بسم الله الرحمن الرحیم

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه قدرتمندی بدون آنکه بتواند فرهنگ و بینش مردم را اصلاح و تصحیح کند، نمی‌تواند این ارزشها و اخلاقیات را در جامعه به‌وجود آورد.

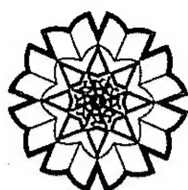
حضرت آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد

دهم

البیری - باباطاهر

زیر نظر

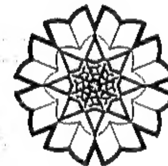
کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۸۰

موسوی‌بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱ـ   ، ویراستار.
دائرة المعارف بزرگ اسلامی/ زیرنظر کاظم موسوی‌بجنوردی ــ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ـ
ج.: مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
۸۰۰۰ ریال (ج.۱).
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص. ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnurdi: The Great Islamic Encyclopaedia...
کتابنامه.
ج. ۱۰ (چاپ اول: ۱۳۸۰): ۱۰۰۰۰۰ ریال.
۱. اسلام -- دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه‌نامه‌ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.
۲ د ۵م/۲/BP۵   ۲۹۷/۰۳
کتابخانهٔ ملی ایران   ۶۸ـ۸۸۲م*

ایران شناسی





نام کتاب: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۸۰ شمسی
حروف‌چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۱۰،۰۰۰
بها: ۱۰،۰۰۰ تومان
شابک X-۰۵-۷۰۲۵-۹۶۴
ISBN: 964-7025-05-X

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرویراستاری:
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب. شورای عالی علمی:
آقای آذرنوش، آذرتاش
خانم آریان، قمر
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین
آقای افشار، ایرج
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای دادبه، اصغر
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رفیع، مهدی
آقای سجادی، صادق
آقای سروش، عبدالکریم
آقای سعیدی، عباس
آقای سمسار، محمدحسن
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای فانی، کامران
آقای کیوانی، مجدالدین
آقای گنجی، محمدحسن
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق، مهدی
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفیٰ
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهاجرانی، عطاءالله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده‌های علمی

هـ. بخشهای علمی:
۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. مردم‌شناسی
۱۳. ادیان
۱۴. زبان‌شناسی

و. بخش بررسی

ز. بخش ویرایش و چاپ

ح. کتابخانه

ط. بخش منابع خارجی

ی. بخش دائرة المعارف عربی

یا. بخش دانشنامهٔ بزرگ ایران

یب. بخش انفورماتیک مرکز

یج. بخش دانشنامهٔ فقه اسلامی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
خانم آریان، قمر	عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
آقای آل‌داود، سیدعلی	مؤلف

خانم ابراهیمی، معصومه	دستیار بخش مردم‌شناسی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه و ویراستار
خانم ابراهیمی‌زاده، رقیه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ابوالقاسمی، محسن	مؤلف
آقای احمدی، محسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم اخوان‌اقدم، ندا	دستیار بخش ایران‌شناسی و عضو بخش بررسی
خانم ارسنجانی، حمیرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای استیفاء، غلامرضا	مؤلف و ویراستار
آقای اسحاقی‌تیموری، جعفر	مؤلف
آقای اسعدی، هومان	مؤلف
خانم اعظمیان، جمیله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم افتخار، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای افسری، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای افشار، ایرج	عضو شورای عالی علمی
خانم افشاریان، مرجان	دستیار بخشهای ادیان و عرفان
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای انصاری، حسن	مؤلف
آقای انصاری، محمد	مدیر روابط فرهنگی و مؤلف
آقای انواری، محمدجواد	معاون بخش فلسفه، مدیر بخش فلسفهٔ دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	عضو شورای عالی علمی
آقای بادکوبهٔ هزاوه، احمد	عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث
آقای بادکوبهٔ هزاوه‌ای، مصطفیٰ	مؤلف
خانم باقری، مهری	مؤلف
خانم برگ‌نیسی، نادیا	مؤلف
خانم بگوند، فرزانه	مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای بهرامی، عسکر	عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی
آقای بهرامیان، علی	معاون بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
خانم بهزادی	مؤلف
مرحوم بینش، تقی	مؤلف
خانم پات، فریبا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای پاکتچی، احمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای پزشک، منوچهر	مؤلف
خانم پژوهنده، لیلا	عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف
آقای پورشجاع، علیرضا	سرپرست بخش انفورماتیک مرکز
آقای پورنادری، حسین	مؤلف
آقای تبرائیان، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش دائرة‌المعارف عربی
آقای تولایی، علی	مؤلف

آقای جابری‌زاده، عبدالامیر	عضو بخش بررسی و بخشهای ادیان و عرفان و مؤلف
آقای جعفری مذهب، محسن	مؤلف
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مدیر بخش ادیان و عرفان دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
آقای جمشیدنژاد، غلامرضا	مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	مؤلف، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم حامد هاشمی، آفاق	مؤلف
خانم حائری‌یزدی، نجمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای حدیدی، جواد	عضو شورای عالی علمی
خانم حسینی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای حسینی، محمود	عضو بخش انفورماتیک مرکز
خانم حفیظی، مینا	مؤلف
شادروان خارچینکو، نادیژدا	مؤلف
آقای خاکی، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار
خانم خاکی، نگین	ویراستار
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
مرحوم خسروشاهی، جلال	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقا خضری، احمدرضا	مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	مؤلف
آقای خلیق‌تهرانی، صادق	عضو بخش انفورماتیک مرکز
آقای خورشا، صادق	عضو هیأت علمی بخش دائرة‌المعارف عربی
آقای خیراندیش، عبدالرسول	مؤلف
آقای دادبه، اصغر	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات، مؤلف و ویراستار
خانم دانش‌آموز، حبیبه	مؤلف
خانم دایی‌رضایی‌مقدم، شادی	دستیار بخش تاریخ
آقای دفتری، فرهاد	مؤلف
خانم دودانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
مرحوم دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
خانم رادمنش، فاطمه	مؤلف
خانم رحمتی، فاطمه	مؤلف
آقای رحیم‌لو، یوسف	مؤلف
آقای رحیمیان، هرمز	مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
خانم رضایی، لیلا	مؤلف
آقای رضایی باغ‌بیدی، حسن	مدیر بخش ایران‌شناسی، مؤلف و ویراستار
آقای رفیع، مهدی	عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرة‌المعارف عربی و ویراستار
آقای رفیعی، علی	مؤلف

آقای رودگر، قنبرعلی	مؤلف
خانم ریحانی‌منفرد، نسترن	مؤلف
خانم زارعی، زهرا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم زرشناس، زهره	مؤلف
آقای زرین‌کوب، روزبه	عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و بخش تاریخ و مؤلف
مرحوم زرین‌کوب، عبدالحسین	مؤلف
آقای سجادی، صادق	عضو و دبیر شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای سروش، عبدالکریم	عضو شورای عالی علمی
آقای سعیدی، عباس	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامهٔ بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار
مرحوم سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سمسار، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای سیدتقوی، علیرضا	دستیار بخش کلام و فرق
خانم سیدحسین‌زاده، هدیٰ	مؤلف
آقای سیدی، محمد	مؤلف و نمایندهٔ مرکز در بیرجند
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شمس، محمدجواد	مؤلف
خانم شیرازی‌نژاد، آزاده	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای شیرالی، عادل	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم صابری، شوکت	مؤلف
خانم صاحب، نوشین	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صادقی، علی‌اشرف	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی
خانم صدیق، کیانوش	مؤلف
خانم صراف، آمال	دستیار بخش ادیان و عرفان دانشنامهٔ بزرگ ایران
آقای صفری‌نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفوت، داریوش	مؤلف و ویراستار
آقای طویر، قاسم	مؤلف
آقای عالم‌زاده، هادی	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
خانم علیزاده، مهبانو	دستیار بخش هنر و معماری، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای غلامی، یدالله	مدیر بخش هنر دانشنامهٔ بزرگ ایران و مؤلف
خانم غلامیان، سیمین	مؤلف
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	معاون بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای فانی، کامران	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای فرزانه، بابک	مؤلف و ویراستار
آقای فرزانه، علی	دبیر اجرایی دانشنامهٔ بزرگ ایران، ویراستار و نسخه‌پرداز
خانم فرزانه، میترا	دستیار بخش دانشنامهٔ بزرگ ایران
آقای فرهنگ انصاری، حسین	مشاور بخش پرونده‌های علمی

خانم فلاحتی، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم فوزی، ناهده	مؤلف
آقای فیروزی، جواد	مؤلف
آقای قاسمی، فرید	مؤلف
آقای قدرت دیزجی، مهرداد	مؤلف
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم کاشیان، ایران‌ناز	مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کرامتی، یونس	معاون بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای کرم‌همدانی، علی	معاون بخش جغرافیا و مؤلف
خانم کریمی، امیربانو	مؤلف
مرحوم کسایی، نورالله	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گذشته، ناصر	معاون بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای گنجی، محمدحسن	عضو شورای عالی علمی و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم لاجوردی، فاطمه	عضو بخش بررسی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی	مؤلف
آقای مایل هروی، نجیب	مؤلف
آقای متقی، سیدحمید	مدیر دفتر ریاست مرکز
آقای مجتبائی، فتح‌الله	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخشهای عرفان و ادیان و ویراستار
آقای مجتهدشبستری، محمد	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
آقای مجیدی، عنایت‌الله	عضو شورای عالی علمی، رئیس کتابخانه و مرکز اسناد و مؤلف
خانم مجیدی، مریم	مؤلف
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق، مهدی	عضو شورای عالی علمی
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفیٰ	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار
خانم محمدی، پروانه	مؤلف
آقای محمدی، غلامحسین	سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای محمدی‌الموتی، محمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم مساح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
آقای مطیع، مهدی	مؤلف
خانم ملاابراهیمی، عزت	مؤلف
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم منفرد، افسانه	مؤلف
آقای موسوی، مصطفیٰ	مؤلف
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سرویراستار
آقای مولوی، محمدعلی	عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار
آقای مهاجرانی، عطاءالله	عضو شورای عالی علمی
خانم مهدوی، ملیحه	مؤلف
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	ویراستار

آقای میرانصاری، علی	دستیار بخش ادبیات، عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای میرسجادی، محمدکاظم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای ناجی، محمدرضا	مؤلف
آقای نانجی، عظیم	مؤلف
آقای نجفی اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربیَ
آقای نصر، سیدحسین	مؤلف
خانم نظامی، مژگان	مؤلف
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای نیستانی، جواد	مؤلف
آقای واعظی، مرادعلی	مؤلف
خانم وثوقی، لیلا	دستیار بخش جغرافیای دانشنامهٔ بزرگ ایران
آقای ولایتی، علی‌اکبر	مؤلف
آقای ولیئی، قربان	مؤلف
آقای هاشم پورسبحانی، توفیق	مؤلف
آقای هامونی حقیقت، احمدرضا	مشاور عالی بخش انفورماتیک مرکز
خانم همایونی‌افشار، مریم	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای یوسفدهی، هومن	مؤلف
آقای یوسفی‌اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای احمدی، محمدرضا	متصدی مخزن
خانم استخری، مهرانگیز	مسئول بخش ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
آقای توکلی، بهمن	متصدی مخزن
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
آقای حاج‌کریمی، حسین	مسئول گردش کتاب و سرمخزن‌دار
آقای حاج‌کریمی، سهیل	متصدی مخزن نشریات ادواری
خانم حیدری، زهرا	متصدی ورود اطلاعات رایانهٔ کتابخانه
خانم داودآبادی، اکرم	کتابدار
خانم داودآبادی، فاطمه	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	کارمند بخش صحافی
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
آقای رفیعی، علی	نمایندهٔ کتابخانه در قم
آقای سلیمانی، خلیل	متصدی مخزن
آقای سلیمانی، محسن	کتابدار بخش نسخه‌های خطی
خانم سیفی، زهرا	مدیر دفتر کتابخانه
خانم صباغی، مریم	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای صنعتی، مجید	کارمند بخش صحافی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
خانم عماری، مدین	کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

آقای غیاث‌آبادی، ناصر	متصدی زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	اطلاعات و نگهبانی حوزۀ گاوصندوقها
آقای فاطمی‌حسن‌آبادی، امیرحسین	متصدی مخزن
آقای قیدی، ابوالفضل	مسئول اطلاعات کتابخانه
آقای کوشکی، احمد	تدارکات کتابخانه
آقای گارسی‌فروش، علی	متصدی مخزن
آقای مافی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	رئیس کتابخانه و مرکز اسناد
آقای محمدی، سیدعیسیٰ	متصدی زیراکس
آقای مدرس‌صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	کارمند بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم نجفی، شهرزاد	مسئول اینترنت کتابخانه
خانم هارطونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین
آقای هدایتی، امید	کتابدار حوزۀ آماده‌سازی

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی

آقای احمدپور، غلامحسین	مسئول اطلاعات
آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای بهزادپور، امیر	مسئول انبار
خانم حسینی، زهراسادات	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای رضاپور، محمود	کارمند حسابداری
خانم زارعی، معصومه	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای شکری، علی	مسئول تلفنخانه
آقای شکری، وهاب	مسئول تلفنخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	دستیار بخش دائرة المعارف عربی و عضو بخش حروف‌چینی
آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی
آقای عسگریان، محمدصادق	مدیر امور مالی
آقای گوهری، مجید	ناظر چاپ
خانم مرندی‌قصر، ترانه	مصحح نمونه‌های چاپی فارسی و عربی

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
کتابخانهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق
کتابخانهٔ دانشگاه امام صادق(ع)
کتابخانهٔ دانشگاه شهید بهشتی
کتابخانهٔ دانشگاه علامه طباطبایی
کتابخانهٔ دائرةالمعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاورمیانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری
کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

اِلْبیری، نک: ابواسحاق البیری.

آلپَمیش، نک: آلپمیش.

اِلْتُتمِش، ابوالمظفر شمس‌الدنیا والدین، سومین سلطان ترک دهلی (۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶م). نام او در منابع تاریخی به صورتهای اَلتَمِش، اَلتَتمش، ایلتِمِش، التدمش، آلتمش و ایلتتمش نیز آمده است (نک: «تاریخ...[1]»، V/209-210؛ قزوینی، ۹۴/۱-۹۵)، اما در کتیبه‌های قطب منار که به دستور خود او نوشته شده، وی را التتمش قطبی و ایلتتمش سلطان خوانده‌اند («تاریخ»، V/210).

او از تیرهٔ ایلبری (البری) از قبایل قراختایی آسیای مرکزی بود و پدرش ایلم‌خان نام داشت (منهاج، ۴۴۱/۱). به گزارش منهاج سراج وی که حسد برادران یا پسر عموهای خود را برانگیخته بود، توسط آنان به بازرگانی فروخته شد. پس از آن دو بار دیگر فروخته شد تا در دهلی، سلطان قطب‌الدین ایبک او را خرید (۴۴۱/۱-۴۴۳). به سبب همین انتساب، او را شمس‌الدین قطبی خوانده‌اند. التتمش در اندک زمانی توجه سلطان را به خود جلب کرد و مناصب متعدد به دست آورد تا آنگاه که فرزند خوانده و داماد او گردید (همو، ۴۴۳/۱، ۴۱۸/۲) و مدتی بعد امارت گوالیور یافت و سپس به حکومت بدایون رسید و در جنگ با قبایل کوکران چنان دلیری نشان داد که قطب‌الدین ایبک به خواست سلطان معزالدین سام او را آزاد ساخت (همو، ۴۴۳/۱-۴۴۴؛ فرشته، ۶۵).

در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م قطب‌الدین ایبک درگذشت و فرزندش، آرام شاه، جانشین او شد، اما التتمش به دعوت بعضی از امرای دهلی، از بدایون بیامد و به سلطنت نشست (منهاج، ۴۴۴/۱؛ مفتی، ۱۳۲؛ فرشته، ۶۴). التتمش نخست با مخالفتهایی از سوی غلامان و وابستگان معزالدین و قطب‌الدین که به آرام شاه وفادار بودند، روبه‌رو شد، اما به زودی آنان را در جنگی بیرون دهلی در نزدیکی باغ جود شکست داد و براند (منهاج، همانجا؛ فرشته، ۶۵؛ الیوت، II/237؛ بنرجی، 179).

طولی نکشید که میان التتمش و دو داماد دیگر قطب‌الدین ایبک، یعنی تاج‌الدین ایلدوز و ناصرالدین قباچه بر سر حکومت دهلی نزاع شد، اما التتمش سرانجام در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م تاج‌الدین ایلدوز را گرفت و بکشت (منهاج، ۴۱۳/۱، ۴۴۵؛ نهاوندی، ۲۹۹؛ قس: ابن اثیر، ۳۱۲/۱۲). در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م نیز ناصرالدین قباچه را از لاهور بیرون راند و سراسر پنجاب علیا را گرفت (منهاج، ۴۱۹/۱). اما پیش از آنکه این کار به انجام رسد، التتمش با دشواری تازه‌ای روبه‌رو شد، چه، مدتی بعد در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه که از برابر مغولان گریخته بود، به قلمرو وی در شمال هند پناه آورد و از التتمش برضد مغولان یاری خواست (همو، ۴۴۵/۱؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۷/۸، که به خویشاوندی این دو امیر ترک از جانب مادر اشاره دارد). سلطان دهلی که همراهی با جلال‌الدین را صلاح نمی‌دانست و رویارویی با مغولان را در توان خود نمی‌دید، به اتخاذ تدابیری برای رهایی از او پرداخت. نخست فرستادهٔ او را به قتل رساند. سپس از جلال‌الدین خواست که هند را ترک گوید و سرانجام لشکر به جنگ او برد (جوینی، ۱۴۴/۲-۱۴۵؛ فرشته، ۳۱۶؛ میرخواند، ۴۲۳/۴-۴۲۴)، اما شکست خورد و به پوزش پیش آمد و دختر خود را به جلال‌الدین داد (نسوی، ۱۱۹-۱۲۰؛ ابن خلدون، ۱۴۱/۵-۱۴۲). با اینهمه، سیاست کلی التتمش در برابر مغولان همچنان مسالمت‌جویانه برقرار ماند (مثلاً نک: منهاج، ۲۱۴/۲).

در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م التتمش به بیهار لشکر کشید و برلکهنوتی دست یافت و سلطان غیاث‌الدین عوض خلجی را شکست داد و حکومت آنجا را به پسر بزرگ خود، ناصرالدین محمود، سپرد (همو، ۴۳۸/۱؛ خواندمیر، ۶۱۷/۲؛ سلیم، ۷۰؛ نهاوندی، ۲۹۹-۳۰۰).

در ربیع‌الاول ۶۲۵/فوریهٔ ۱۲۲۸، التتمش برای از میان برداشتن رقیب دیرین خود ناصرالدین قباچه به آچه و ملتان لشکر کشید. ناصرالدین آچه را رها کرد و گریخت و التتمش در جمادی‌الآخر ۶۲۵ آنجا را تسخیر کرد (منهاج، ۴۴۶/۱-۴۴۷). در این وقت ناصرالدین قباچه از التتمش صلح خواست، ولی سلطان از یک سوی لشکریان خود را به هجوم فرمان داد و عرصه را به او تنگ گردانید و از سوی دیگر از او خواست تسلیم شود. پس از پیشرویهای لشکریان التتمش، ناصرالدین نیز به ناچار خود را در سند غرق کرد (معین، ۲۱، به نقل از *جوامع الحکایات* عوفی؛ منهاج، ۴۴۷/۱).

در ربیع‌الاول ۶۲۶ المستنصر خلیفهٔ عباسی فرمان رسمی سلطنت و خلعت را به‌نام التتمش با رسولی به‌دهلی فرستاد و بدین‌ترتیب، سلطنت او را مشروعیت بخشید (ابن بطوطه، ۱۹۷/۱؛ منهاج، همانجا؛ طباطبا، ۱۰۶، که این تاریخ را به اشتباه ۶۱۶ق آورده است). التتمش به نام خود خطبه خواند و سکه زد (لین پول، 73؛ بنرجی، 186) و پس از آن نفوذش در قلمرو مسلمانان هند تا آسیای مرکزی و حدود ایران گسترش یافت.

سالهای پایانی حکومت التتمش به جنگ با حکومتهای شمال هند گذشت. در ۶۲۹ق/۱۲۳۲م رهسپار فتح گوالیور شد که پس از مرگ آرام شاه بار دیگر به دست هندوان افتاده بود (منهاج، ۴۴۸/۱؛ فرشته، ۶۶). در آستانهٔ همین سفر بود که به قولی (نهاوندی، ۳۰۱) دختر خود رضیه را به رغم شگفتی و مخالفت درباریان به جانشینی منصوب کرد و حکومت گوالیور را به وی سپرد (بنرجی، 187). هم در این روزها با تشکیل دسته‌ای از امیران ترک با عنوان «چهل گانی»، ترتیب خاصی را که به نظام شمسی معروف شد، پی افکند. اینان سرانِ ارتش و دولتمردان دیوانی او به شمار می‌رفتند (همو، 187, 190؛ نظامی، «دربارهٔ...[2]»، 80؛ برنی، ۷۷۳).

در ۶۳۱ق/۱۲۳۴م، التتمش فتوحات خود را در سرزمین هندوان ادامه داد و شهرهایی چون اوجین و چند قلعه و معبد را گرفت و برخی را ویران کرد (منهاج، ۴۴۹/۱؛ فرشته، همانجا). در همین سال گروهی از

---

1. *A Comprehensive...*   2. *On History...*

اسماعیلیان به التتمش در مراسم نماز جمعه در مسجد دهلی سوءقصد کردند که نافرجام ماند (هیگ، 56-III/55). در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م سلطان به ملتان لشکر کشید، اما در اول شعبان همان سال بیمار شد و در ۲۰ شعبان/۲۹ آوریل در سیوستان درگذشت (فرشته، همانجا؛ عصامی، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ منهاج، ۴۴۹/۱ـ۴۵۰؛ نهاوندی، ۳۰۰). او را در جامع کهنهٔ دهلی به خاک سپردند (فصیح، ۳۰۸/۲).

التتمش بزرگ‌ترین فرمانروای نخستین دورهٔ حکومت سلاطین مسلمان دهلی محسوب می‌شود که به سبب تواناییهایش به عنوان مردی نظامی و سیاسی از پایین‌ترین درجات اجتماعی به فرمانروایی رسید و در هندوستان دولتی مقتدر و منسجم ایجاد کرد (بنرجی، 180؛ بهادر، 25-26؛ نظامی، همان، 56). منابع تاریخی افزون بر لیاقت، به عدالت‌خواهی او نیز اشاره دارند؛ چنانکه ابن بطوطه از تمهیدات وی برای آگاهی بی‌واسطه و سریع از شکایات مردم به تفصیل سخن گفته است (۴۹/۲).

گرایشهای صوفیانه و تقیدات مذهبی او نیز شایان توجه است. التتمش سلطنت خود را عطیه‌ای الٰهی می‌دانست و تجربه‌های شخصی خود را در برخورد با صوفیان پشتوانهٔ این فکر محسوب می‌داشت. حضور او در مراکز معتبر تصوف آن روزگار همچون بخارا به روزگار نوجوانی در او تأثیری ماندگار نهاد، حتیٰ بدایون، نخستین مرکز حکومت وی به عنوان یکی از امیران ایبک، نیز از مراکز صوفیان و تصوف بود (برای تفصیل دربارهٔ سیمای مذهبی التتمش، نک: نظامی، «التتمش...[1]»، 180-166).

وی به آبادی قلمرو خویش نیز اهمیت می‌داد. از جمله آثار مشهور او حوض شمسی است. او این حوض را به عنوان مخزن آب بزرگی برای گردآوری باران نزدیک مصلای دهلی ساخت (۶۲۷ق/۱۲۳۰م) که آب اهالی دهلی را تأمین می‌کرد. این حوض شامل چند صفه در اطراف و گنبدی منقوش و سنگی بزرگ در وسط بود. این بنا از آثار مهم معماری نخستین دورهٔ حکومت مسلمانان در هند به شمار می‌آید. بنای مدرسهٔ ناصری به نام پسرش ناصرالدین محمود بود که منهاج سراج چندین سال مسئول آن بود؛ مسجد جامع بدایون با کتیبه‌ای که نام او را بر خود دارد؛ مسجد کوچک اولیا؛ و عیدگاه دهلی یا شمسی عیدگاه از دیگر بناهایی است که به دستور او ساخته شد (براون، 14-13؛ نظامی، «دربارهٔ ...»، 78؛ لال، «مسلمانان...[2]»، 138؛ نقوی، 87). افزون بر این، آنچه بر مسجد قوت الاسلام دهلی افزود، نیز درخور توجه است؛ گرچه سنگ بنای این مسجد را که منار معروف قطب در آن قرار دارد، قطب‌الدین ایبک نهاد و التتمش آن را تکمیل کرد (حسین، 54؛ بنرجی، 186-184؛ حکمت، ۴۷). آرامگاه خود او نیز در شمال غربی همین مسجد با کتیبه‌هایی شامل خطوط زیبا و نقوش هندسی، نمونهٔ بارز معماری هندی ـ اسلامی است (براون، همانجا؛ لال، همان، 137، «تاریخ...[3]»، 325).

التتمش همچنین به ادب پروری شهرت داشت و دربار خود را پناهگاه دانشمندان و ادیبان زمان گردانیده بود. این دانشمندان و ادیبان غالباً بر اثر یورش مغولان، از ایران و آسیای مرکزی و حدود عراق گریخته، و به دهلی آمده بودند. نیز وقتی التتمش شهری را می‌گشود، دانشمندان آنجا را محترم می‌داشت و به دهلی می‌آورد و بر رونق دستگاه خویش می‌افزود. از آن میان می‌توان به منهاج سراج، محمد جوزجانی، سدیدالدین عوفی که *جوامع الحکایات* را به نام وزیر التتمش، نظام الملک جنیدی، نوشت، حسن نظامی نیشابوری نویسندهٔ *تاج المآثر*، سراجی سکزی شاعر، مؤیدالدین محمد خوارزمی جاجرمی که *احیاء العلوم* غزالی را برای التتمش به فارسی برگردانید، و فخر مدبر نویسندهٔ *آداب الحرب و الشجاعه* که این کتاب را به نام التتمش نوشت، اشاره کرد (حسنی، ۱۰۳/۱، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۵۷؛ عوفی، ۲۸۹؛ کوفی، ۱۲، ۲۵۲؛ معین، ۱۳، ۲۱ـ۲۲؛ صفا، ۱۰۱/۳ـ۱۰۲؛ نیز نک: خوارزمی، ۱۱؛ منهاج، ۴۴۷/۱؛ فخر مدبر، ۱۵ـ۱۶) اشاره کرد.

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن خلدون، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، ترجمهٔ معین الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خوارزمی، محمد، مقدمه بر ترجمهٔ *احیاء علوم‌الدین*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۵۱ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سلیم، غلامحسین، *ریاض السلاطین*، کلکته، ۱۸۹۰م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طباطبا، غلامحسین، *سیر المتأخرین*، لکهنو، چ سنگی؛ عصامی، عبدالملک، *فتوح السلاطین*، مدرس، ۱۹۴۸م؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعة*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ کوفی، علی، *فتح‌نامه*، دهلی، ۱۹۳۹م؛ معین، محمد، مقدمه بر *جوامع الحکایات و لوامع الروایات* عوفی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مفتی لاهوری، علی‌الدین، *عبرت‌نامه*، لاهور، ۱۹۶۱م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴م؛ نیز:

Bahadur, K.P., *A History of Indian Civilisation*, New Delhi, 1980, vol. II; Banerji, S. K., « Some Aspects of Muslim Polity in Early Mediaeval India», *Indian Culture*, 1939-1940, vol VI; Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1981; *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982; Elliot, H.M., *The History of India*, Lahore, 1976; Haig, W., «The Slave Kings», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Husain, Y., *Indo-Muslim Polity*, Simla, 1971; Lal, K.S., *Early Muslims in India*, New Delhi, 1984; id, *History of the Khaljis*, Munshiram Manoharlal, 1980; Lane Poole, S., *Mediaeval India Under the Mohammedan Rule*, Delhi, 1980; Naqvi, Hamida Khatoon, *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism Under the Sultans of Delhi 1206 - 1555*, Delhi, 1986; Nizami, Kh. A., «Iltutmish the Mystic», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1946, vol. XX; id,

1. «Iltutmish...» 2. *Early*... 3. *History*...

On History and Historians of Medieval India, New Delhi, 1983.
افسانه منفرد

اِلْتِزام، نک: دلالت.

اُلْجا[1]، به معنای غنیمت، درآمد، منفعت که در منابع فارسی به صورتهای گوناگونِ اُلجا، اولجای و اولجه (رشیدالدین، ۳۳۷/۱، ۳۳۸، ۱۳۶۴/۲؛ عبدالرزاق، ۵۰/۱؛ نظام‌الدین، ۲۱۶؛ فضل‌الله، ۴۲؛ معین‌الدین، ۴۱۷،۳۲۵) ضبط شده، واژه‌ای است مغولی از مادهٔ اُلْـ (= یافتن، دست یافتن، کسب کردن، به دست آوردن و حاصل کردن) با پسوند نام سازِ ـ جا ـ جه به معانی یافته شده، درآمد، عایدی، سود، نفع، اسیر، غنیمت و مال غارتی.

الجا در «تاریخ سری مغول[2]»، کهن‌ترین نوشتهٔ بازماندهٔ مغولی (ص 109, 144)، و نیز در کتاب *آلتان توبچی* که برگرفته از همان اثر است (ص 114)، چند بار به کار رفته، و در آن منابع نیز معنای «غنیمت جنگی» داشته است. این واژه در زبان معیار مغولستان (گویش قبیلهٔ خالخا ـ قالقا) به صورت اُلج و در زبان مغولان اردوس (روسیه) به صورت اُلجو، و در کالموکی به صورت اُلزو، و در لهجهٔ کانسو به صورت اورجی درآمده است («فرهنگ مغولی...[3]»، 610؛ دورفر، I/144). الجا مستقیماً از زبان مغولی و یا به واسطهٔ زبان فارسی به زبان ترکی راه یافته، و در شاخه‌های شرقی و غربی آن زبان کاربرد فراوان داشته است، اما امروزه تنها در زبان معیار قرقیزی به معنای غنیمت به کار می‌رود (همو، I/114, 115؛ یوداخین، II/589).

الجا در عصر ایلخانان مغول به زبان فارسی درآمده، و کهن‌ترین منبع فارسی بازمانده که این واژه در آن به کار رفته، *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله است. الجا در زبان فارسی به ترادف و همراه با واژهٔ تلاش، تراش و یا غنیمت و بیشتر و شاید تنها به معنای غنیمت جنگی به کار رفته، و کاربرد آن تا عصر صفویان ادامه داشته است (مثلاً نک: میرخواند، ۳۹۶/۶، ۶۰۰). این واژه با واژهٔ دخیل مغولی اولجامیشی و اولجای در بخش نخست نامهای بسیار و از جمله در نام الجایتو ایلخان مغول رابطهٔ اشتقاقی ندارد.

مآخذ: رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فضل‌الله بن روزبهان خنجی، *مهمان نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۵ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Altan Tobči, ed. L. Ligeti, Budapest, 1974; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963; *Mongolian - English Dictionary*, ed. D. Lessing, Bloomington, 1982; *Mongqulun niuča tob ča - an (Histoire secrète des Mongols)*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Yudahin, K. K., *Kırgız sözlüğü*, Ankara, 1988.

مصطفیٰ موسوی

اِلْجاء، یا تلجئه، اصطلاحی به معنی نوعی واگذاری زمین. الجاء در لغت از مادهٔ لَجَأ به معنای پناه جستن، تکیه و استناد کردن و مدد طلبیدن، و نیز به معنای اختصاص چیزی به کسی، یا واداشتن کسی به انجام دادن کاری به اکراه آمده است (ابن منظور، ذیل لجأ).

مفهوم اصطلاحی الجاء و تلجئه در زمین‌داری و روابط زمین‌داران متجلی می‌گردد. در واقع این رسم به نوعی اقطاع استغلال شباهت داشت و می‌توان آن‌را اقطاع جعلی، یا ناخواسته‌ای دانست که در آن کسی برای رهایی از آزار و ستم مأموران دولتی و دولتمردان زمین خود را به شخصی صاحب نفوذ و قدرتمند واگذار می‌کرد و از حمایت او برخوردار می‌گردید و خود به عنوان مقطَع بر همان زمین کار می‌کرد (نک: هـ د، اقطاع). این روش می‌توانست از سوی پناه خواهنده، و هم از سوی پناه دهنده درخواست و اجرا گردد (خوارزمی، ۸۷).

پیشینهٔ این شیوهٔ زمین‌داری به پیش از اسلام بازمی‌گردد و در قلمرو ایران و روم شرقی رایج بوده است (لوکِگُر، 67؛ ضیاءالحق، 155 به بعد). در عصر اسلامی از روزگار «فتوح»، رسم الجاء دیده می‌شود و می‌توان حدس زد که از ایران و روم به میان عربها راه یافته است؛ مثلاً وقتی مسلمانان آذربایجان را فتح کردند، عشایر عرب از شام و عراق به آنجا سرازیر شدند و بر اراضی کشاورزی غلبه یافتند و بعضی از اراضی را نیز خریدند. آنگاه خرده مالکان روستایی برای برخورداری از حمایت آنان، اراضی روستاهای خود را به الجاء ایشان دادند و خود به عنوان کشتکاران و زارعان و زمین‌داران جدید به کار بر روی همان اراضی پرداختند (بلاذری، ۳۲۹). رسم الجاء به روزگار جور و ستم حکام، و غالباً در پی آشوبها و نابسامانیها بیشتر رواج می‌یافت و زمین‌داران کوچک برای فرار از فشارهای مالیاتی و اقتصادی رقبهٔ املاک خود را به مالکان بزرگ و متنفذ واگذار می‌کردند. غالب اشاراتی که در منابع به الجاء اراضی شده است، نشان می‌دهد که زمین‌داران برای آنکه از زیاده‌ستانی و طمع کارگزاران دولت در امان بمانند، تن به الجاء می‌دادند (مثلاً نک: همو، ۲۹۴، ۳۱۱، ۳۲۳).

اراضی الجائی به سبب نفوذ و اعتبار پناه دهنده یا حامی، از بعضی مالیاتها معاف می‌شد، ولی خود ملک می‌توانست عملاً در دست صاحبان اصلی بماند و حتیٰ آن را می‌فروختند و به ارث می‌گذاشتند (مثلاً نک: اصطخری، ۱۵۸). صاحبان اصلی املاک الجائی، عُشر درآمد زمین را به حامی می‌دادند و این البته غیر از عشریه‌ای بود که باید به بیت‌المال می‌پرداختند (بلاذری، ۳۲۳؛ نیز نک: قدامه، ۲۴۱).

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ نیز:

Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950; Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*, Islamabad, Islamic Research Institute.

صادق سجادی

1. olca 2. *Mongqulun...* 3. *Mongolian...*

اُلجایتو، نک‌: اولجایتو.

اَلجَزایر، کشور مسلمان واقع درشمال افریقا با عنوان رسمی «جمهوری دموکراتیک خلق الجزایر» که پایتخت آن شهر الجزایر (در تداول ایرانیان: الجزیره) است.

نام‌گذاری: نام این کشور از نام مهم‌ترین شهر و پایتخت کنونی آن، الجزایر (الجزیره) گرفته شده است که از سدۀ ۱۰ق/۱۶م با گسترش حاکمیت دولت عثمانی بر این منطقه (لاروس بزرگ، ذیل الجزیره[1])، به مرکز سیاسی مغرب میانی تبدیل شد (نک‌: IA, III/136). رومیها این منطقه را مورتانیای سزاری[2] می‌نامیدند (کرنون، 69). در دورۀ اسلامی، این قسمت از مغرب بی‌آنکه هویت سیاسی یکپارچه و مستقل داشته باشد، با عنوان «مغرب میانی» شهره بود و مرکزیت سیاسی آن را گاه شهر تلمسان (ابوعبید، ۷۶) و زمانی شهر بجایه داشت (قلقشندی، ۱۰۹/۵).

موقعیت: الجزایر پهناورترین کشور تشکیل دهندۀ مغرب در معنای تاریخی آن است. این کشور با ۲٬۳۸۱٬۷۴۱ کمـ۲ مساحت و با بیش از هزار کمـ ساحل مدیترانه‌ای در شمال افریقا («خاور میانه...»[3]، 251) میان ۱۹° تا ۳۷° عرض شمالی و ۹° طول غربی تا ۱۳° طول شرقی (شاملویی، ۳۱۲) قرار گرفته است. الجزایر از سمت خاور به تونس و لیبی، از شمال به دریای مدیترانه، از جنوب به نیجر، مالی و موریتانی، و از باختر به کشور پادشاهی مغرب (مراکش) محدود است (حمیده، *دلیل*...، ۱۵۹). مجموع مرزهای بین‌المللی آن به ۷٬۴۷۶ کمـ می‌رسد. درازای شرقی ـ غربی این کشور ۲٬۴۱۴ کمـ و شمال تا جنوب آن ۲٬۰۹۲ کمـ است (اسعدی، ۱۲۶/۱).

۱. جغرافیای طبیعی:

الف. سیمای طبیعی: نخستین نمود طبیعی و چشمگیر الجزایر دوگانگی منطقۀ کوهستانی شمال و سرزمین پهناور صحرایی جنوب آن است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/559). بیش از چهار پنجم مساحت کشور را قسمت باختری صحرای بزرگ افریقا در برگرفته است («خاورمیانه»، همانجا). گسترۀ غیرصحرایی الجزایر بالغ بر ۳۰۵ هزار کمـ۲ است (نک‌: غروی، ۱۷۷؛ حمیده، همانجا).

قسمت شمالی الجزایر به صورت نواری شرقی ـ غربی به پهنای ۳۰۰ تا ۳۵۰ کمـ و طول ۱٬۲۰۰ کمـ کشیده شده است (غروی، همانجا). دو رشته کوه به نام اطلسِ تَلّی (رشتۀ شمالی) و اطلس صحرایی (رشتۀ جنوبی)، منطقۀ شمال را به ۳ قسمت افقی شرقی ـ غربی موازی هم تقسیم کرده است: جلگۀ باریک و حاصلخیز ساحلی، فلات بلند و صحرا (اسعدی، همانجا). چین‌خوردگیهای ساحلی زمینۀ ایجاد بندرهای مهمی را فراهم آورده است. توده‌های صخره‌ای ساحلی گاه از هم فاصله گرفته، در میان آنها فضاهایی چون دشتهای وَهران (در سمت باختری) و عَنّابه (در سمت خاوری) پدید آمده است و این دشتها از ساحل تا عمق کشور گسترده شده‌اند. وانگهی، رشتۀ اطلس تلی هم کاملاً پیوسته نیست، بلکه در سمت باختر گسیخته شده، و به صورت دو رشتۀ جدا درآمده است و جلگه‌های داخلی آنها را از هم دور می‌کند (*بریتانیکا*، همانجا). تنها راه ارتباطی داخل و ساحل در قسمت میانی از طریق وادی صومام[4] با بندر بجایه است. دورتر از اینجا به سمت خاور، از بجایه تا ادوغ[5] دیواره‌های کوهستانی پی در پی کشیده شده‌اند، چنانکه جلگه‌های قُسَنطینه از یک طرف با رشتۀ شمالی و از سمت جنوب با کوههای حضنه، اوراس و نمنشا محاط شده است (همانجا).

دشتهای بلند از کوههای حضنه به سمت مراکش کشیده می‌شود. این دشتها را شوره‌زارها (سَبخه) و مردابهایی (شُطّ) از هم جدا می‌کند و به علت کمی بارندگی برای کشاورزی مساعد نیست (اسعدی، ۱۲۷/۱؛ *بریتانیکا*، همانجا).

در جنوب دشتهای بلندِ منطقۀ الجزیره ـ وهران و جلگه‌های قسنطینه، دومین رشتۀ کوهستانی، یعنی اطلس صحرایی کشیده شده است و آن ترکیبی است از رشته‌های کوچک‌تر که امتدادشان عموماً از جنوب غربی به شمال شرقی است و از غرب به شرق از بلندی آن کاسته می‌شود. ساختار این رشته چنان است که ارتباط میان شمال و جنوب آن دشوار نیست. در سمت خاوری، میان جلگه‌های قسنطینه در شمال، و اطلس صحرایی شرقی در جنوب، تودۀ کوهستانی اوراس قد برافراشته است که بلندترین قلۀ الجزایر به نام شلیه به ارتفاع ۲٬۳۲۸ متر در آنجا واقع است (حمیده، *جغرافیة*...، ۱۷۸-۱۸۰؛ اسعدی، همانجا). نویسندگان قدیم اسلامی از این رشته‌های اطلس با نام جبال دَرَن یاد می‌کردند که از کشور مغرب کنونی آغاز می‌شد (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۰/۶) و به سمت مشرق امتداد می‌یافت و کوه اوراس درخمیدگی آن قرار می‌گرفت (ادریسی، ۲۶۴/۱). قسمت الجزایری این کوهها از درۀ ملویه آغاز و به کوهستان اوراس منتهی می‌شود (نک‌: *بریتانیکا*، ماکرو، II/304). دو رشته اطلس تلی و صحرایی از حیث ساختار زمین‌شناختی، دو منطقۀ متفاوت هستند. اطلس تلی جوان‌تر و متعلق به دوران سوم زمین‌شناسی است، در حالی که اطلس صحرایی کهن‌تر و به دوره‌های ژوراسیک و کرتاسه (دوران دوم) مربوط است (همانجا).

قلمرو الجزایر در جنوب اطلس صحرایی بیش از ۱٬۵۰۰ کمـ در زمین بیابانی صحرا پیش می‌رود («خاورمیانه»، 252). صحرای الجزایر از دو فرورفتگی، با ارتفاع مختلف، تشکیل شده است که در بخش میانی با یک بلندی شمالی ـ جنوبی به نام مزاب از هم جدا می‌شوند. هر دو قسمت پوشیده از تپه ماهورهای ماسه‌ای است که به نام عِرق معروفند (*بریتانیکا*، ماکرو، I/559).

ب. رودها: الجزایر رود پرآبی ندارد و بیشتر رودهای آن در فصل

---

1. Alger 2. Mauretanie Caesariensis 3. *The Middle East ...* 4. Soummam 5. Edough

بارانی دارای آب (اسعدی، همانجا) و در واقع این «وادی»ها مسیلهایی هستند که در فصل خشک، یا کلاً آب ندارند و یا اگر آب باریکی در آنها جاری باشد، به زحمت از چاله‌ای به چاله‌ای دیگر می‌رسد و توان رسیدن به زمین هموار گسترده یا دریا را ندارد (غروی، ۱۵۰). مهم‌ترین رودهای الجزایر از غرب به شرق: تافنه، سیق هَبره، مَقته، شِلیف، سیبو، وادی الکبیر، سیبوس و مجرده است. رود اخیر در ساحل تونس به دریا می‌ریزد (IA, III/133). طولانی‌ترین رود الجزایر نهر شلیف یا شِلِف (۶۸۰ کمـ) است که به مدیترانه می‌ریزد (محجوب، ۳۴). از رودهای دیگر می‌توان صومام، رومال و مَبطوح را نام برد. رودهای مَزی و ابیض در مردابهای شور فرو می‌روند (اسعدی، ۱۲۷/۱). حوضچه‌های دشتهای بلند که آبهایشان نتوانسته است به سوی دریا یا صحرا جریان یابد، آبگیرهایی ایجاد کرده‌اند که همان مردابها یا شُطها هستند (ژولین، 19).

ج. آب و هوا: تنوع برجستگیها و عوارض طبیعی و چگونگی قرار گرفتن آنها نسبت به هم و موقعیت کلی الجزایر موجب تنوع اقلیمی در آن شده است. این تنوع اقلیمی بر جغرافیای انسانی و جریان تاریخ کشور شدیداً تأثیر گذاشته است. میزان بارندگی سالانه و توزیع آن در سال کشاورزی و نوع بادها عواملی هستند که زندگی روستایی بدانها وابسته است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/559). آب و هوای الجزایر به طور کلی مدیترانه‌ای است (با تابستان خشک) که بر حسب مناطق مختلف تفاوت می‌کند (*لاروس بزرگ*، ذیل الجزیره). بارندگی از غرب به شرق بیشتر می‌شود، اما از شمال به جنوب کاهش می‌یابد. بیشترین بارش در مناطق کوهستانی شرقی است که مستقیماً در معرض بادهایی قرار دارد که از مدیترانه به سمت خشکی می‌وزد. در شرق نصف‌النهار شِرشِل، بارندگی سالانه گاه از هزار میلی‌متر هم تجاوز می‌کند، اما در سمت باختری آن بارندگی کافی نیست (*بریتانیکا*، همانجا). از رشتهٔ تل به جنوب بارندگی به شدت کاهش می‌یابد. در اینجا تودهٔ اوراس و بخشی از جبل عَمور را باید استثنا کرد. منطقهٔ جنوب تل کلاً یک منطقهٔ استپی کم باران با پوشش گیاهی تنک است. اقلیم اینجا بری و در زمستانها همراه با یخبندان است. در جنوب اطلس صحرایی بارندگی از ۱۰۰ میلی‌متر هم کمتر و آب و هوا صحرایی است (همانجا). در قسمتهای درونی صحرا بارندگی از ۱۰ میلی‌متر هم کمتر است و زندگی در آن محدود به واحه‌هاست («خاورمیانه»، همانجا).

رشتهٔ اطلس تقریباً مرز دو منطقهٔ کشاورزی عمده است. در قسمت شمال کشاورزی عموماً دیمی است و از نظر اقتصادی مقرون به صرفه است. در این بخش جنگلهای زیبا و پوشش گیاهی گسترده وجود دارد. در قسمت جنوبی تولید غلات در شرایط استثنایی امکان‌پذیر است؛ جنگلی وجود ندارد، اما در عوض، فعالیت شبانی غالب است (*بریتانیکا*، همانجا).

فصل بارندگی از اکتبر تا آوریل/مهر تا فروردین (*لاروس بزرگ*، همانجا)، و منظم‌ترین دورهٔ آن از دسامبر تا مارس/آذر تا اسفند است. بارندگی غالباً سیل‌آساست و گاهی چند روز طول می‌کشد؛ در مواقع دیگر هوا خشک و گرم است. میزان بارندگی گاه از سالی به سالی به شدت متفاوت است و تا دو برابر کاهش و افزایش می‌یابد (*بریتانیکا*، همانجا).

متوسط دمای سالانه در منطقهٔ ساحل، اگرچه نسبتاً پایین است، اما بادهای صحرایی تابستانی معروف به «چِهلی» ــ که در مدت ۴۰ روز یا بیشتر در دشتهای مرتفع و حدود ۲۰ روز در نقاط ساحلی می‌وزد ــ دما را تا ۴۰° سانتی‌گراد بالا می‌برد و همهٔ گیاه و سبزی را پژمرده می‌کند («خاورمیانه»، 251). سرما در نوار جنوبی تل به نسبت دوری از دریا شدت می‌یابد و حداکثر به ۱۵°- می‌رسد (*بریتانیکا*، همانجا). دمای هوای صحرا با تغییرات شدید از ۳۲° تا ۵۵° در روز می‌رسد و گاه با بادهای گرم همراه است («خاورمیانه»، 252).

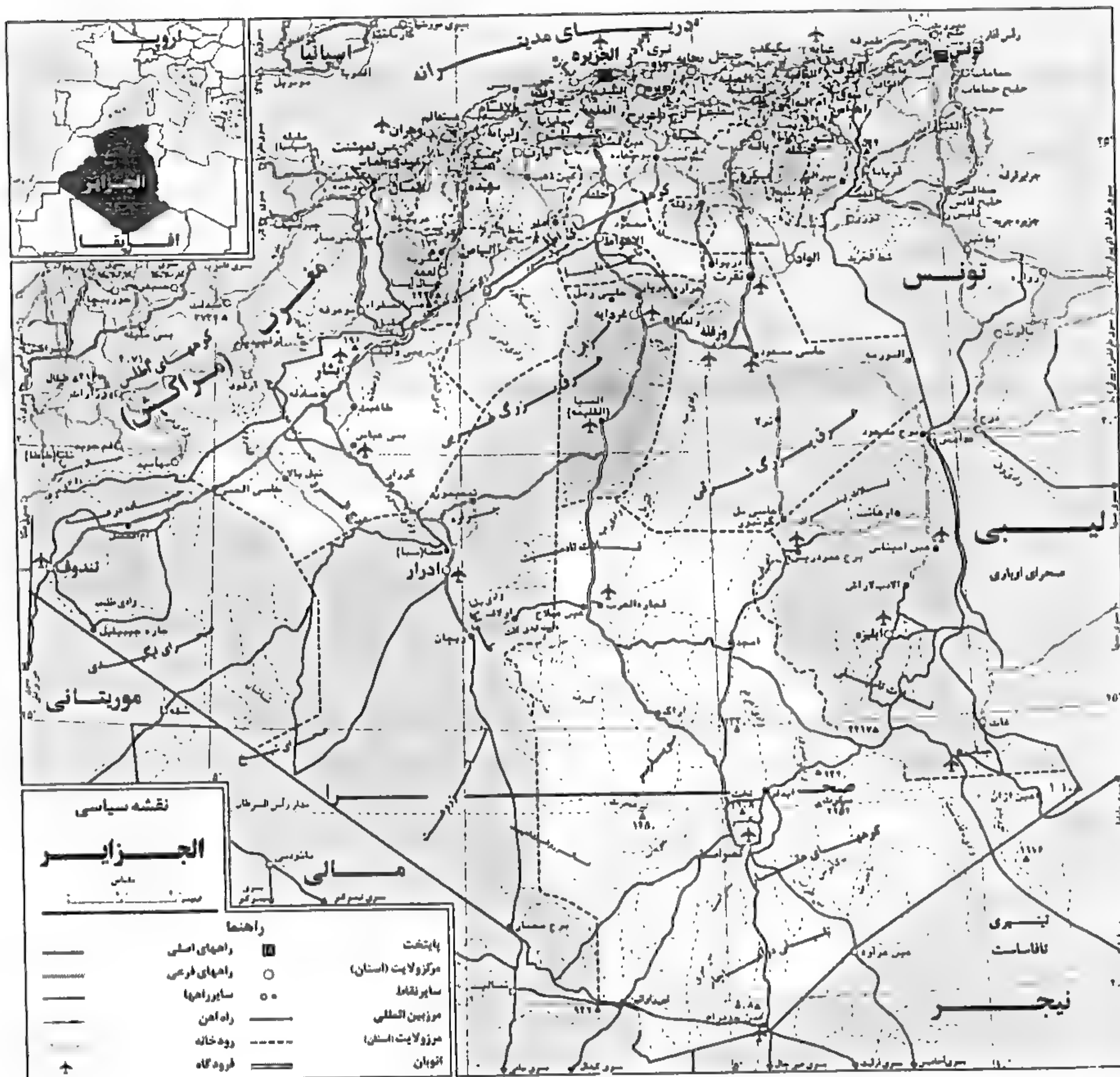
در حاشیهٔ جنوبی اطلسِ صحرایی، پوشش گیاهی بسیار اندک و غالباً محدود به مواقع پس از بارندگی است و اندکی بعد ناپدید می‌شود. نقاط دارای پوشش گیاهی بسیار پراکنده، و رستنیهای آن از گونه‌های مقاوم و تقریباً بی‌نیاز از آب است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/562). در مناطق ساحلی وهران، الجزیره و عنابه تولید صیفی‌جات تقدم دارد؛ اما در جلگه‌های داخلی کشتهای متنوعی صورت می‌گیرد. شیبهای تپه‌ها معمولاً پوشیده از باغهای میوه است و جلگه‌ها و دشتهای مرتفع به سبب رطوبت کافی برای تولید غلات مناسب‌ترند (همانجا).

۲. جغرافیای انسانی:

الف. مردم: نگاهی کلی به مردم این کشور تنوع و کثرتی را در عین وحدت نشان می‌دهد؛ تنوع و کثرتی که حاصل تعدد مناطق فرهنگی است که با وجود تنوع به صورت ظروفی به هم پیوسته‌اند. این تنوع با همان چهرهٔ ظاهری مناطق تل و صحرا، مناطق کوهستانی و جلگه‌ای و دشتها، با شیوهٔ زندگی کوچ‌نشینی و بوم‌نشینی و وضعیتهای میان آن دو مشخص می‌شود. این تنوع نه تنها از خود مردم، که از خانه‌های محل زندگی آنان نیز مشخص می‌شود. بربرها عنصر غالب مردم این سرزمین را تشکیل می‌دهند و عربها اقلیتی هستند که شدیداً بر بربرها تأثیر گذاشته‌اند، اما نمی‌توان یک خط مرزی میان این دو گروه رسم کرد. تنها عامل تمایز، گویشهای بربری و عربی است؛ اما بسیاری از بربرها به عربی سخن می‌گویند (همانجا).

در الجزایر نمی‌توان از برخورد تمدن اروپایی با تمدن مغربی در دورهٔ استعمار غافل بود (همانجا). مردم منطقهٔ «القبائل» با بیش از ۲ میلیون نفر بزرگ‌ترین گروه بربر زبان الجزایر را تشکیل می‌دهند (اسعدی، ۱۳۰/۱-۱۳۱).

ب. جمعیت: از آغاز سدهٔ ۲۰ تا اوایل دههٔ ۱۹۷۰م، جمعیت الجزایر بیش از دو برابر شده است و میزان رشد آن ۲/۶٪ تخمین زده می‌شود (*لاروس بزرگ*، همانجا). جمعیت الجزایر در سرشماری سال ۱۹۶۶م/ ۱۳۴۵ش حدود ۱۱٬۸۳۳٬۰۰۰ نفر (*بریتانیکا*، ماکرو، I/563)، و در ۱۹۹۸م/۱۳۷۷ش بیش از ۲۹ میلیون نفر بوده‌است. بیش



از نیمی از جمعیت آن کمتر از ۲۰ سال دارند. تقریباً هر ۳ سال یک میلیون نفر بر شمار جمعیت افزوده می‌شود. جمعیت جوان و رسم ازدواج اکثر دختران در پیش از ۲۰ سالگی از عوامل اصلی این رشد است (بریتانیکا، همانجا).

توزیع جمعیت در سراسر کشور بسیار متفاوت و بی‌تناسب است. بیشترین قسمت جمعیت در منطقهٔ تل متمرکز شده است، به قسمی که تراکم نسبی در اینجا به بیش از ۲۰۰ و حتیٰ گاه به ۴۰۰ و بیش از ۵۰۰ نفر هم می‌رسد (غروی، ۱۸۷؛ لاروس بزرگ، ذیل الجزایر[1])؛ در حالی که این تراکم در صحرا به ۰/۸٪ و در استان جنوبی تمنراست به زحمت به ۰/۱٪ می‌رسد («دائرة المعارف...[2]»، VII/484). مناطق قابل کشت و زرع جلگهٔ ساحلی با مساحتی در حدود ۳٪ کل کشور نزدیک به ۵۰٪ جمعیت را در خود جا داده است (اسعدی، ۱۲۷/۱-۱۲۸).

تناسب جمعیت شهری در سالهای پس از استقلال (۲۰ سپتامبر ۱۹۶۲م/۳۰ شهریور ۱۳۴۱ش) تدریجاً افزایش یافته، و از ۳۱٪ در ۱۹۶۱م به ۴۹٪ در ۱۹۸۷م رسیده است («دائرة المعارف»، همانجا).

از زمان جنگ جهانی اول که فرانسه جوانان الجزایری را در ارتش و کارخانه‌ها به کار گرفت، مهاجرت الجزایریها به فرانسه آغاز شد و در سالهای پیش از جنگ استقلال فزونی یافت (جوهری، ۲۳۷-۲۳۸).

---

1. Algérie 2. *Türkiye*...

ج. زبان: سخن از تقسیم مردم این سرزمین به عرب و بربر عملاً بیان غیردقیقی از واقعیت رواج دو زبان عربی و بربری در آنجاست. ۷۵٪ مردم عرب زبان، و ۲۵٪ بقیه بربری زبان هستند (حمیده، *دلیل*، ۱۵۹؛ قس: *بریتانیکا*، همانجا). گویش بربری بر حسب مناطق مختلف متفاوت است و یک زبان فرهنگی نیست. این زبان ادبیات مکتوب ندارد و نوشته نمی‌شود (EI^2, I/371).

زبان عربی از سدهٔ ۵ق/۱۱م به این سو انتشار یافته است. گویشهای عربی حضری (یکجانشینان) در شهرها، در قبایل خاوری و تراره[1] رایج است. در بقیهٔ جاها، گویشهای عربی بدوی متداول است که زبان بربری را از میدان به در کرده است (همان، I/371,374-379).

فرانسویها در دورهٔ استعمار در جهت هویت‌زدایی الجزایر، از جمله به حاکم کردن زبان خودشان به جای عربی کوشیدند («دائرة المعارف»، VII/490). پس از استقلال، زبان عربی به لحاظ انطباق با اسلام و ملیت‌گرایی در الجزایر موردتوجه قرار گرفت و زبان رسمی آن شناخته شد (اسعدی، ۱۳۱/۱). زبان فرانسه، گذشته از پشتوانهٔ دورهٔ استعمار، به عنوان زبان علمی و فرهنگی در میان گروههای دارای تحصیلات عالی رواج دارد («خاورمیانه»، 314).

د. دین، مذهب و اعتقادات: همهٔ جمعیت الجزایر (بجز حدود ۶۰ هزار مسیحی) مسلمان هستند (همانجا؛ «دائرة المعارف»، VII/484). از دهه‌های آخر قرن اول‌ق/۷م همهٔ بربرهای این سرزمین به دین اسلام درآمدند. اسلام دین رسمی الجزایر است و مسلمانان این کشور پیرو مذهب تسنن و عمدتاً مالکی و عدهٔ کمی نیز حنفی هستند. اباضیه بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی مسلمان در داخل جامعهٔ مسلمان الجزایر به شمار می‌روند و تقریباً تمام افراد قبیلهٔ بنی مزاب از اباضیان هستند و به عنوان پاک دینان صحرا از قواعد و نظامات اخلاقی به مراتب اکیدتر و شدیدتر از بقیهٔ مسلمانان متابعت می‌کنند (اسعدی، ۱۳۲/۱ـ۱۳۳).

مسیحیان الجزایر تقریباً همگی از منشأ غیرالجزایری هستند، جز معدودی از بربرها و به ویژه بربرهای منطقهٔ القبائل که با تغییر کیش به مسیحیت گرویده‌اند. در الجزایر یک حوزهٔ اسقفی کلیسای کاتولیک رم فعالیت دارد. شمار یهودیان الجزایر ــ که به هنگام استقلال به ۱۵۰ هزار نفر بالغ می‌شد ــ با مهاجرت از الجزایر به شدت کاهش یافته، به چند صد تن رسیده است (همو، ۱۳۳/۱). یک کلیسای پرتستان با ۱٬۵۰۰ پیرو در الجزیره قرار دارد («خاورمیانه»، 309).

احترام به اولیا یکی از مشخصه‌های مسلمانان مغرب و از جمله الجزایر است. این اولیا نام «مُرابِط» گرفته‌اند و «برکت» و تقدس آنان به اولادشان منتقل می‌شود. مدفن این اولیا زیارتگاه است. نفوذ مرابطها محلی و منطقه‌ای است. برخی از آنان نفوذ بیشتری یافته‌اند و تکیه‌ها و زاویه‌های آنان در مناطق وسیعی پراکنده‌اند (IA, III/143). نفوذ طریقتها و زاویه‌ها در مناطق روستایی و کوهستانی بیشتر از شهرهاست. این زاویه‌ها گذشته از ادارهٔ حیات دینی و روحی مردم، سابقاً مراکز آموزش مقدمات زبان عربی و فقه هم بودند.

برخی منتسبان طریقت مخصوصاً از اشغال فرانسویان به بعد، سودجویی را تا همکاری با اشغالگران و مقابله با اندیشه‌های اصلاحگران پیش بردند؛ از این‌رو، همهٔ اصلاح‌طلبان دورهٔ اشغال و مقاومت، و پیشاپیش همه عبدالحمید ابن بادیس، با طریقتها به مقابله برخاستند («دائرة المعارف»، VII/494-495). با اینهمه، فراموش نباید کرد که برخی از طریقتها در قرن ۱۳ق/۱۹م در مبارزه با اشغالگران نقش مهمی داشتند. امیر عبدالقادر خود رهبر یکی از آنها (قادریه) بود (جیلالی، ۳۰۵/۴). مهم‌ترین طریقتهای پر نفوذ الجزایر اینهاست: قادریه، درقاویه، تیجانیه، طیبیه، علویه، رحمانیه، عیسویه، عماریه، خنشلیه و سنوسیه («دائرة المعارف»، VII/495؛ IA، همانجا؛ کوک، ۱۰۴ـ۱۰۶؛ مورسی، 25).

۳. اقتصاد ملی:

الف. منابع کانی: الجزایر منابع طبیعی متنوعی دارد و از هنگام استقلال، درآمدهای ناشی از منابع کانی بر اقتصاد آن حکمفرما شده است. نفت و گاز طبیعی کشور مهم‌ترین کالای صادراتی آن به شمار می‌آید و نزدیک به ۹۰٪ درآمد ارزی دولت را تأمین می‌کند («خاورمیانه»، 280). کشف منابع عظیم نفت خام سبک فاقد گوگرد در صحرای الجزایر در میانهٔ دههٔ ۱۹۵۰م صورت گرفت و بهره‌برداری از آن از ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ش آغاز شد (همان، 285؛ *بریتانیکا*، ماکرو، I/563). تولید نفت خام الجزایر در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش اندکی بیش از ۳۵ میلیون تن بوده است («خاورمیانه»، 301). الجزایر در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش به عضویت سازمان کشورهای صادر کنندهٔ نفت (اُپک) درآمده است (روحانی، ۱۱۳). الجزایر دارای پالایشگاههای نفت در الحَراش، حاسی مسعود، آرزیو، البُرمه، سکیکده و بجایه است (اسعدی، ۱۸۴/۱). نفت صادراتی الجزایر از حوزه‌های استخراج به وسیلهٔ چند خط لوله به بنادر کشور در ساحل مدیترانه منتقل می‌شود (حمیده، *جغرافیة*، ۱۹۵، حاشیهٔ ۳؛ اسعدی، همانجا). ۷۲٪ نفت صادراتی الجزایر به کشورهای اروپای باختری و ۱۷٪ آن به آمریکای شمالی روانه می‌شود («خاورمیانه»، 286).

دولت الجزایر از ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش با ملی کردن همهٔ شرکتهای نفتی بیگانه در این کشور، ادارهٔ صنایع نفتی را خود به دست گرفت و شرکت دولتی سوناتراک[2] را بدین‌منظور تأسیس کرد (اسعدی، همانجا؛ «خاورمیانه»، 285). با وجود تسلط سوناتراک بر ۷۷٪ تولیدات نفتی الجزایر، از ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش شرکتهای نفتی کشورهای دیگر طبق قرارداد در الجزایر فعالیت می‌کنند (اسعدی، همانجا؛ «خاورمیانه»، 288).

منابع گاز طبیعی الجزایر نخستین‌بار در ۱۹۵۶م/۱۳۳۵ش در حاسی رَمِل کشف شد و پس از آن اکتشافهایی در حوزه‌های دیگر صورت گرفت (*بریتانیکا*، همانجا). حوزهٔ حاسی رمل در ۴۰۰ کیلومتری

1. Trara 2. Sonatrach

جنوب الجزیره از بزرگ‌ترین حوزه‌های گازی جهان شمرده می‌شود. گاز طبیعی مایع شده به وسیلهٔ خط لوله به منطقهٔ ساحلی برای مصرف داخلی منتقل، و از ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش به خارج هم صادر می‌شود («خاورمیانه»، 286). در بندرهای سکیکده و ارزیو تأسیسات مایع‌سازی گاز برپا شده است (*بریتانیکا*، همانجا). این کشور ذخایر ثابت شدهٔ هلیوم نیز به میزان ۶ میلیارد مترمکعب دارد («خاورمیانه»، 290).

الجزایر دارای منابع زیرزمینی غنی دیگر از آن جمله سنگ آهن با عیار بالاست (*بریتانیکا*، همانجا) که پس از نفت بزرگ‌ترین ثروت کشور به شمار می‌رود (حمیده، همان، ۱۹۹). در ۱۹۹۳م/ ۱۳۷۲ش استحصال سنگ آهن ۰۰۰‘۳۱۶‘۲ تن بوده است («خاور میانه»، 301). ذخایر بزرگ روی و سرب در العابد نزدیک تلمسان وجود دارد. معادن جیوه، قلع و مس در حال بهره‌برداری است (همانجاها). آثاری از وجود نیکل، کُبالت، کروم و اورانیوم یافت شده است و احتمال یافتن تنگستن، طلا، پلاتین و الماس نیز وجود دارد (*بریتانیکا*، ماکرو، I/564).

ذخایر فسفات با مرغوبیت نسبتاً پایین در جنوب تبسه در مرز تونس وجود دارد. سنگ فسفات بهره‌برداری شده در ۱۹۹۳م/ ۱۳۷۲ش به ۷۱۷ هزار تن رسید («خاورمیانه»، همانجا). نیمی از فسفات تولیدی الجزایر به خارج صادر می‌شود (حمیده، همانجا). در الجزایر ذخایر بزرگی از خاک چینی (کائولین)، مرمر و عقیق وجود دارد (*بریتانیکا*، همانجا). نمک و گچ هم در آنجا استخراج می‌شود («خاورمیانه»، همانجا).

ب ـ کشاورزی: کشاورزی هنوز بخش مهمی از اقتصاد الجزایر است که ۲۲٪ نیروی فعال کشور را در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش به خود اختصاص داده بود و ۱۲٪ تولید ناخالص ملی را تشکیل می‌داد. بیش از ۹۰٪ وسعت کشور را دشتهای بایر، کوهها و بیابان اشغال کرده است («همان»، 284).

بجز واحه‌ها و اراضی کشاورزی اندکی که در جنوب کشور واقع است، بخش کشاورزی الجزایر در واقع به نواحی شمالی آن محدود می‌شود (اسعدی، ۱۷۹/۱) که به پهنای ۱۰۰ تا ۲۰۰ کم در منطقهٔ ساحلی گسترده شده است. کل زمینهای قابل کشت الجزایر در حدود ۷/۶ میلیون هکتار است. نزدیک به ۴/۴ میلیون هکتار از اراضی هم پوشیده از جنگل است («خاورمیانه» همانجا). به علت کم آبی، حدود یک بیستم اراضی قابل کشت آبیاری می‌شود (اسعدی، ۱۷۹/۱ـ۱۸۰).

در پی کسب استقلال و ملی شدن منابع بزرگ کشور، زمینهای دولتی در ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش به ۲/۷ میلیون هکتار بالغ شد. زمینهایی هم بعداً مصادره و به صورت زمینهای دولتی به کمیته‌های کارگری سپرده شد. در ژوئیه ۱۹۷۱/تیر ۱۳۵۰، با اعلام برنامهٔ اصلاحات ارضی به وسیلهٔ رئیس‌جمهور وقت بومدین، زمینهای خصوصی بزرگ کشور میان خانوارهای روستایی بی‌زمین تقسیم شد که به صورت تعاونی اداره می‌شد. یک سال بعد، آمار جدیدی نشان می‌داد که یک چهارم زمینهای قابل کشت به ۵۰۰‘۱۶ مالک بزرگ، یعنی ۳٪ کل کشاورزان تعلق دارد. در ۱۹۷۳م/۱۳۵۲ش مرحلهٔ دوم اصلاحات ارضی آغاز شد و طی آن ۶۵۰ هزار هکتار زمین خصوصی میان ۶۰ هزار «فلاح» تقسیم شد. پس از فوت بومدین، آزادی بیشتری به بخش خصوصی برای تولید و فروش محصولات کشاورزی داده شد.

دولت شاذلی بن جدید با اعطای وام، تجهیزات و کمک، کشاورزان خرده‌پا را تقویت، و با افزایش سرمایه‌گذاری در زیر ساخت کشاورزی، به ویژه در احداث سدها، به کاهش نیاز کشور به واردات مواد غذایی اقدام کرد. در ۱۹۸۲م/۱۳۶۱ش دولت کنترل قیمتها را برداشت و کشاورزان توانستند محصول خود را مستقیماً به مصرف‌کنندگان بفروشند. در اواخر ۱۹۸۸م/پاییز ۱۳۶۷ش هزار مزرعهٔ دولتی به بخش خصوصی منتقل شده بود («خاورمیانه»، 284).

کمبود مواد غذایی در الجزایر و نیاز به واردات آن یکی از مشکلات مهم اقتصاد الجزایر است. در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش ۷۳٪ نیازهای غذایی کشور از داخل تأمین می‌شد؛ اما در ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش ۷۵٪ نیازهای غذایی از خارج وارد می‌شد. در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش الجزایر تنها ۲۵٪ غلهٔ مصرفی خود را تولید می‌کرد. در ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش بهای واردات خوراکی به ۶۷۰‘۲ میلیون دلار رسید (همانجا).

محصولات کشاورزی عمدهٔ الجزایر اینهاست: انگور، گندم و جو که در سطحی گسترده و برای مصارف داخلی تولید می‌شود. محصولات دیگر شامل ذرت، ارزن، چاودار، برنج، مرکبات، انجیر، خرما و توتون و تنباکوست (همانجا). بیش از ۸۵٪ کل اراضی زیر کشت به تولید غلات و عمدتاً گندم و جو اختصاص دارد. انگور، مرکبات، انواع سبزی و میوه و زیتون (روغنی) برای صادرات تولید می‌شود (اسعدی، ۱۸۰/۱). الجزایر پنجمین تولید کنندهٔ خرما در جهان با تولید نزدیک به ۲۶۵ هزار تن در سال (۱۹۹۴م) است که ۸۰٪ آن در داخل مصرف می‌شود («خاورمیانه»، 285,301).

در الجزایر گوسفند، بز و گاو پرورش داده می‌شود. در زمینهٔ تأمین گوشت سفید، در ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش الجزایر خودکفا شده است. نیمی از تخم مرغ مصرفی کشور از واردات تأمین می‌شود. بخش خصوصی ۹۰٪ گوشت را تهیه می‌کند (*بریتانیکا*، نیز «خاورمیانه»، همانجاها).

ج ـ انرژی: در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش ساخت نخستین مولّد (رئاکتور) هسته‌ای الجزایر آغاز شد. مسئولان الجزایری با تأکید بر اهداف صلح‌آمیز خود به آژانس بین‌المللی نیروی هسته‌ای اجازهٔ بازرسی داده‌اند. به هنگام افتتاح رئاکتور در دسامبر ۱۹۹۳/آذر ۱۳۷۲، دولت الجزایر اعلام کرد که پیمان عدم گسترش آزمایشهای هسته‌ای را امضا خواهد کرد («خاورمیانه»، 290).

د ـ صنعت: دولت الجزایر تا ۱۹۷۴م/۱۳۵۳ش همهٔ سرمایه‌گذاریهای خصوصی بیگانه را در کشور ملی اعلام کرد و این سیاست را اقدامی مثبت در جهت توسعهٔ اقتصادی دانست (اسعدی، ۱۸۲/۱ـ ۱۸۳). در

برنامه‌های توسعهٔ‌اقتصادی ۱۹۷۴ـ ۱۹۷۷م/۱۳۵۳ـ۱۳۵۶ش، ۱۹۸۰ـ ۱۹۸۴م/ ۱۳۵۹ـ ۱۳۶۳ش و ۱۹۸۵ـ۱۹۸۹م/ ۱۳۶۴ـ ۱۳۶۸ش به ترتیب ۴۳/۵٪، ۳۸٪ و ۳۲٪ سرمایه‌گذاریهای دولتی به بخش صنعت اختصاص یافت («خاورمیانه»، 292).

پیش از استقلال، بخش صنعت الجزایر عمدتاً محدود به صنایع غذایی، نساجی، سیگار و پوشاک بود. از ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش توجهی ویژه به صنایع سنگین شده است. مجتمع دولتی صنایع فولاد با تکمیل کارخانهٔ فولادسازی عنابه در میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰م با ظرفیت سالانهٔ ۱٬۲۰۰٬۰۰۰ تن ایجاد شد. در حدود یک دهم فولاد تولید شده برای مصرف داخلی قرار است برای تولید قطعات ماشین، تراکتور، تجهیزات کشاورزی، تریلر و خودرو به کار رود (*بریتانیکا*، ماکرو، I/566).

از ۱۹۹۲م/۱۳۷۱ش، به علت بسنده نبودن در آمد حاصل از نفت و گاز برای تأمین سرمایهٔ اصلی صنایع، خصوصی‌سازی (خودی یا بیگانه) چارهٔ اساسی تأمین سرمایه، بازار و فن‌آوری تلقی شده است. تنها استثنای این تصمیم برخی صنایع استراتژیک، مانند شرکت ملی فولاد[1]، شرکت ملی الکتریسیته و گاز[2] و شرکتهای بزرگ کشت و صنعت هستند. بنا به گزارش وزارت گسترش و نوسازی صنایع در ۱۹۹۶م/ ۱۳۷۵ش درگیری درونی ۴ ساله در کشور بازدهی صنعتی را ۱۰٪ کاهش داده است («خاورمیانه»، 293-292).

هـ. نیروی کار: براساس قانون کار الجزایر، در ۱۹۷۳م متوسط ساعت کار در هفته ۴۸ ساعت بود. براساس «طرح تأمین ملی» حق برخورداری از حقوق بیکاری، مستمری از کارافتادگی، تسهیلات و مزایای دورهٔ بارداری برای زنان کارگر و مستمری پس از فوت برای خانواده‌های کارگران در نظر گرفته شده است. پوشش بیمه تنها حقوق بگیران بخش خصوصی و عمومی را در برمی‌گیرد (اسعدی، ۱۸۵/۱).

و. بازرگانی خارجی: عاملی بسیار مؤثر در تجارت خارجی جدید الجزایر نفت و گاز طبیعی صادراتی آن کشور است. مواد صادراتی الجزایر را درگذشته محصولات کشاورزی، مرکبات و مقداری مواد معدنی، به ویژه سنگ آهن تشکیل می‌داد، اما با گسترش استخراج و صدور فرآورده‌های نفتی، وضعیتی کاملاً نوین پدید آمده است. در ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش صادرات این مواد ۹۴٪ ارزش کل صادرات الجزایر را به خود اختصاص می‌داد. مواد دیگر صادراتی الجزایر را سبزیها، توتون، پوست، چرم، خرما و فسفات تشکیل می‌داد. واردات الجزایر انواع مواد غذایی، فرآورده‌های شیمیایی و مواد دارویی، کالاهای صنعتی، تجهیزات کارخانه‌ای و حمل و نقل است («خاورمیانه»، 294). طرفهای بازرگانی الجزایر عمدتاً کشورهای اروپایی و ایالات متحدهٔ آمریکا هستند. در قسمت واردات الجزایر، جمهوری خلق چین و ترکیه هم سهم مناسبی احراز می‌کنند (همان، 304-303).

ز. حمل‌ونقل و ارتباطات: وسعت گستردهٔ کشور و طبیعت صحرایی آن، ایجاد شبکه‌های ارتباطی را پر هزینه و دشوار کرده است؛ چنانکه در اوایل دههٔ ۱۹۷۰م شبکهٔ راههای جاده‌ای کشور حدود ۸۲ هزار کمـ بود که ۱۸٬۵۰۰ کمـ آن جاده‌های اصلی درجهٔ یک و ۱۹ هزار کمـ آن جاده‌های فرعی درجهٔ ۲ بوده است (اسعدی، ۱۹۰/۱).

خط اصلی راه‌آهن الجزایر به صورت یک رشتهٔ سراسری از مرز مراکش تا مرز تونس به موازات ساحل مدیترانه کشیده شده است و شاخه‌های آن از شمال از بنادر عمده به سمت جنوب، از وهران به کراملِ، کِنادسه و مهدیه، از الجزیره به جلفه و از بندرهای سکیکده و عنابه به توغورت، خنشله و تبسه می‌پیوندد. خطوط آهن را شرکت ملی راههای آهن الجزایر اداره می‌کند (*بریتانیکا*، ماکرو، 568-I/567).

الجزایر با اینکه در داخل کشور از رودخانهٔ قابل کشتیرانی محروم است، اما دارای بندرهای متعددی در کنار مدیترانه است که ارتباطات خارجی یا میان بندری کشور را تا حدی تأمین می‌کنند. بندرهای اصلی الجزایر عبارتند از: الجزیره، عنابه (بونه) و وهران. بنادر کوچک‌تر دیگری هم چون بجایه، ارزیو، جیجل، مستغانم و سکیکده دارای اهمیت هستند. یک مجتمع بندری جدید در دِلیس (دِلِس) ساخته شده است. سازمان کشتیرانی دولتی با نام «شرکت ملی کشتیرانی» ارتباطات دریایی کشور را اداره می‌کند (اسعدی، ۱۸۹/۱).

ارتباط هوایی برای طبیعت کشور الجزایر وسیلهٔ بسیار مناسبی است. در دههٔ ۱۹۷۰م الجزایر ۱۸۶ فرودگاه داشت که 55 فرودگاه دارای باند آسفالت شده بود و ۲۲ باند پروازی از آنها بیش از ۲٬۵۰۰ متر طول داشت. بزرگ‌ترین فرودگاه بین‌المللی کشور با نام دارالبیضا یا هواری بومدین در شهر الجزیره قرار دارد (همو، ۱۹۰/۱).

جهانگردی یکی از منابع درآمد الجزایر به شمار می‌رود که تا اندازه‌ای کاستی پذیرفته است. کاهش روزافزون شمار جهانگردان احتمالاً معلول ناآرامی فزایندهٔ سیاسی و اجتماعی آن کشور است.

۴. بهداشت:

طبق برنامهٔ ملي اعلام شده، خدمات درمانی و مراقبتهای پزشکی برای همگان رایگان است. با آنکه برخی بیماریهای واگیردار خطرناک مانند آبله، طاعون و وبا تحت کنترل درآمده است، اما سطح بهداشت عمومی، جز در نواحی شهری، پایین است (همو، ۲۰۰/۱). سیاستهای بهداشتی در درجهٔ نخست مبتنی بر پیشگیری است. از برنامه‌های جدید در این زمینه طرح خدمت موقت فارغ‌التحصیلان رشته‌های علوم پزشکی در مؤسسات پزشکی دولتی است (*بریتانیکا*، ماکرو، 1/570).

در ۱۹۷۷م/۱۳۵۶ش برای هر ۱۰۰ هزار نفر، ۲۶۳ تخت بیمارستانی و ۱۹ پزشک وجود داشت. در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش مرگ و میر کودکان ۷۰/۸ در هر هزار تولد بود (حمیده، *دلیل*، ۱۶۱). هزینهٔ بهداشتی الجزایر در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش بیش از ۵٪ بودجهٔ ملی بود («خاورمیانه»، 302).

۵. مسائل فرهنگی:

1. Sider 2. Sonelgaz

الف ـ آموزش: تا پیش از قرن ۱۴ق/۲۰م، آموزش در روستاها در مکتبهای کوچک و زاویه‌ها، و در شهرها در مسجدها و مدرسه‌ها صورت می‌گرفت. در این آموزش، همراه با فراگیری قرآن کریم، مبانی معلومات مربوط به زبان عربی و بعضی مسائل فقهی آموخته می‌شد. این مراکز آموزشی از راه درآمدهای وقفی اداره می‌شدند و از آنها فقها و علمای بزرگی برخاسته‌اند. با اشغال فرانسویها، آموزش عربی دچار رکود گردید و آموزش فقه هم در برخی مناطق دور افتاده مانند القبائل و صحرا انجام می‌شد. در نیمهٔ قرن ۲۰م، بعضی سازمانهای سیاسی، مانند جمعیت علمای مسلمان و حزب خلق، با مدارسی که ایجاد کردند، به رغم شمار اندکشان و مقابلهٔ نیروهای اشغالگر با آنها، در آموزش عربی و حفظ شخصیت عربی ـ اسلامی الجزایر نقش بزرگی ایفا کردند. در ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ش، در ۴۳ مدرسهٔ موجود در الجزایر ۱۴٬۴۷۲ دانش‌آموز مشغول تحصیل بودند. آموزش که در دورهٔ اشغال به زبان فرانسه بود، پس از کسب استقلال الجزایر به صورت عربی ـ فرانسوی درآمد («دائرة المعارف»، VII/496).

در دورهٔ استعمار فرانسویها در الجزایر، مراکز آموزش عالی بر الگوی تعلیمات معمول در فرانسه برای اروپاییان ایجاد شد که مسلمانان هم می‌توانستند در آنجاها تحصیل کنند. آموزش ابتدایی مسلمانان مدتها مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت، اما از ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م به بعد توجهی بدان شد. تحصیل کودکان مسلمان بومی هم در مدرسه‌های ویژهٔ آنان و هم در مدرسه‌هایی که برای همهٔ ملتها دایر شده بود، ممکن می‌شد (EI[1], I/275).

پس از استقلال، آموزش ابتدایی در الجزایر همگانی و اجباری شد. با اینهمه، در میانهٔ دههٔ ۱۹۷۰م تنها ۶۹٪ کودکان واجب التعلیم در گروه سنی ۵ـ۱۴ ساله به مدرسه می‌رفتند. این نسبت برای گروه سنی ۱۵ـ۱۹ ساله ۱۱٪ بود. زبان تدریس در دو سالهٔ نخست ابتدایی عربی، در ۴ سالهٔ بعدی بخشی عربی و بخشی فرانسه، در دورهٔ متوسطه و بالاتر تماماً فرانسه بود. ۲۶٪ دانش‌آموزان دورهٔ متوسطه در رشتهٔ فنی و حرفه‌ای تحصیل می‌کردند (اسعدی، ۱۹۳/۱ـ۱۹۴). مدارس سنتی مذهبی موسوم به «کُتّاب» در نظام آموزشی نوین کشور ادغام شده‌اند (همو، ۱۹۴/۱).

مؤسسات اصلی آموزش عالی و دانشگاههای الجزایر اینهاست: دانشگاه الجزیره (تأسیس: ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م) و دو مجتمع آموزشی وابسته به آن، دانشگاههای وهران، عنابه و قسنطینه (همو، ۱۹۵/۱ـ۱۹۶). در مراکز بعضی از ولایات هم چند دانشگاه مرکزی (مرکز ولایتی) وجود دارد، مانند دانشگاههای تلمسان، تیزی اوزو، سطیف، باتنه و تاهِرْت (تیهرت) (همانجا).

ب ـ دانش و ادب: در دورهٔ پیش از اسلام در الجزایر آثاری ادبی که بیشتر آنها به زبان لاتین است، به رشتهٔ تحریر درآمد (نک: «دائرة المعارف»، VII/495). آثار مکتوب دورهٔ اسلامی بیشتر مربوط به علوم دینی، زبان عربی، شعر، جغرافیا و تاریخ است. از سدهٔ ۹ق/۱۵م آثار نوشته شده بیشتر تقلیدی، به شرح و حاشیه نوشتن و یادداشتهای تاریخی محدود شد.

ادبیات الجزایر در آغاز قرن ۲۰م از حیث شکل و محتوا نو شده، سطحش تعالی یافت و موضوعات آن متنوع شد. در تحقیق و نقد متون، ابن ابی شنب در تراجم احوال، ابوالقاسم حِفناوی؛ در شعر، محمد عید آل خلیفه، مُفدی زکریا و رمضان حَمّود؛ در خطابه و مقاله‌نویسی، ابن بادیس، محمد بشیر ابراهیمی، صادق دِندان، عمر بن قَدّور، سعید الظاهری، امین العمودی؛ در تاریخ، شیخ مبارک میلی، احمد توفیق مدنی، عبدالرحمان جیلالی؛ و در فقه، شیخ آطَفیش از چهره‌های معروف هستند (همان، 496-VII/495).

۶. سامان سیاسی:

الف ـ نهادهای سیاسی و قانونی: نخستین قانون اساسی الجزایر مستقل، در مراجعه به آراء عمومی در ۱۳ اکتبر ۱۹۶۳/۲۱ مهر ۱۳۴۲ش تأیید شد. براساس این قانون می‌بایست سیستم جمهوری سوسیالیستی تک حزبی در کشور برپا می‌شد (همان، VII/492). در دورهٔ حکمرانی بومدین، «منشور ملی» تدوین شد و در ژوئن ۱۹۷۶/خرداد ۱۳۵۵ش طی رفراندمی به تصویب رسید (اسعدی، ۱۵۸/۱). در این قانون حقوق اساسی شهروندان تضمین، و جبههٔ آزادی‌بخش به عنوان تنها حزب سیاسی ملت شناخته می‌شد. رئیس‌جمهور به عنوان رئیس قوهٔ مجریه، و با معرفی از سوی جبههٔ آزادی‌بخش به وسیلهٔ آراء عمومی مردم برای یک دورهٔ ۶ سالهٔ قابل تجدید برگزیده می‌شد. حق حاکمیت مردم توسط هیأت قانون‌گذاری ملی (مجلس ملی خلق) اعمال می‌شد (همو، ۱۶۱/۱ـ۱۶۵). در سالهای بعد اصلاحاتی در قانون اساسی به عمل آمد که در نوامبر ۱۹۸۹/آبان ۱۳۶۷ و فوریهٔ ۱۹۸۹/بهمن ۱۳۶۷ به تصویب عموم رسید («خاورمیانه»، 306-305).

ب ـ تقسیمات کشوری: الجزایر در ۱۹۷۷م/۱۳۵۶ش به ۳۱ ولایت و در ۱۹۸۷م/۱۳۶۶ش به ۴۸ ولایت تقسیم شد («خاورمیانه»، 300؛ نیز نک: جدول).

ج. اصول سیاست خارجی: بنابر نخستین قانون اساسی، الجزایر بخشی از مغرب عربی، جهان عرب و افریقاست و این ترتیب اولویت در سیاست خارجی کشور منعکس شده است. این کشور از بدو استقلال جزو برجسته‌ترین اعضای جنبش عدم تعهد بوده است (اسعدی، ۱۶۷/۱). الجزایر کمکهای مؤثری به نهضتهای آزادی‌بخش افریقایی مانند اریتره و چاد کرده است (همو، ۱۶۹/۱). الجزایر در زمان بومدین، در مناقشهٔ اعراب و اسرائیل به صورت یکی از کشورهای «جبههٔ امتناع» درآمد و به سازمان آزادی‌بخش فلسطین کمک کرد.

دولت ایران از همان آغاز استقلال الجزایر، آن کشور را به رسمیت شناخت. البته برقراری روابط رسمی سیاسی مدتی طول کشید. اختلافهای مرزی ایران و عراق در دورهٔ پیش از انقلاب اسلامی ایران با پا در میانی الجزایر به تفاهم‌نامهٔ مشترک ۱۵ اسفند ۱۳۵۳ش/۶ مارس ۱۹۷۵م الجزیره منتهی شد. در دورهٔ پس از پیروزی انقلاب اسلامی در

ایران، امکانات گسترش و تعمیق روابط دو کشور در زمینه‌های مختلف فراهم شد. اقدامات الجزایر در حل و فصل مسائل مربوط به گروگانهای آمریکایی در ایران، به عنوان رابط میان ایران و آمریکا، به انتشار بیانیهٔ الجزایر و آزادی گروگانها در یکم بهمن ۱۳۵۹ش/۲۱ ژانویهٔ ۱۹۸۱م انجامید. در مراحل نخست تهاجم عراق به ایران، الجزایر از موضع ایران دفاع کرد (همو، ۱۷۲/۱-۱۷۵).

تقسیمات کشوری الجزایر

ولایت	جمعیت	ولایت	جمعیت	ولایت	جمعیت	ولایت	جمعیت
آذرار	۲۱۶'۹۳۱	تلمسان	۷۰۷'۴۵۳	قسنطینه	۶۶۲'۳۳۰	تندوف	۱۶'۳۳۹
الاصنام (الشلیف)	۶۷۹'۷۱۷	تیارت	۵۷۴'۷۸۶	المدیه	۶۵۰'۶۲۳	تیسمسیلت	۲۲۷'۵۴۲
الاغواط	۲۱۵'۱۸۳	تیزی وزو	۹۳۱'۵۰۱	مستغانم	۵۰۴'۱۲۴	الواد	۳۷۹'۵۱۲
ام البواقی	۴۰۲'۶۸۳	الجزیره (الجزایر)	۱'۶۸۷'۵۷۹	مسیله	۶۰۵'۵۷۸	خنشله	۲۴۳'۷۳۳
باتنه	۷۵۷'۰۵۹	جلفه	۴۹۰'۲۴۰	مسکره (معسکر)	۵۶۲'۸۰۶	سوق اهراس	۲۹۸'۲۳۶
بجایه	۶۷۹'۶۶۹	جیجل	۴۷۱'۳۱۹	ورقله	۲۸۶'۶۹۶	تیپازه	۶۱۵'۱۴۰
بسکره	۴۲۹'۲۱۷	سطیف	۹۹۷'۴۸۲	وهران	۹۱۶'۶۷۸	المیله	۵۱۱'۰۴۷
بشار	۱۸۳'۸۹۶	سعیده	۲۳۵'۲۴۰	البیاض	۱۵۵'۴۹۴	عین دفله	۵۳۶'۲۰۵
البلیده	۷۰۴'۴۶۲	سکیکده	۶۱۹'۰۹۴	ایلّیزه	۱۹'۶۹۸	نعمه	۱۱۲'۸۵۸
بویره	۵۲۵'۴۶۰	سیدی بلعباس	۴۴۴'۰۴۷	برج بوعریرج	۴۲۹'۰۰۹	عین تموشنت	۲۷۱'۴۵۴
تمنراست	۹۴'۲۱۹	عنابه	۴۵۴'۹۵۱	بومردس	۶۴۶'۸۷۰	غردایه	۲۱۵'۹۵۵
تبسه	۴۰۹'۳۱۷	القالمه	۳۵۴'۳۲۹	الطرف	۲۷۶'۸۳۶	رلیزانه	۵۴۵'۰۶۱
				کل جمعیت	۲۲'۹۷۱'۵۵۸ نفر		

رئیس‌جمهور الجزایر به عنوان فرمانده کل نیروهای مسلح ریاست تشکیلات دفاعی کشور را برعهده دارد.

۷. تاریخ:

الف. پیش از اسلام: زیست انسان در الجزایر هم مانند دیگر جاهای مغرب به اعصار دور برمی‌گردد. تمدنهای پیش از تاریخ این منطقه از تمدنهای اروپایی متفاوت، و با تمدنهای افریقایی وابسته بوده است (لاروس بزرگ، ذیل الجزایر). آخرین دورهٔ پرباران منطقهٔ صحرا احتمالاً در هزارهٔ ۶ ق م در آغاز عصر نوسنگی اتفاق افتاد. از طریق هقّار-تبسه[1] و شاید از طریق صحرای غربی هم میان مدیترانه و افریقای سیاه ارتباط وجود داشت (*بریتانیکا*، ماکرو، XIII/145). دورهٔ دیرینه سنگیِ نخستینِ شمال افریقا (و از جمله الجزایر) را به سبب آثار مهم به دست آمده از آن دوره در قَفْصهٔ تونس دورهٔ کاپسی[2] (قفصی) نامیده‌اند (EWA, I/63). آثار به دست آمده در عین حَنِش در الجزایر محتملاً بازماندهٔ یکی از کهن‌ترین زندگیهای انسان در مغرب و از اجزاء تمدن کاپسی باید بوده باشد. سازندگان این فرهنگ شاید خود بومیان شمال افریقا و اجداد همان کسانی بوده‌اند که در دورهٔ تاریخی به تسمیهٔ یونانیها به لیبیایی مشهور شده‌اند. انتشار فرهنگ نوسنگی در مغرب در خلال هزاره‌های ۶ و ۵ ق م اتفاق افتاد و از دستاوردهای آن اهلی کردن دامها، انتقال از دوران شکار به خودکفایی با تولید مواد غذایی (دوران کشاورزی) و گسترش تدریجی فنون جدید زندگی بود. سنت نوسنگی کاپسی تا هزارهٔ ۱ ق م برقرار ماند (*بریتانیکا*، ماکرو، XIII/145-146).

ویژگیهای اجتماعی مغرب تا پیش از در آمدن فینیقیها در اواخر سدهٔ ۹ ق م شکل گرفته، و این ویژگیها عمدتاً معلول جغرافیای خاص منطقه بود: تکه تکه بودن، دشواری ارتباط میان مناطق مختلف، اندک بودن سطوح قابل کشت، قالب‌بندی اجتماعی در قبیله‌های بسته و عدم تمایل به وحدتی بزرگ‌تر، ساختار دموکراتیک جامعهٔ بربر و خصلت ستیزه‌جوی آن (کرنون، 60).

با گسترش مهاجرنشینها و بنگاههای بازرگانی فینیقی در سواحل شمالی افریقا و تاسیس و شکوفایی کارتاژ و انتشار تمدن و فرهنگ فینیقی در سرزمین بربرها، در اوایل هزارهٔ ۱ ق م، الجزایر هم مانند دیگر جاهای مغرب وارد دورهٔ تاریخی شد (*بریتانیکا*، همانجا). قسمت ساحلی الجزایر زیر سلطهٔ کارتاژیها درآمد (ژولین، 94 ,80 ,63). کارتاژیها برای استقرار سلطهٔ خود به سیاست استفاده از رقابتهای رؤسای قبایل نومیدیایی و شناسایی و تقویت رؤسای مطیع خود متوسل شدند. بعدها رومیها هم همین سیاست را در منطقه ادامه دادند (لاروس بزرگ، همانجا). سختگیریهای کارتاژیها با بومیان گاه آنان را به شورش وا می‌داشت (کرنون، 63).

به هنگام پیدایش قدرت رُم و رقابت آن با کارتاژ (قرن سوم ق م) از رودخانهٔ ملویه (مولویه) تا قلمرو فینیقیها، در قسمت داخلی مغرب یا نومیدیا، به دو پادشاهی بربر تقسیم می‌شد: ماسه سیل و ماسیل. قسنطینه حد شرقی دولت ماسه سیل و از شهرهای مهم آن به شمار می‌رفت. قلمرو دولت ماسیل محدودتر و در سمت خاوری

1. Hoggar-Tibesti
2. Capsian

قسنطینه واقع بود و از مرز شرقی آن در برابر پیشروی کارتاژیها به تدریج کاسته می‌شد. یکی از سران دولت ماسیل به نام ماسی نیسا در قرن ۲ ق م با همدستی رومیها قلمرو ماسه‌سیل را هم به اختیار خود درآورد و همهٔ سرزمینهای مورتانیا را از ملویه تا سیرنائیک به صورت یکپارچه متصرف شد. او از کشاورزان حمایت کرد و تمدن شهری و رسوم ادارهٔ شهری فینیقی را رواج داد. قسنطینه پایتخت امپراتوری بربر، زیبا و آباد شد. ماسی‌نیسا خود یونانی مآب شد و فرزندانش را به آداب یونانی تربیت کرد. آثار حکومت او تا قرن اول قم باقی ماند (ژولین، 99-95).

با سقوط کارتاژ (۱۴۷ قم) مستملکات این دولت تبدیل به یک ایالت رومی شد. می‌سیپْسا پسر ماسی‌نیسا و جوگورتا نوهٔ او، با اطاعت از رومیها راه او را ادامه دادند (همو، 117 ,113 ,112 ,106).

با پیروزی سزار (۴۶ قم) پادشاهی نومیدیا از میان برداشته شد. مدتی بعد رومیها مورتانیا را به دو قسمت مورتانیای طنجه (غرب ملویه) و مورتانیای سزاری (شرق ملویه) تقسیم کردند (همو، 127 ,122). مورتانیای سزاری تقریباً بر الجزایر امروزی منطبق می‌شد و منطقه‌ای ناآرام و شورش‌خیز بود. حاکم رومی ایالت در شهر سزاری (قیصریه) یا شِرْشِل می‌نشست (همو، 145). امپراتوری روم هرگز درصدد ادارهٔ مستقیم بومیان برنیامد و سازمانهای محلی در مسائل مالی و قضایی اختیارات وسیعی داشتند (همو، 147). از حاکمان بومی تحت‌الحمایه و تربیت شدهٔ رم در مورتانیای سزاری جوبای دوم بود که نزدیک به نیم سده (از ۲۵ قم تا ۲۳م) فرمانروایی کرد (کرنون، 69). در دورهٔ استیلای روم، دوگانگی میان شمال ثروتمند و جنوب فقیر در نومیدیای سزاری چشمگیر بود. دشتهای بلند و سرزمینهای جنوبی آنها از حیطهٔ نظارت رم بیرون بود و ناآرامی بربرهای این قسمت شهرهای رومی مآب شدهٔ شمالی را هم بر می‌آشفت (همو، 83-82).

استیلای روم تا قرن ۳م موجب گسترش مالکیتهای بزرگ رومی ـــ اعم از خصوصی و دولتی ـــ و فقر مردم بومی شد (همانجا). تبلیغ مسیحیت از طریق کارتاژ در اواخر سدهٔ ۲م به شهرهای نومیدیا کشیده شد (همو، 86). در قرن ۳م، شورشهای پی‌درپی حوزهٔ استیلای امپراتوری را محدودتر کرد. در سمت باختری خط مستغانم ـ باتنه تشکیلاتی رومی باقی نماند و بربرهای این منطقه خودسر شدند. پیروان مسیحیت در این مناطق افریقایی هم از ناحیهٔ گماشتگان رومی کشتار، شکنجه و آزار شدند. عدم پایداری اسقفهای مسیحی موجب اعتراض از ناحیهٔ برخی مؤمنان محلی مسیحیت و عامل شورش دُناتیسم[1] شد که از ۳۱۶م تا یک قرن دیگر ادامه یافت (همو، 88-87) و دناتیسم رنگ مسیحیت محلی و ملی بربری گرفت (همو، 89؛ لارویسی، 36). آوگوستینوس از قدیسان نامدار آیین کاتولیکی، در برابر دناتیسم موضع گرفت و به اتهام ارتداد، فتوا به قلع و قمع آنان داد. ۱۰۰ سال پس از آغاز این شورش، کلیسای کاتولیک خود را پیروز احساس می‌کرد، اما این پیروزی موقت و متزلزل بود؛ چون در ۴۲۹م واندالهای مسیحی آریانی مذهب از جبل طارق گذشته، با ادامهٔ راه ساحل به محاصرهٔ شهر هیپون (بونه=عنابه) مقر قدیس آوگوستینوس رسیدند.

واندالها با تسلط بر رم در ۴۵۵م به حیات امپراتوری روم غربی پایان دادند. بربرستان آزاد شد و همهٔ محرومان و سرکوب‌شدگان پیشین دست به انتقام گشودند. بسیاری از شهرهای آباد ویران شد و مدعیانِ قدرتِ بسیاری سربرآوردند. واندالها هم در برابر این بربرهای استقلال‌طلب قادر به پایداری نبودند (همو، 92-91).

در این هنگام بود که امپراتور روم شرقی، یوستی نیانوس (حک‍ ۵۲۷ـ۵۶۵م) در ۵۳۳م سردار خود بلیزاریوس را مأمور حمله به واندالها و تصرف شمال افریقا کرد. استیلای بیزانس هم مانند روم قدیم محدود به مناطق ساحلی شمالی بود و امپراتوران بیزانس در برابر شورشهای طوایف بربر ناگزیر از اتخاذ سیاست تدافعی شدند (همو، 94). رفتار حریصانهٔ مأموران بیزانس مردم بومی و حتیٰ کاتولیکها را از امپراتوری متنفر کرد و شورشهای بربرها در قرن ۶م ادامه یافت. در قرنهای ۶ و ۷م، بربرهای منطقهٔ وهران برای خود حکومتی مسیحی تأسیس کرده بودند که چندان شناخته نیست و به نام مملکت جِدار نامیده می‌شد و از ملویه تا اوراس گسترش داشت. در قسمت بیزانسی بربرستان دناتیسم فعال ماند و آن نشانهٔ ناخشنودی مردم از سیطرهٔ بیزانس و فساد روحانیت کاتولیک بود. در سدهٔ ۷م مبلغان مصری به ترویج آیین یعقوبی (مونوفیزیتی) در میان بربرها پرداختند. به این ترتیب، بربرستانِ ناراضی از استیلای بیزانس میان ۳ گرایش مسیحی (کاتولیکی، دناتی و یعقوبی) تجزیه شده بود (همو، 95-94). در این زمان طایفه‌هایی از بربر، مانند ساکنان کوهستان اوراس، به دین یهودی بودند (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۷/۶). عربهای مسلمان، در این هنگام پس از تصرف مصر به سوی بربرستان روی آوردند.

ب ـ دورهٔ اسلامی: نخستین حضور عربهای مسلمان در منطقهٔ میانی مغرب ظاهراً پس از ۵۰ق/۶۷۰م در زمان مأموریت ابوالمهاجر دینار به جای عُقْبة بن نافع در افریقیه بوده است (ابن عبدالحکم، ۱۹۲ به بعد؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۷/۶ـ ۱۰۹؛ فیصل، ۱۱۶ـ۱۲۴). عقبه در نوبت دوم امارت خود بر افریقیه، این منطقه را تا نهایت حدود مغرب اقصیٰ درنوردید و در بازگشت، در محل تَهوده با عده‌ای از همراهانش به دست دشمن کشته شد (ابن عبدالحکم، ۱۹۸ـ۱۹۹؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، همانجا؛ فیصل، ۱۲۵ـ۱۲۶). با وجود قدرت‌نمایی حسان ابن نعمان و کشته شدن ملکهٔ معروف اوراس و وارد شدن ۱۲ هزار رزمندهٔ بربر به خدمت نیروی نظامی مسلمانان (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۹/۶)، انقیاد کامل مغرب در زمان امارت موسی بن نُصَیر صورت گرفت که توانست پس از آن، نیروهایش را از طنجه به سوی اندلس رهسپار کند (همو، ۱۱۰/۶). به این ترتیب، تا پیش از پایان قرن نخست هجری، الجزایر به عنوان جزئی از مغرب بزرگ به تصرف

1. Donatism

مسلمانان درآمد و بربرهای آنجا به اسلام گرویدند (ابن عذاری، ۳۶/۱-۳۷). از بدو تصرف تا اواخر سدهٔ ۲ق/اوایل سدهٔ ۹م، الجزایر جزئی از قلمرو والیان افریقیه به مرکزیت قیروان شد و این والیان را خلیفگان اموی و پس از آنان عباسی تعیین می‌کردند (همو، ۴۵۸/۱-۴۵۹). جور و ستم والیان و عمال خلفا بربرها را به شورش وامی‌داشت. رهبران بربر حرکت ستم ستیزانهٔ خود را در قالب اعتقاد خارجی (خوارج) آغاز، و بربرها را بدان دعوت کردند. قیام خوارج صُفری مذهب از آن جمله است که پس از ۱۲۲ق/۷۴۰م (همو، ۵۱/۱، ۵۷، ۶۳-۶۴، ۶۶، ۸۰)، قیروان را تصرف، و قریش آنجا را قتل عام کردند. آنگاه گروه خوارج اباضی پیرو ابوالخطاب، صُفریها را از آنجا راندند (همو، ۸۱/۱-۸۲).

از سران خوارج اباضی، عبدالرحمان بن رستم ــ ایرانی تبار ــ پس از شکست نهضت در قیروان، در ۱۴۴ق/۷۶۱م به محل تاهرت (در الجزایر) گریخت و پس از بنای شهر در آن مقیم شد (همو، ۸۴/۱). او دولت اباضی رستمیان (۱۶۰-۲۹۶ق/۷۷۶-۹۰۹م) را در آنجا بنیاد نهاد که نخستین دولت مستقل از خلفا، در سرزمین الجزایر شمرده می‌شود (جیلالی، ۱۶۵/۱). تاهرت رستمیان به علت موقعیت مناسب اقتصادی و سیاسی آن رونق بسیار گرفت و به بغداد مغرب معروف شد (قلقشندی، ۱۱۱/۵). عقاید اباضی در بعضی نقاط الجزایر از همان روزگار بازمانده است (بازورث، ۴۹-۵۰). حدود این دولت همهٔ الجزایر کنونی را جز زاب در خاور و تلمسان در باختر در بر می‌گرفت (جیلالی، ۱۶۷/۱). این خوارج اباضی از فرقهٔ واصلیه (گروهی از معتزله) بودند و به دست ابوعبدالله شیعی، بنیان‌گذار دولت عُبیدی فاطمی برافتادند (ابوعبید، ۶۷-۶۸).

تقریباً همزمان با دولت رستمی تاهرت در سمت باختر و خاور آن، دو دولت تازه نفس دیگر پا به عرصهٔ وجود گذاشتند: ادریسیان علوی شیعی مذهب با مرکزیت فاس که تا ۳۰۹ق/۹۲۱م و استیلای سپاهیان فاطمی برقرار ماند (بازورث، ۴۵-۴۶)، و دیگری اغلبیان در افریقیه که دولتشان به دست نیروهای ابوعبدالله شیعی در ۲۹۶ق/۹۰۹م به پایان رسید (ابن عذاری، ۱۱۶/۱ به بعد، ۱۹۷، ۲۰۱). قسمت باختری الجزایر در غرب رودشلف و تلمسان در دست ادریسیان بود که روابط خوبی با رستمیان داشتند (جیلالی، ۱۸۳/۱). اغلبیان هم در بیشتر اوقات نیمهٔ شرقی الجزایر را تا سیطیف و بسکره در دست داشتند، اگرچه عبدالوهاب رستمی زمانی تا طرابلس هم راند (ابن عذاری، ۱۷۶/۱؛ ناصری، ۲۱۴). قلمرو رستمیان بیشتر به سوی صحرا امتداد داشت (کرنون، 119). رستمیها، در برابر اغلبیان هوادار بنی عباس، دست اتحاد و دوستی به سوی خلیفهٔ اموی اندلس در قرطبه دراز می‌کردند (لاروس بزرگ، ذیل الجزایر). به اهتمام امرای اغلبی و همکاری عالمانی چون اسد بن فرات و ابوسعید سحنون بن سعید، مذهب مالکی به جای مذهب حنفی در قلمرو اغلبیان رواج یافت و به علت هماهنگی آن با سرشت ساده و خشن بربرها، به صورت مذهب اکثر مسلمانان مغرب درآمد (ژولین، ۶۲/۲-۶۴).

عُبیدیان شیعی فاطمی که با تکیه بر نیروهای طوایف کتامهٔ ساکن میان قسنطینه، بجایه و اوراس (ابن عذاری، ۱۷۲/۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۴۸/۶) دولتی فراگیر در مغرب برپا کرده، مهدیه را در ساحل قیروان پایتخت خود ساخته بودند، به زودی با سرکشی طوایف بربر منطقهٔ کتامه روبه‌رو شدند (ابن عذاری، ۲۲۱/۱، ۲۲۹). اما به هر صورت، الجزایر تا مدتی دیگر در دست فاطمیان ماند. هنگامی که در ۳۵۸ق/۹۶۹م المعز ابوتمیم عبیدی مرکز حکومت فاطمی را به مصر منتقل می‌کرد، ابوالفتوح یوسف (بُلُگّین) بن زیری صَنهاجی را برای ادارهٔ امور همهٔ مغرب در افریقیه گماشت (همو، ۳۲۴/۱-۳۲۶؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۵۵/۶). بلگین در اوج قدرت خود، بر زَناته تاخت، اما به دستور خلیفهٔ فاطمی تا تلمسان پیش‌تر نرفت (همو، ۱۵۶/۶). به این ترتیب، الجزایر در محدودهٔ حکمرانی زیریها (بنی زیری) قرار گرفت (۳۶۱-۵۴۳ق/۹۷۲-۱۱۴۸م). در زمان حکمرانی بادیس نوهٔ بلگین، وسعت قلمرو و دشواری ادارهٔ آن، به ویژه با مخالفتهای زناته از یک سو و اختلافات درونی خانوادهٔ حاکم از سوی دیگر، موجب شد که قسمت باختری قلمرو زیری به دست حمّاد عموی بادیس بیفتد. دولت زیری دو قسمت شد که قسمت اصلی آن در قیروان ماند و قسمت جدید آن به نام دولت حمادی (بنی حماد) (۴۰۵-۵۴۷ق/۱۰۱۴-۱۱۵۲م) مرکز خود را در قلعهٔ ابی طویل یا قلعهٔ بنی حماد قرار داد (همو، ۱۵۷/۶-۱۵۸؛ بازورث، ۵۳-۵۴؛ عربی، ۱۱۹ به بعد).

با روی گردانی مُعز بن بادیس زیری (۴۰۶-۴۵۲ق/۱۰۱۵-۱۰۶۰م) از خلافت و تشیع فاطمی و روی آوردنش به تسنن و لعن و سب بنی عبید در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م و سپس خواندن خطبه به نام القائم عباسی در ۴ سال بعد (ابن عذاری، ۳۹۹/۱-۴۰۱، ۴۱۶؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۵۸/۶-۱۵۹)، مغرب گرفتار هجوم ویرانگر عربهای بدوی بنی هلال به قلمرو زیری و حمادی از قیروان تا تلمسان شد (ابن عذاری، ۴۱۷/۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۹/۶، ۱۵۹). زیریان به مهدیه، و بنی حماد به بجایه پناه جستند (عربی، ۱۳۴-۱۳۵؛ بازورث، ۵۴-۵۵). شکوفایی فرهنگی و رونق قلعهٔ ابی طویل جای خود را به بجایه یا ناصریه داد و از این زمان بنی حماد هم از اطاعت عبیدیان سرباز زده، به فرمان عباسیان درآمدند (عربی، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۸۹). در پی هلالیها، طوایف عرب بنی سُلَیم به مغرب روآوردند. بربرها به کوهستانهای خشک رانده شدند و کوچ‌نشینی بر کشاورزی غلبه یافت. تکامل اقتصادی و اجتماعی مغرب به شدت صدمه دید و به قهقرا رفت. زندگی شهری به بعضی نقاط ساحلی و چند نقطهٔ داخلی محدود شد. راهزنی دریایی رونق گرفت. نُرمانهای سیسیل به سواحل مغرب دست انداختند (لاروس بزرگ، ذیل الجزیره). مهدیهٔ زیریها در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م به تصرف نرمانها درآمد و بقایای دولت حمادی در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م به دست موحدان منقرض شدند (مونس، ۱۸۰؛ بازورث، ۵۳-۵۵؛ ناصری، ۲۸۵). طوایف بربر

کوچ‌نشین در همزیستی و ارتباط با عربهای بادیه‌نشین نورسیده به زبان عربی سخن گفتند، تا جایی که بعدها به عنوان عرب شناخته شدند. تمایز شهر و روستا و فاصلهٔ روزافزون آن دو خود یکی از موانع رشد عمومی بربرستان شد (کرنون، 159-158).

در دورهٔ حکمرانی مرابطون (۴۴۸-۵۴۱ق/۱۰۵۶-۱۱۴۶م)، به ویژه یوسف بن تاشفین، قسمت باختری الجزایر، از تلمسان تا تَنَس و وهران به دست این دولتِ دین‌گرای مالکیِ متعصبِ برخاسته از میان صنهاجهٔ صحرای غربی افتاد (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۸۶/۶).

با قیام موحدون در میان قبیلهٔ مَصامدهٔ بربرِ جبال دَرَن و تشکیل دولت موحدی بنی عبدالمؤمن (۵۲۴ - ۶۶۸ق/۱۱۳۰-۱۲۷۰م)، تحول دیگری در اوضاع سیاسی مغرب و الجزایر پدید آمد. عبدالمؤمن در فاصلهٔ سالهای ۵۴۶ تا ۵۵۵ق/۱۱۵۱ تا ۱۱۶۰م سراسر شمال مغرب اوسط و افریقیه را تا بجایه و مهدیه، و نیز قلعهٔ بنی حماد را از دست صنهاجه و نصارای سیسیل گرفت و امپراتوری بزرگی در سراسر مغرب برپا داشت که الجزایر در درون آن قرار گرفت (همو، ۲۳۵/۶-۲۳۸). از اوایل قرن ۷ق/۱۳م قلمرو پهناور موحدی تجزیه شد و قسمت شرقی آن به دست خاندان موحدی حفصی افتاد که از ۶۲۵ تا ۹۸۱ق/۱۲۲۸-۱۵۷۳م در افریقیه حکمرانی کردند (همو، ۲۷۵/۶-۲۷۸؛ مونس، ۱۸۱). در نیمهٔ دوم آن قرن، موحدان مراکش (بنی عبدالمؤمن) به دست بنی مرین زناتی برافتادند. حدود متصرفات مرینیها در زمان ابوالحسن علی اول (۷۳۲-۷۴۹ق/۱۳۳۲-۱۳۴۸م) تا مغرب اوسط و فراتر از آن تا افریقیه گسترده شد. اما اختلافات درونی خانوادهٔ فرمانروا و وزیرانش، دشمنی برخی سران قبایل عرب و پیکار با دو همسایهٔ مغربی، یعنی بنی عبدالواد در مغرب اوسط، و بنی حفص در افریقیه زمینهٔ ناتوانی و فروپاشی دولت مرینی را فراهم آورد (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۶۶/۷ به بعد؛ بازورث، ۵۹-۶۲؛ ناصری، ۳۴۷، ۳۶۹).

یَغْمُراسن بن زَیّان، رئیس طایفهٔ زناتی بنی عبدالواد، در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م تلمسان را تصرف، و تدریجاً مغرب اوسط را از حوزهٔ فرمانروایی موحدان بیرون کرد (همو، ۳۴۷).

بنی عبدالواد یا بنی زیان تا ۹۶۲ق/۱۵۵۵م بر تمام یا قسمتی از مغرب اوسط مسلط بودند و به دست ترکهای عثمانی برافتادند (مونس، ۱۸۳). تلمسان در دورهٔ حکمرانی طولانی یغمراسن (۶۳۳-۶۸۱ق/۱۲۳۶-۱۲۸۲م) رونق بسیار یافت و به صورت یکی از بازارهای بزرگ مغرب درآمد. مسجدها و کاخها در آن ساخته شد. باروی این شهر که به دستور وی بنا گردید، استوارترین باروهای مغرب شمرده می‌شد. ابوزکریا یحییٰ ابن خلدون (۷۳۴-۷۸۰ق/۱۳۳۴-۱۳۷۸م) که مدتی از عمر خود را در دستگاه حکمرانان بنی عبدالواد گذراند، تلمسان آن زمان را به خوبیِ هوا، فراوانی نعمت و رواج صنعت و تجارت ستوده، و از آنجا با عنوان معدن علمای اعلام و اولیای مشهور یاد می‌کند (۹۱/۱-۹۲؛ مونس، همانجا). ابوعبدالله محمد بن ابراهیم آبِلی از مشاهیر دانشمندان آنجا در سدهٔ ۸ق/۱۴م بوده است (جیلالی، ۱۶۷/۲-۱۶۸).

به این ترتیب، در این سده‌ها، الجزایر در همان حال که از سوی همسایگان بزرگی همچون حفصی (از خاور) و مرینی (از باختر) موردتعرض و تهدید بود، کلاً به ۳ قسمت نیز تقسیم می‌شد: دولت بجایه در الجزایر شرقی، دولت تلمسان در الجزایر غربی، و دولت بنی مَزْنی در الجزایر جنوب شرقی در بسکره و زاب (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۳۹۲/۶، ۳۹۶؛ جیلالی، ۳۲/۲). جز اینها، قدرتهای قبیله‌ای و محلی متعددی از زناته با طول عمرهای متفاوت در نواحی مختلف مغرب اوسط مدعی حکمرانی بوده‌اند (نک: ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۱/۷ به بعد). هر ۳ دولت حفصی، زیانی و مرینی با مسألهٔ عربها روبه‌رو شدند. این طوایف عرب منبع تأمین نیروی رزمی برای دولتهای بربر بودند، اما این جنگجویان در خیانت به اربابانشان آمادگی داشتند. این اربابان با هدایا، ازدواجها و اقطاعها همکاری عربها را می‌خریدند (کرنون، 159). چنین وضع آشفتهٔ سیاسی در الجزایر زمینه را برای نفوذ و تسلط بیگانگان آماده ساخت (جیلالی، ۷۹/۲).

در این دوران از یک سو روابط بازرگانی رسمی و مبتنی بر قرارداد میان اروپاییان و شهرهای ساحلی مغرب پررونق بود (جیلالی، ۷۴/۲) و از سوی دیگر تنافر بازمانده از جنگهای صلیبی و فشار اروپاییان بر مسلمانان اندلس و مهاجرتهای جمعی آنان به شهرهای شمال افریقا به ویژه الجزیره، تعرض متقابل مسیحیان و مسلمانان را در مدیترانه به یکدیگر به صورت راهزنی دریایی رواج داده بود (همو، ۶۱/۲-۶۳، ۷۴). شهر الجزایر از تجارت اسیران و فدیهٔ آنان ثروتمند شد (عسلی، *خیرالدین*...، ۷۳-۷۴، ۷۷). اسپانیا نیز پس از تحقق وحدت خود و از میان برداشتن آخرین پایگاه مسلمانان اندلس در غرناطه، به عنوان قدرت برتر منطقه به جست و جوی جای پایی در سواحل مغرب برآمد. اسپانیاییها در فاصلهٔ سالهای ۹۱۱-۹۱۸ق/ ۱۵۰۵-۱۵۱۲م در بندرهای مهم مغرب از سبته تا بجایه، از جمله در وهران، تلمسان، مستغانم، تدلس (دِلِس) و بونه (عنابه) پایگاههایی به دست آوردند و قلعهٔ واقع در بندرگاه الجزیره را گرفتند. آنان با تخریب منارهٔ دیده‌بانی مسلمانان در قلعه، در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م، قلعه‌ای به جای آن ساختند و نامش را پنیون[1] (البنیون) گذاشتند. والی حفصی الجزایر مقیم قسنطینه فرار کرد. در این هنگام ترکهای عثمانی در تونس غلبه یافتند و پادشاه حفصی آنجا حسن بن محمد از اسپانیاییها برای مقابله با ترکها مدد خواست (کرنون، 200؛ جیلالی، ۷۹/۲، ۲۰۲-۲۰۳). به این ترتیب، الجزایر هم به عنوان جزئی از مدیترانه آوردگاه رقابت امپراتوری مسلمان تازه‌نفس عثمانی و قدرتهای اروپایی و به ویژه اسپانیا شد.

ج. دورهٔ استیلای ترکهای عثمانی: مردم الجزیره در برابر استیلای اسپانیاییها از دو برادر ترک، اُروج و خیرالدین (خضر)، از رئیسان گروههای راهزن دریایی در بنادر تونس کمک خواستند (سرهنگ، ۱۲۹). اروج موفق شد جیجل را در که ۱۲۰ کیلومتری غرب بجایه بود،

1. Peñon

از دست ونیزیها بگیرد. این دو برادر ــ که اروپاییها آنان را به سبب داشتن ریش حنایی بارباروسا لقب داده‌اند ــ برای نجات مسلمانان اندلس از دست اسپانیاییهای متعرض، به سواحل آنجا رفتند و بسیاری از مهاجران آنجا را با خود به الجزایر آوردند (عسلی، همان، ۸۹ـ ۹۰). اروج هنگام تصرف جیجل نامه و هدایایی به سلطان سلیم عثمانی فرستاد و از وی یاری خواست. سلطان نیز پذیرفت. برادران ترک در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م الجزیره را گرفتند و اسپانیاییها را از شرشل هم راندند (همان، ۹۲ـ۹۴). المدیه و ملیانه هم به دست اروج افتاد، اما او در نزدیکی تلمسان کشته شد و برادرش خیرالدین جای او را گرفت و خود را مطیع سلطان عثمانی اعلام کرد. با این اظهار انقیاد دو هزار ینی چری و ۴ هزار داوطلب ترک به یاری او گسیل شدند. این گروه هستهٔ «اُجاق» عثمانی را در الجزایر تشکیل داد. خیرالدین از سلطان عنوان بیگلربیگی الجزایر یافت (کرنون، 200). او اجازه داشت به نام خود سکه بزند و این نشانهٔ استقلال الجزایر در درون امپراتوری عثمانی بود (عسلی، همان، ۱۰۸). در رمضان ۹۳۶/مهٔ ۱۵۳۰ قلعهٔ صخره (پنیون) به تصرف خیرالدین درآمد و او جزیره‌ها را به یکدیگر، و همه را به خشکی اتصال داد؛ لنگرگاه قدیمی را تکمیل، و باروی الجزیره را مستحکم کرد. جنگهای خیرالدین با شارلکَن و امیرالبحر او، آندره دُریا، شروع شد. او در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م با سمت فرماندهی کل نیروی دریایی عثمانی درگذشت و در استانبول مدفون شد و اسطورهٔ بابا خیرالدین در الجزایر جاودانه ماند (عسلی، *خیرالدین*، ۱۱۶ـ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷ـ ۱۲۸، ۱۵۰ـ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶). در پایان سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بیگلربیگی الجزایر مرزهای خود را که تا ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م حفظ شد، به دست آورد (IA, III/136)، جز آنکه وهران و مَرسی الکبیر در ۱۱۱۹ق/۱۷۰۸م از دست اسپانیا بازپس گرفته شد (سرهنگ، ۱۳۸).

حاکمیت ترک در الجزایر عمدتاً در مناطق شمالی اعمال می‌شد. در مناطق درونی‌تر و جنوبی‌تر، قبیله‌ها و اتحادیه‌های قبیله‌ای حالتی خودمختار داشتند و ترکها ناگزیر از تحمل همسایگی آنان بودند. ترکها، برای حفظ استیلای خود، از سیاست ایجاد نفاق در میان خانواده‌های اشراف و در میان رؤسای طوایف محلی استفاده می‌کردند. در حوزهٔ استیلای ترکها، طوایف دو گروه بودند: طایفه‌های تابع یا رعایا که ملزم به پرداخت خراج، عشور، زکات و رسوم دیوانی دیگر بودند؛ طوایف مَخزن که جز پرداختهای شرعی از هر تکلیف دیگر معاف، و در خدمت حکومت عثمانی منتظر اشاره‌ای بودند. تأثیر طایفه‌های مخزن در استمرار حاکمیت ترکها بیش از نیروهای ینی‌چری بود. با وجود این به علت سنگینی مالیاتها، قیامهایی پی‌در پی روی می‌داد و گاه به سختی سرکوب می‌شد. ادارهٔ مملکت و منافع حاصله از آن منحصراً ویژهٔ منسوبان اجاق (هستهٔ نظامی ترک در الجزایر) بود و عدهٔ آن هیچ‌گاه از ۱۵ هزار نفر بیشتر نبود. گستاخیها و انحرافهای سران اجاق، گاه برای خود حکومت هم خطرناک می‌شد. در دورهٔ استیلای عثمانیها، راهزنی دریایی در الجزایر فزونی بسیار گرفت (IA, III/136-137).

دورهٔ حکومت ترکها در الجزایر تا استیلای فرانسه بر آنجا به ۴ دوره قابل تقسیم است: دورهٔ بیگلربیگیها که مستقیماً در برابر سلطان مسئول بودند و تا ۹۹۵ق/۱۵۸۷م طول کشید. از آن پس دورهٔ پاشاها که برای ۳ سال منصوب می‌شدند و این دوره تا ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م ادامه یافت (اسعدی، ۱۳۶/۱). در پایان دورهٔ اخیر، در نتیجهٔ یک شورش، سران سپاه ینی چری یعنی آغاها به قدرت رسیدند و از پاشاها تنها نامی باقی ماند. دورهٔ آغاها که دورهٔ آشفتگی و رقابت ینی چریها و رئیسها (فرماندهان نیروی دریایی) بود، موجب آشوبهای خونینی شد. هیچ‌یک از آغاها به اجل طبیعی از دنیا نرفت. ۱۲ سال بعد، رئیسها قدرت را به دست گرفته، یک «دای» (عنوان فرمانداران عثمانی در الجزایر) تعیین کردند و ۳ جانشین بعدی او را هم همان رئیسها برگزیدند. اما بعداً اُجاق ینی چری موفق به اعادهٔ قدرت از دست رفتهٔ خود شد و حق تعیین دایها را از آن خود کرد. حق حاکمیت سلطان عثمانی منحصر به ارسال خلعت و فرمان انتصاب برای دایهای برگزیده شده بود. از ۱۰۸۲ق تا ۱۲۴۶ق/۱۶۷۱ تا ۱۸۳۰م، ۲۸ دای در الجزایر حکمرانی کردند که ۱۴ تن از آنان به قتل رسیدند (IA, III/137-138).

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م که نیروی دریایی انگلستان در مدیترانه بر نیروی فرانسه برتری یافت، انگلیسیها در کنگرهٔ وین (۱۸۱۵م) خواستار تصویب منع راهزنی دریایی شدند، اما چون دای الجزایر از پذیرفتن آن امتناع کرد، ناوگان انگلیسی در ۱۸۱۶م همراه با ناوگان هلند به الجزایر حمله برد. دای ناچار به امضای معاهده با انگلستان و هلند تن در داد و قبول کرد که اسرای مسیحی را آزاد، و غرامت جنگی پرداخت کند. موقعیت ضعیف الجزایر و گرفتاریهای بین‌المللی عثمانی، فرانسه را به طمع تصرف الجزایر انداخت («دائرة المعارف»، VII/488).

د. دورهٔ استیلای فرانسه: ظاهراً انگیزهٔ فرانسه در حمله به الجزایر خشمگین شدن دای حسین از مسامحهٔ دولت فرانسه در پرداخت بدهی دیون ۳۰ سالهٔ دو بازرگان یهودی الجزایری و زدن ضربهٔ بادبزنی به صورت کنسول فرانسه به نام دوال[1] در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م بود (ابن عبدالقادر، ۱۲۸). عدم عذرخواهی دای منجر به قطع روابط فرانسه با الجزایر، و اقدام فرانسه به محاصرهٔ دریایی ۳ سالهٔ الجزایر شد. در این هنگام باب عالی، گرفتار کشمکش با روسیه و یونان بود و امکان یاری به الجزایر را نداشت. از این‌رو پولینیاک[2]، نخست وزیر فرانسه که با یک بحران داخلی شدید روبه‌رو بود، برای کسب اعتبار و انصراف توجه عمومی به خارج، در ۲۲ ذیحجهٔ ۱۲۴۵ق/۱۴ ژوئن ۱۸۳۰م ناوگان بزرگی به فرماندهی ژنرال بورمن[3] با نیروی تازه نفس ۳۷ هزار نفری به الجزایر فرستاد. این نیرو در ۵ ژوئیهٔ ۱۸۳۰ شهر الجزیره را اشغال، و دای حسن قرارداد تسلیم الجزیره و قصبه (قلعهٔ شهر) را امضا کرد. فاتح فرانسوی بر احترام دین، مالکیت و کسب و کار و آزادی مردم تأکید کرد (آژرون، 9-8؛ «دائرة المعارف»، VII/486).

---

1. P. Deval 2. Polignac 3. Bourmont

نخستین کار فرانسویها تبلیغ بر محور سوءمدیریت ترکها و منزجر کردن مردم بومی از آنان و بیرون راندن ترکها از الجزایر بود (همانجا). اشغال همهٔ الجزایر به دست فرانسویها تا شکست نهایی امیر عبدالقادر و تسلیم او در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م به درازا کشید. دولت عثمانی به اعتراضی اکتفا کرد؛ بساط حکومت ۳۱۴ سالهٔ ترک در الجزایر برچیده شد و استعمار ۱۳۲ سالهٔ فرانسه در آنجا آغاز گردید. با وجود تفاوت زمانی آشکار این دو دورهٔ استیلای خارجی در الجزایر، تأثیر اندک دورهٔ استیلای ترکان عثمانی با شدت تأثیرات فرانسویها در دورهٔ اشغال این سرزمین قابل سنجش نیست (کرنون، 246-245). علت این تفاوت را، نویسندگان ترک در نظام مدیریت عادلانه‌تر و احترام‌آمیزتر ترکها دربارهٔ حقوق مردم و فرهنگ بومی دانسته‌اند (نک: همانجا).

در سالهای نخست پس از استیلای فرانسه حرکت عبدالقادر در الجزایر باختری تکوین یافت و جنبش مقاومت احمدبیک در بیگلربیگی قسنطینه شکل گرفت و تا تصرف این شهر در شعبان ۱۲۵۳/نوامبر ۱۸۳۷ ادامه یافت (همو، 248-247). حرکت امیر عبدالقادر، پیشوای طریقهٔ قادریه، با پذیرش رهبری او از سوی طوایف اطراف معسکر (مسکره) در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م با نشیب و فرازهایی تا ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م ادامه یافت (همو، 250-248). پس از تسلیم عبدالقادر، فرانسویها به قلع و قمع پرداخته، خرابیهای بسیار به بار آوردند.

مصائب طبیعی ۴ سالهٔ ۱۲۸۳ ق/۱۸۶۶ م به بعد نزدیک به ۲۲٪ جمعیت بومی را از بین برد و مشکلات اقتصادی موجب شورش سال ۱۸۷۱م شد. البته انگیزه‌های سیاسی ناشی از افول اعتبار فرانسه به دنبال شکست نظامی آن در برابر پروس، طرفداری بیش از حد مدیریت غیرنظامی جدید الجزایر از مهاجران اروپایی (کُلُنها) ــ به جای مدیریت نظامی سابق با دفترهای عربش که نسبت به نیازهای بومیها تفاهم بیشتری نشان می‌داد ــ و فرمان کرمیو[1] دایر بر فرانسوی تلقی شدن یهود الجزایر و فرستادن نظامیان مسلمان به فرانسه هم در ایجاد این شورش سهم مؤثری داشت (همو، 251-250). افزون بر این فرصت‌طلبی نزول خواران یهودی از گرسنگی و ورشکستگی مردم در سالهای ۱۸۶۸ و ۱۸۶۹م و اخذ سودهای ۴۰ تا ۱۰۰٪، اقدام کشیشان فرانسوی برای انتشار مسیحیت در الجزایر و برانداختن اسلام از آن دیار به پشتیبانی پاپ، همه از عوامل دیگر ناخشنودی مسلمانان بود (جیلالی، ۲۸۸/۴ـ۲۸۹؛ عـلی، محمد،... ۲۰۰ـ ۲۰۵). شورش باش‌آغا مقرانی و متحدش شیخ حدّاد از طریقت رحمانیه، در ۱۸۷۱م با خشونت فرونشانده شد. فرانسویها ۲۷ میلیون فرانک از مردم غرامت گرفتند؛ بیش از ۴۴۰ هزار هکتار از زمینهایشان را مصادره، و مهاجران اروپایی، به ویژه مهاجران آلزاس ـ لرنی را جایگزین مردم بومی در آنجا کردند. این آخرین جنبش مسلحانهٔ فراگیر در الجزایر تا قیام ۱۹۵۴م/ ۱۳۳۳ش بود.

مهاجرت گروهی اروپاییان به الجزایر از همان هنگام تصرف آغاز، و زمان به زمان تشدید شد. بهترین زمینهای بومیان مصادره گردید و از تعرض به زمینهای وقفی هم خودداری نشد (آژرون، 23-22). در ۱۸۴۷م فرانسویها با دست انداختن بر موقوفه‌ها مدارس را به تعطیلی کشاندند و جامعهٔ مسلمان در زیر حاکمیت فرانسه بسی بینواتر، بی‌سامان‌تر و ناآگاه‌تر از پیش شد (همو، 20-19). کلنها به رغم تصریح قانون اساسی جمهوری دوم فرانسه (۱۸۴۸م)، بومیها را شایستهٔ بهره‌مندی از حقوق انتخاباتی نمی‌دانستند و خواستار مقررات (رژیم) «استثنایی» برای بومیها بودند (همو، 25). این بینش و دوگانگی و تنافر ناشی از آن تا پایان دورهٔ استعمار الجزایر ماند و از انگیزه‌های شورش، قیام و جنگهای آزادی‌بخش شد.

پس از سرکوب قیام مقرانی و شیخ حداد جریان مهاجرت و مصادره باز هم شدت گرفت. از بدو تصرف تا ۱۸۷۱م، ۴۸۱ هزار هکتار اراضی به مهاجران واگذار شده بود. از تاریخ اخیر تا ۱۸۸۰م هم تقریباً به همان اندازه واگذار شد. جمعیت اروپایی الجزایر در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م ۱۹۵ هزار نفر بود و این عده شامل یهودیان الجزایری هم می‌شد (کرنون، 253-252). وسعت تاکستانهای اروپاییان در الجزایر از ۱۵ هزار هکتار در ۱۸۷۸م به ۱۶۷ هزار هکتار در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م رسید (همانجا؛ آژرون، 52) و کاهش تولید غلات موجب عدم تعادل در تغذیهٔ مسلمانان شد (کرنون، 317). در اواخر جنگ جهانی اول زمینهای متصرفی اروپاییان در الجزایر بـه ۲'۱۲۳'۲۸۸ هکتار مزروعی و ۱۵۹'۱۹۴ هکتار جنگل می‌رسید (آژرون، 53).

در شهرهای اروپایی‌نشین الجزایر که مراکز اداری و اقتصادی بودند، مأموران و تاجران فرانسوی و دیگر اروپاییان ازدحام نمودند. شمار اروپاییان غیرفرانسوی غالباً بیشتر از فرانسویها بود. در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م کل جمعیت اروپایی الجزایر به ۵۷۸ هزار نفر می‌رسید. در ۱۸۷۲م، ۶۰٪ و در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش، ۷۱/۴٪ اروپاییان الجزایر در شهرها اقامت داشتند. به موجب قانون ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م همهٔ افراد ذکور اروپایی که با فرانسوی شدن مخالفت نداشتند، خود به خود به شهروندی فرانسوی درآمدند. در این هنگام بود که در مخیلهٔ برخی سیاست بازان و آشوبگران اروپایی الجزایر اندیشهٔ «الجزایر آزاد» با طنین ضدیهود شکل گرفت (همو، 56-54) و نوعی مفهوم «شخصیت الجزایری» در میان اروپاییان الجزایر پدید آمد. این اندیشه برای تمییز میان منافع این مهاجران با منافع کشور فرانسه (متروپل) بود، بی‌آنکه برای بومیان الجزایر حقی قائل باشد. با مردم بومی در وطن خودشان حتیٰ مانند بیگانگان هم رفتار نمی‌شد. بومیها نه در الجزایر رعیت شمرده می‌شدند و نه در فرانسه شهروند فرانسوی. حتیٰ الجزایریهای مسیحی شده هم همکیش و هموطن شناخته نمی‌شدند و آنان را «مسلمانان کاتولیک» می‌گفتند. از این‌رو، بسیاری از الجزایریها به خارج از وطن خود کوچیدند (جیلالی، ۲۹۴/۴ـ۲۹۵). اروپاییان الجزایر هرگاه با حکومت فرانسه مشکل داشتند، خود را الجزایری می‌خواندند و هر زمان که با

1. Crémieux

مسلمانان روبه‌رو می‌شدند، خود را فرانسوی می‌گفتند (آژرون، 87).

جنگ جهانی اول موجب تکان شدیدی در جامعهٔ الجزایر شد. حس ملیت، پس از جنگ، در محیط روشنفکری و اروپا دیدهٔ آن رشد یافت. مطبوعات، سازمانها و احزاب متشکل (کرنون، 339)، و برای دور کردن کابوس استعمار ستمگر یا تخفیف آن دست به کار شدند. آغازگر سرشناس این حرکت، امیر خالد نوهٔ امیر عبدالقادر بود که با تشکیل هیأت «اتحاد نمایندگان مسلمان» خواهان حقوق کامل سیاسی برای الجزایریها و الغای مالیات معروف به بومیانه[1]، متوقف ساختن مهاجرت بیگانگان به الجزایر و توجه به اصلاحات اجتماعی برای تحقق شعار مساوات شد. او روزنامهٔ *الاقدام* و جمعیت «برادری اسلامی» را ایجاد کرد، اما در ۱۹۲۳م/۱۳۰۲ش تبعید شد و سرانجام در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش در دمشق درگذشت (جیلالی، ۴/۳۳۷-۳۳۸).

در ۱۹۲۳م/۱۳۰۲ش حدود ۹۲ هزار نفر مهاجر الجزایری در فرانسه اقامت داشتند که بیشتر فلاحان خلع ید شدهٔ فقیر بودند (آژرون، 62). در ۱۹۲۷م/۱۳۰۶ش مصالی حاج، جنبش «ستارهٔ شمال افریقا» را در میان این کارگران در حوزهٔ پاریس ایجاد کرد (کرنون، 339) و در همان سال، سازمان مزبور در بروکسل کنگره‌ای با عنوان همایش ضدستم استعماری با شرکت نمایندگانی از آسیا، اروپا و آمریکا تشکیل داد که در برنامهٔ آن استقلال کامل الجزایر، خروج نیروهای فرانسه از آنجا، ایجاد مدارس عربی، تطبیق همهٔ قانونهای فرانسه بر الجزایر و ... اعلام شد. این نخستین‌بار بود که به استقلال کامل الجزایر تصریح می‌شد (جیلالی، ۴/۳۵۱). این سازمان در برابر اقدامهای دولت فرانسه برای انحلال آن با عنوانهای «حزب ملت الجزایر» با نشریهٔ *الامة* در ۱۹۳۳م/۱۳۱۲ش و «اتحاد ملی مسلمانان شمال افریقا» در ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش تجدید حیات یافت. در ۱۹۳۰م/۱۳۰۹ش ابن جلول «اتحاد نمایندگان مسلمان»، و سال بعد ابن بادیس «جمعیت علمای مسلمان الجزایر» را ایجاد کردند. ابن بادیس به جدایی کامل الجزایر از فرانسه از هر نظر تأکید داشت (همو، ۴/۳۵۰-۳۵۶). وی نخستین مدرسهٔ جدید را در الجزایر بنیاد نهاد (آژرون، 71) و پیشوای واقعی حرکت اصلاح دینی در الجزایر شد (سعد، ۴۷). حکومت فرانسه رهبران این سازمانها را به زندان انداخت و پیروزی جبههٔ ملی چپ لئون بلوم سوسیالیست در انتخابات ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش فرانسه هم امیدی در میان آزادی‌خواهان الجزایری برنینگیخت (جیلالی، ۴/۳۵۷، ۳۵۹).

با سقوط فرانسه در برابر آلمان در ۱۹۴۰م/۱۳۱۹ش الجزایر وابستهٔ حکومت ویشی شد. با برپایی فرانسهٔ آزادِ دوگل در بریتانیا، الجزایر پناهگاه مخالفان حکومت ویشی گردید. از نوامبر ۱۹۴۲/آبان ۱۳۲۱ نیروهای متفقین در الجزایر پیاده شدند. درخواستهای (بیانیهٔ) فرحات عباس وعده‌ای از نمایندگان الجزایر در دسامبر/آذر همان سال از حاکمان فرانسوی دایر بر شناختن حقوق مردم الجزایر مورد توافق حکومت فرانسه و متفقین قرار نگرفت (همو، ۴/۳۶۱-۳۶۳). وعده‌ها و امریه‌های بعدی دوگل دایر بر اعطای حقوق شهروندی کامل فرانسوی به سربازان و افسران الجزایری ارتش فرانسه (همو، ۴/۳۶۵-۳۶۶) و برابری حقوق و تکالیف فرانسویها برای مسلمانان الجزایر ــ همان برنامهٔ همسان‌سازی[2] الجزایر با فرانسه ــ از سوی رهبران ملی‌گرای الجزایر (مصالی، ابراهیمی و عباس) رد شد و فرانسویهای الجزایر هم آن را نوعی «فروگذاری[3]» نسبت به حقوق فرانسویها تلقی کردند (آژرون، 93).

ناامیدی الجزایریها از ناحیهٔ دولتمردان فرانسه و سختیهای سالهای جنگ موجب سخت‌تر شدن مواضع الجزایریها شد و تبلیغات حزب خلق الجزایر مصالی در نظر مردم بر خواستهای معتدل‌تر فدرالی فرحات عباس برتری یافت. تظاهرات روز پایان جنگ (۸ مهٔ ۱۹۴۵م/ ۱۸ اردیبهشت ۱۳۲۴ش) در سطیف و قالمه به شورش مسلحانه تبدیل، و به قتل عام محدود اروپاییها منتهی شد که واکنش بی‌رحمانه و نامتناسب مهاجران و حکومت، چند هزار کشته و زخمی برجای نهاد (همو، 94-93). بی‌اعتنایی حکومت فرانسه به پیشنهادهای معتدل «اتحاد دموکراتیک بیانیهٔ الجزایر» ــ حزب جدید فرحات عباس ــ دایر بر استقلال کامل داخلی الجزایر، و وابستگی آن به فرانسه در امور خارجی و دفاع، و عدم استقبال از نمایندگان منتخب الجزایر در مجلس فرانسه در ۱۹۴۶م/۱۳۲۵ش موجب شد که فرحات عباس خطاب به فرانسویها چنین بگوید: «این آخرین بختیاری شماست و ما هم آخرین سد هستیم». ترتیبات مقرر دولت فرانسه برای الجزایر در سپتامبر ۱۹۴۷/ شهریور ۱۳۲۶ از سوی فرانسویهای الجزایر «موهن»، و از ناحیهٔ مسلمانها تجاوز به حقوقشان تلقی شد. کارکرد حاکمیت فرانسوی و سرسختیهای استعمارگران، مسلمانان الجزایر و حتیٰ رهبر میانه‌روی چون فرحات عباس را به این نتیجه رساند که راه احقاق حقوق مسلمانان جز با مسلسل گشوده نخواهد شد (همو، 98-95).

در این فضای بحرانی، جمعیت علما با شبکهٔ مدرسه‌هایش جوانان الجزایر را به مشرق عربی توجه می‌داد. حزب فرحات عباس که به علت ملایمتش وجههٔ عمومی خود را از دست داده بود، در محافل غرب‌گرا محبوبیت داشت. حرکت «پیروزی آزادیهای دموکراتیک» ــ حزب جدید مصالی حاج از اواخر سال ۱۹۴۶م/۱۳۲۵ش ــ توده‌های کارگر و کشاورز را به بیداری انقلابی سوق می‌داد و به یک حزب تمام عیار با تشکیلات کامل تبدیل شده بود. الجزایر در سازمان این حزب به ۵ ولایت، ۳۳ دایره و ۱۰۰ قسمت بخش‌بندی شده بود و یک «سازمان ویژه» داشت که از جملهٔ اعضای آن بن بلا، آیت احمد، بوضیاف و بوسوف (بویوسف) در تدارک قیامی مسلحانه بودند و با مصر نیز ارتباط داشتند. با تحولات درونی «پیروزی آزادیهای دموکراتیک»، کمیتهٔ مرکزی الجزیره‌ای آن خود یک حزب تشکیل داد و گرایش سومی هم با نام «کمیتهٔ انقلابی اتحاد و عمل» متشکل از «رهبران تاریخی» نه گانه ــ که تقریباً همگی اعضای «سازمان ویژه» بودند ــ پدید آمد. با

---

1. Indigénat 2. assimilation 3. abandon

انتشار خبر شکست فرانسویها در دین بین‌فو (در ویتنام)، «رهبران» تصمیم به تسریع در قیام گرفتند و یک ارتش مخفی کوچک با نام «ارتش آزادی‌بخش ملی» سازمان یافت. قرار آغاز قیام به نوامبر ۱۹۵۴م/۱۰ آبان ۱۳۳۳ش گذاشته شد (همو، 98).

هـ. جنگ استقلال: کمیتهٔ انقلابی در آن هنگام دست کم ۲ هزار چریک مسلح به تفنگهای شکاری یا خنجر در اختیار داشت. در شب قیام ۷۰ مورد خرابکاری به ویژه در اوراس و القبائل صورت گرفت. به قرارگاههای ژاندارمری، ساختمانهای مختلف دولتی و اتومبیلهای نظامی حمله شد. جبههٔ آزادی‌بخش ملی روز اول نوامبر با اعلان موجودیت خود از رادیو قاهره، بیانیه‌ای منتشر، و برنامهٔ کار خود را چنین اعلام کرد: استقلال ملی از راه تشکیل دولت الجزایر با حاکمیت دموکراتیک و در چهارچوب دین مبین اسلام.

بیانیهٔ مذکور راه گفت و گو با فرانسه را برای تحقق این اهداف مشخص می‌کرد. دولت فرانسه با زبان نخست وزیرش مندس فرانس و وزیر کشورش فرانسوا میتران اعلام کرد که جدایی الجزایر از فرانسه غیرقابل تصور است و میان دو طرف چاره‌ای جز جنگ نیست. فرانسه نیروهای سرکوبگر خود در الجزایر را افزایش داد. با اینهمه، در اوایل تابستان ۱۹۵۵م خرابکاری و کشتار افزون‌تر شد. در بهار این سال که کنفرانس آسیایی ـ افریقایی باندونگ در اندونزی تشکیل شد، نمایندگان جبههٔ الجزایر هم به آن دعوت شدند و کنفرانس مزبور فرانسه را برای به رسمیت شناختن استقلال سرتاسر مغرب در فشار گذاشت. در نشست ماه سپتامبر/ شهریور همان سال سازمان ملل متحد، مسألهٔ الجزایر در دستور کار قرار گرفت. در ۱۹۵۶م/۱۳۳۵ش، حاکمیت فرانسوی، خشونت در برابر استقلال خواهان را شدت بیشتری بخشید و مسلمانان هم به بیهودگی هر نوع مذاکره با دولت فرانسه یقین حاصل کردند. هر زمان نیروهای بیشتری به جبهه می‌پیوست. شمار افراد ارتش فرانسه در الجزایر هم در اواخر این سال به ۴۰۰ هزار نفر رسید. زندانها انباشته شد. فرانسویها هواپیمای حامل رهبران انقلاب الجزایر همچون بن بلا، آیت احمد و بوضیاف را ربوده، به فرانسه بردند و در پاسخ به اقدام مصر به ملی کردن کانال سوئز به آن کشور حمله کردند. اوضاع الجزیره بحرانی‌تر شد. در سال بعد، فرماندار فرانسوی، لاکوست و ژنرال ماسو در «جنگ الجزیره» شدت عمل و خشونت را به نهایت رساندند و تصورشان چنان بود که شورش را فرو خوابانده‌اند. اما مراکش و تونس که استقلالشان را در ۱۹۵۶م به دست آورده بودند، از استقلال مردم الجزایر دفاع کردند. تونس اردوگاه آمادگی چریکهای الجزایری شد. بمباران دهکدهٔ مرزی ساقیه سیدی یوسف تونس به وسیلهٔ هواپیماهای فرانسه در فوریهٔ ۱۹۵۸/بهمن ۱۳۳۶ هیجان بزرگی در دنیای عرب برانگیخت و تا حدی موجب بین‌المللی شدن بیشتر مسألهٔ الجزایر شد (کرنون، 366-362؛ همو، ۱۷۰ـ۱۷۲، ۲۵۴ـ۲۵۵).

نگرانی ملی‌گرایان فرانسوی در فرانسه و اروپاییانِ الجزایر از تحول اوضاع موجب تظاهرات خیابانی آنان از اواخر آوریل ۱۹۵۸/اوایل اردیبهشت ۱۳۳۷ و سقوط دولت جمهوری چهارم فرانسه شد. کمیتهٔ نجات ملی که به وسیلهٔ ارتش فرانسه درست شده بود، برقراری یک حکومت نجات ملی را در فرانسه اعلام داشت و ژنرال سالان، ژنرال دوگل را برای ریاست این دولت تعیین کرد. فرانسویها برای حصول آرامش تن در دادند. در الجزایر برای اروپاییان این توهم قوت یافت که سیاست ادغام الجزایر در فرانسه پیش خواهد رفت. اما ژنرال دوگل، با انتصاب رسمی و اختیارات تامی که از رئیس جمهور وقت و مجلس ملی داشت، نشان داد که تحت تأثیر یاغیان و سرهنگان الجزیره نیست. پیشنهاد آشتی بدون اشاره به سیاست ادغام از سوی دوگل، و قانون اساسیِ پیشنهادی او دایر بر سیاست اشتراک (مشارکت) فرانسه و الجزایر و پیشنهاد «صلح دلاوران» و مذاکره، هیچ کدام خشنودی جبههٔ آزادی‌بخش را فراهم نیاورد. دوگل سیاست دوگانه‌ای مبنی بر پاکسازی مخالفان از یک سو و اجرای برنامه‌های عمرانی وسیع در الجزایر را پیش گرفت و در سفری به الجزایر در سپتامبر ۱۹۵۹/شهریور ۱۳۳۸ اعلام کرد که پس از برقراری صلح، الجزایریها حق تعیین سرنوشت خواهند داشت. حکومت موقت جمهوری الجزایر آمادگی خود را برای مذاکره درمورد شرایط آتش‌بس، به شرط قبول وحدت ملی و تمامیت ارضی الجزایر به ضمیمهٔ صحرا اعلام داشت و نمایندگان خود را معرفی کرد. اروپاییانِ الجزایر که احساس می‌کردند به آنان خیانت شده، برای خود یک جبههٔ ملی فرانسوی درست کرده، با نیروهای دولتی فرانسه در الجزایر به مقابله برخاستند. ارتش دو تکه شد؛ اما با سخنرانی مجدد دوگل و سرزنشهای افکار عمومی فرانسه به خود بازآمد و «هفتهٔ سنگرهای» الجزیره پایان یافت (آژرون، 110-105). سرانجام با شواهد عملی حسن نیت و سفر دیگر دوگل به الجزایر و نزدیکی گفت و گوها، عده‌ای از سرداران بازنشستهٔ ارتش فرانسه قدرت را در الجزیره به دست گرفتند. وفاداری دیگر نیروها به دوگل، ژنرالهای شورشی را به اختفا و تجهیز «سازمان ارتش سری» با کمک نیروهای تروریست اروپایی وادار کرد. با اینهمه، مذاکرات در اویان[1] در ۱۸ مهٔ ۱۹۶۱م/۲۸ اردیبهشت ۱۳۴۰ش آغاز شد، اما به سختی پیش می‌رفت. مشکل اساسی، وضعیت اروپاییان الجزایر و مالکیت صحرا بود، صحرای بایری که به تازگی با کشف منابع گاز و نفت ارزش دیگری پیدا کرده بود. از این‌رو گفت و گوها بریده و متناوب شد. ارتش فرانسه مجبور به مبارزه در دو جبهه بود: با الجزایریهای بومی و با اروپاییان الجزایر. افکار عمومی خواهان صلح بود. سرانجام، دومین کنفرانس اویان در ۱۸ مارس ۱۹۶۲م/۲۷ اسفند ۱۳۴۰ش به امضای قرارداد و آتش‌بس منتهی شد (همو، 113-110؛ کرنون، 388-386).

قرارداد اویان حاکمیت الجزایر را بدون هیچ محدودیتی به رسمیت شناخت. قوهٔ اجرایی موقت الجزایر ــ که فرانسه تعیین می‌کرد ــ

1. Evian

مقدمات برگذاری مراجعه به آراء عمومی را دربارهٔ حاکمیت مستقل مردم الجزایر بر کشور خود باید فراهم می‌آورد. با تشدید عملیات ارتش سری و واکنش جبههٔ آزادی‌بخش ملی بیم آن می‌رفت که جنگ از سر گرفته شود.

فرانسویها در رفراندم ۸ آوریل ۱۹۶۲م/۱۹ فروردین ۱۳۴۱ش با ۹۰/۷٪ آراء موافق استقلال الجزایر را تأیید کردند. اروپاییهای الجزایر که قراردادهای اویان و قرارداد ارتش سری را با الجزایریها رد کرده بودند، با وحشت شدید به ترک الجزایر پرداختند، چنانکه بعضی مواد قرارداد اویان موضوعیت خود را از دست داد. در ۱۰ تیر/یکم ژوئیهٔ همان سال طی رفراندمی، الجزایریها با اندکی کمتر از ۶ میلیون رأی موافق در برابر اندکی بیش از ۱۶ هزار رأی مخالف استقلال الجزایر را تأیید کردند. الجزایر پس از ۱۳۲ سال حضور فرانسه، تبدیل به یک کشور عرب مستقل شد (آژرون، 114-113) و این سخن الجزایریان که در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م به فرانسویها گفته بودند، درست درآمد: «اینجا سرزمین عربهاست و شما در آن مهمانانی بیش نیستید، اگر هم مانند ترکها ۳۰۰ سال در اینجا بمانید، سرانجام وادار به ترک آن خواهید شد» (همو، 116).

و. الجزایر مستقل: به قدرت رسیدن جبههٔ آزادی‌بخش ملی تنشهای شدید درون حکومت جدید الجزایر را آشکار ساخت و این در حالی بود که دولت نوپای الجزایر با مسائل ناشی از ۸ سال جنگ استقلال و کوچ نزدیک به یک میلیون نفر اروپایی کارآمد از الجزایر روبه‌رو بود. صف‌بندی مدعیان قدرت، کشور را تا لبهٔ پرتگاه جنگ داخلی کشاند. سرانجام در ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش، بن بلا با برکنار کردن رقیبان و با در اختیار گرفتن دبیر کلی جبهه بر اقتدار خود افزود و پس از به تصویب رساندن قانون اساسی، در انتخابات شهریور/سپتامبر به ریاست جمهوری ۵ ساله انتخاب شد. منطقهٔ قبایل بربر زبان، کانون مخالفت با دولت مرکزی شد. مشاجرات مرزی با مراکش هم در اکتبر/مهر به برخورد علنی انجامید. در ۱۹۶۴م/۱۳۴۳ش بیشتر رهبران اصلی باقی‌ماندهٔ انقلاب الجزایر از صحنهٔ فعالیت سیاسی و اجتماعی حذف شدند. در اوایل سال ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش حکومت مشغول تدارک مقدمات برگذاری کنفرانس آسیایی ـ افریقایی بود و بن‌بلا به عنوان رهبر بلامنازع الجزایر و شخصیتی در ردیف بنیان‌گذاران این کنفرانس (مانند نهرو و ناصر) در ۱۹ ژوئن/۲۹ خرداد با یک کودتای نظامی آرام به رهبری وزیر دفاع وقت، سرهنگ هواری بومدین، از قدرت برکنار، و بازداشت شد («خاورمیانه»، 255).

پس از کودتا، قدرت عالی سیاسی در اختیار «شورای انقلاب» قرار گرفت که ریاست آن‌را بومدین برعهده داشت. در دورهٔ بومدین، جبههٔ آزادی‌بخش به صورت تنها حزب کشور تقویت شد. منشور ملی جدید در ژوئن ۱۹۷۶م/خرداد ۱۳۵۵ش با ۹۸/۵٪ آراء مثبت عمومی تصویب شد. در نوامبر/آبان همان سال اصول منشور به صورت قانون اساسی به تصویب آراء عمومی رسید و در انتخابات ماه بعد، بومدین با ۹۹٪ آراء موافق به ریاست بلامنازع جمهوری الجزایر برگزیده شد. مجلس ملی، پس از سالها تعطیلی، در فوریه/بهمن سال بعد احیا شد. در شرایطی که ظاهراً رژیم الجزایر به اوج ثبات و اقتدار رسیده بود، بومدین پس از نزدیک به دو ماه بیماری در ۲۷ دسامبر ۱۹۷۸م/۶ دی ۱۳۵۷ش درگذشت (همان، 257-255؛ اسعدی، ۱/۱۵۶-۱۵۸).

پس از بومدین، با حدود دو ماه فترت و تصدی ریاست جمهوری به وسیلهٔ رابح بیطاط، رئیس مجلس ملی، سرهنگ شاذلی بن جدید در فوریهٔ ۱۹۷۹/بهمن ۱۳۵۷ با ۹۴٪ آراء موافق به ریاست جمهوری انتخاب شد. بن جدید مانند رهبران پیشین چندان قدرت‌طلب نبود. با اصلاح قانون اساسی در دورهٔ او، مدت ریاست جمهوری به ۵ سال کاهش یافت و تعیین نخست‌وزیر الزامی شد. در سیاست خارجی تغییری روی نداد، اما در ترکیب گروه سیاسی رهبری کشور تحول چشمگیری حاصل شد («خاورمیانه»، 258؛ اسعدی، ۱/۱۵۸-۱۶۱). بن جدید در انتخابات ژانویهٔ ۱۹۸۴/دی ۱۳۶۲ با ۹۵/۴٪ آراء برای ۵ سال دیگر به ریاست جمهوری انتخاب شد و دست به تغییرات مهمی در مناصب حکومتی زد («خاورمیانه»، 262-261). در منشور ملی جدید مصوب رفراندم ژانویهٔ ۱۹۸۶/دی ۱۳۶۴ به بازسازی فضای سیاسی و اقتصادی توجه بیشتری شد. در رفراندم فوریهٔ ۱۹۸۹/اسفند ۱۳۶۷ قانون اساسی جدیدی به تصویب رسید.

در ۱۲ ژوئن ۱۹۹۰م/۲۲ خرداد ۱۳۶۹ش جبههٔ نجات اسلامی، به رهبری عباس مدنی، درانتخابات محلی با کسب ۵۵٪ آراء در برابر جبههٔ آزادی‌بخش با ۳۲٪ آراء اکثریت قاطعی به دست آورد. در این هنگام، شیخ عبدالله جبله حزب «نهضه» (جنبش رستاخیز اسلامی)، و شیخ محفوظ نحناح حزب اسلام‌گرای «حماس» را ایجاد کردند.

با آنکه بن جدید آمادگی خود را برای همکاری با یک دولت اسلام‌گرا اعلام داشت، اما عباس مدنی مخالفت خود را با مشارکت در قدرت با دیگری آشکار نمود و خواستار برگذاری انتخابات برای تعیین ریاست جمهوری شد. در ۴ ژانویهٔ ۱۹۹۲م/۱۴ دی ۱۳۷۰ش، با فرمان بن جدید مجلس ملی خلق منحل شد و خود وی هم در ۱۱ ژانویه، ۵ روز پیش از موعد برگذاری دور دوم انتخابات، ظاهراً بر اثر فشارهای شدید ارتش، «برای حفظ منافع کشور» از مقام خود کناره گرفت.

در مارس ۱۹۹۲/اسفند ۱۳۷۰ دولت انحلال جبههٔ نجات اسلامی را اعلام کرد. هیأت حاکم در گشودن باب گفت و گو با مخالفان اسلام‌گرا ناکام ماند و مخالفتها و درگیریهای مسلحانه همچنان ادامه یافت. سرانجام در ژانویهٔ ۱۹۹۴/دی ۱۳۷۲ ژنرال بازنشستهٔ ارتش، لیامین (الامین) زروال برای ۳ سال به عنوان رهبر کشور از سوی کمیتهٔ عالی امنیت تعیین شد. یک شورای موقت ملی ۱۸۰ نفره هم (به جای مجلس ملی) تعیین گردید. سرانجام پس از مدتها درگیری و خشونت شدید در ۱۹۹۹م/۱۳۷۸ش بوتفلیقه به سمت ریاست جمهوری الجزایر انتخاب شد.

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، *العبر*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن خلدون،

یحیی، بغیة الرواد، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزیره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عبدالقادر الجزایری، محمد، تحفة الزائر، به کوشش ممدوح حقی، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب فی اخبار المغرب، بیروت، ۱۹۵۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بازورث، کلیفورد ادموند، سلسله‌های اسلامی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جوهری، یُسریٰ، شمال افریقیة، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ جیلالی، عبدالرحمان، تاریخ الجزائر العام، بیروت، ۱۴۰۳م؛ حمیده، عبدالرحمان، جغرافیة الوطن العربی، بیروت/دمشق، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو و ساطع محلی، دلیل العالم، دمشق، ۱۹۸۸م؛ روحانی، فؤاد، تاریخ اوپک، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ژولین، شارل آندره، تاریخ افریقیا الشمالیة من الفتح الاسلامی الیٰ سنة ۱۸۳۰، ترجمهٔ محمد غزالی و بشیر ابن سلامه، تونس، ۱۹۸۳م؛ سرهنگ، اسماعیل، تاریخ دول المغرب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سعد، فهمی، حرکة عبدالحمید بن بادیس و دورها فی یقظة الجزائر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ شاملویی، حبیب‌الله، جغرافیای کامل جهان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عربی، اسماعیل، دولة بنی حماد، ملوک القلعة و بجایة، الجزیره، ۱۹۸۰م؛ عسلی، بسّام، خیرالدین بربروس (و الجهاد فی البحر) ۱۴۷۰-۱۵۴۷م، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، محمد المقرانی و ثورة ۱۸۷۱ الجزائریة، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ غروی، محمد، جغرافیای افریقا، کلیات طبیعی و انسانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فیصل، شکری، حرکة الفتح الاسلامی فی القرن الاول، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشیٰ، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کرنون، ماریان، تاریخ معصر افریقا (از جنگ جهانی دوم تا امروز)، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کرک، ژ.م.، مسلمانان افریقا، ترجمهٔ اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ محجوب، محمود و فرامرز یاوری، گیتاشناسی کشورها، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مونس، حسین، اطلس تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ناصری طاهری، عبدالله، مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال آفریقا، از آغاز تا ظهور عثمانیها، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Ageron, Ch. R., *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1964)*, Paris, 1964; *Britannica*, 1978; Cornevin, R. & M., *Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale*, Paris, 1964; EI[1]; EI[2]; EWA; *Grand Larousse;* IA; Julien, CH. A., *Histoire de l'Afrique du nord, Tunisie, Algérie, Maroc...*, Paris, 1964; Laroui, A., *The History of the Maghrib*, tr. R. Manheim, Princeton, 1977; *The Middle East and North Africa*, London, 1997; Morsy, M., *North Africa 1800-1900*, London, 1984; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1993.

یوسف رحیم‌لو

اَلْجَزیره، پایتخت جمهوری دموکراتیک خلق الجزایر. نام این شهر در عربی «الجزایر» است، اما برای متمایز شدن از نام کشور، در فارسی «الجزیره» نامیده می‌شود. الجزیره مرکز ولایت الجزایر و مهم‌ترین بندر کشور الجزایر است و طبق آمار سال ۱۹۸۷م با بیش از ۱٬۴۸۳٬۰۰۰ نفر جمعیت («خاورمیانه...[1]»، 251) در ساحل جنوبی دریای مدیترانه، در میانهٔ خط ساحلی کشور الجزایر قرار دارد.

نام‌گذاری: شهرالجزیره در جای شهر باستانی ایکوزیوم[2] (به معنای جزیره‌ها) در قرن ۴ق/۱۰م از سوی بنی مزغنّیٰ ساخته شد و به سبب وجود جزیره‌های متعدد در ساحل آن، با توجه به نام باستانی شهر، الجزایر (به صیغهٔ جمع) نامیده شد (جوهری، ۲۳۱). از دورهٔ استیلای برادران ترک باربا روسا، این نام تدریجاً بر همهٔ سرزمینهای تحت استیلای حاکمان ترک در منطقه، و کلاً بر مغرب میانی تعمیم یافت (حمیده، ۱۸۴؛ لاروس بزرگ، ذیل الجزیره[3]). امروزه این جزیره‌ها همه جز یکی یا خشکی پیوند یافته، یا درپی کارهای بندر و اسکله‌سازی نابود شده است (همانجا).

موقعیت: شهرالجزیره با ۳° طول شرقی و ۳۷° عرض شمالی («اطلس...[4]»، 118)، تقریباً در میانهٔ خط ساحلی کشور الجزایر بر کنار دریای مدیترانه قرار گرفته است و این موقعیت عامل نیرومندی در انتخاب آن به مرکزیت سیاسی کشور به شمار می‌آید؛ اگرچه برخی عوامل نامساعد دیگر، مانند فقدان زمینهای باز بزرگ، نبود لنگرگاه طبیعی و دشواری ارتباط با قسمت درونی کشور از امتیاز آن می‌کاهد. در حالی که بجایه از حیث عوامل طبیعی یاد شده دارای امتیاز بیشتری است، اما قرار گرفتن آن در درون سرزمین قبایل بربر مانع ایفای نقش میانجی در میان باخترِ عرب شده و خاورِ غالباً بربر می‌شود (حمیده، ۱۸۵).

شهر الجزیره با درازای باختری ـ خاوری بر شیب تپه‌های ساحلی چسبیده، و در انتهای شمالی جلگه دشت میتیجه قرار گرفته است و به وسیلهٔ پلهٔ المدیه با منطقهٔ «دشتهای بلند» ارتباط می‌یابد. در وضعیت سابقش شکافهای عمیق پشتهٔ بوزّریعه آن را از بادهای باختری نگاه می‌داشت، در حالی که جزیره‌های کوچک چندی سپر آن در برابر بادهای شمال خاوری بود (لاروس بزرگ، همانجا). موقعیت جغرافیایی شهر از قدیم به آن یک حالت پلکانی (آمفی تئاتر) داده (همانجا؛ سرهنگ، ۱۲۳) که با زیبایی طبیعی و اعتدال هوا، با گسترش در میان تپه‌ها و خلیج و با ترکیب رنگ سفید ساختمانها و آبی دریا چشم‌انداز بدیعی پدید آمده است (بریتانیکا، ماکرو، I/572).

تاریخ: بنای نخستین این شهر به دورهٔ گسترش فعالیتهای بازرگانی فنیقیها در شمال افریقا می‌پیوندد. فنیقیها در اینجا هم یکی از مهاجرنشینهای متعدد خود را ایجاد کردند که در داخل امپراتوری قرطاجنه (کارتاژ) قرار گرفت و آن را به نام ایکوزیوم نامیدند. پس از استیلای رومیها همان نام فنیقی بر آن محل باقی ماند. با اینکه در دورهٔ رومی این شهر زمانی با عنوان اسقف نشین اهمیت دینی یافت، اما هنوز از لحاظ بازرگانی و دریایی چندان رونقی نداشت. از سدهٔ ۵م دیگر خبری از ایکوزیوم نرسیده، و ظاهراً شهر به دست واندالها ویران شده است. وضع متروک و گمنام شهر تا پس از فتح اسلامی در سدهٔ ۱ق/۷م ادامه یافت. در مرحلهٔ پس از فتح هم تا نیمهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م همچنان ویرانه و متروک ماند (عربی، ۲۶۰-۲۶۱؛ «دائرة‌المعارف...[5]»، VII/479؛ لاروس بزرگ، ذیل الجزیره؛ IA, III/146).

این منطقه که به وسیلهٔ طایفهٔ بنی مزغنای منتسب به صنهاجه مسکون شده بود، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م به آبادی و اشتهار رسید و آن هنگامی بود که اسماعیل المنصور، خلیفهٔ عُبیدی (۳۳۴-۳۴۱ق/

1. *The Middle East...* 2. Icosium 3. Alger 4. *Oxford...* 5. *Türkiye...*

۹۴۶-۹۵۲م) ادارهٔ بلاد تاهَرت و شلب (شلف) را در ۳۳۵ق/۹۴۶م به زیری بن مَناد صنهاجی (د ۳۶۰ق/۹۷۱م)، و در ۳۴۹ق/۹۶۰م ادارهٔ شهر جدید التأسیس جزایر بنی مزغنهٔ و شهرهای ملیانه و المدیه را به پسر او یوسف بُلُگّین (د ۳۷۳ق/۹۸۳م) سپرد. در واقع، شهر جزایر بنی‌مزغنهٔ در دورهٔ زیریها از نوساخته، و احیا شد و به نام طایفهٔ بنی مزغنهٔ بلند آوازه گردید («دائرةالمعارف»، همانجا؛ ابن عبدالقادر، ۱۵/۱-۱۶). نام این جزیره‌ها در نوشته‌های تاریخی و جغرافیایی اسلامی به صورتهایی گوناگون آمده است (نک: ابن حوقل، ۷۷؛ اصطخری، ۴۱؛ ابن ابی زرع، ۲۶۴؛ ابوالفدا، ۱۲۵؛ مقدسی، ۱۸۴).

مؤلف *حدود العالم* در وصف الجزیره چنین گفته است: شهری است که آب دریا از ۳ کران وی برآید و به حوالی وی بربریانند بسیار (ص ۱۸۰). ابن حوقل دربارهٔ این شهر می‌گوید: دارای بازارهای بسیار، چشمه‌های آب شیرین در کنار دریا و بادیهٔ بزرگی با مردم بربر کوه‌نشین دامدار است. عسل، روغن و انجیر آن به جاهای دیگر برده می‌شود. جزیره‌ای که در برابر شهر در دریا به فاصلهٔ یک تیر پرتاب قرار دارد، پناهگاه مردم شهر در مواقع هجوم دشمن است (ص ۷۷- ۷۸). اصطخری آن را به آبادانی و پرنعمتی ستوده است (همانجا). ابوعبید بکری از لنگرگاه زمستانی و امن آن یاد کرده است (ص ۸۲). ادریسی آبادی، جمعیت بسیار، تجارت پرسود، بازارهای دایر، صنایع پررونق و پای‌بندی مردم آن را به عهد و پیمان یادآور شده است (۲۵۸/۱). ابن عبدالمنعم حمیری در وصف آن چنین آورده که شهری است خوب و کهن و دارای آثار باستانی، از جمله میدان بازی سنگفرش رنگارنگ، با تصویرهای جانوری. نیز بر حزم و علو همت مردم قبایل آن تصریح کرده است. به گفتهٔ او وسعت شهر تقریباً دو مرحله در دو مرحله و از اطراف کوهها بر آن محیط بوده است (ص ۱۶۳). ابوالفدا این شهر را تابع بجایه نوشته است (ص ۱۲۶). قلقشندی تلمسان را پایتخت مغرب میانی، و الجزیره را یکی از چند شهر آن گفته است (۱۵۱/۵).

تاریخ این شهر پیوستگی بسیار نزدیک با سرگذشت مغرب به طور عام و مغرب میانی به صورت خاص داشته است. در فاصلهٔ سده‌های ۵-۱۰ق/۱۱-۱۶م همهٔ مدعیان حاکمیت در منطقه این شهر را هم به تصرف یا اطاعت خود درآوردند؛ از آن جمله بودند: حمادیها، مرابطون، موحدون، بنی عبدالواد، بنی غانیه، مرینیها و حفصیها که حکومتهای مهمی تشکیل دادند («دائرةالمعارف»، VII/498؛ IA, III/146). در سدهٔ ۸ق/۱۴م قبیلهٔ عرب ثعالبهٔ میتیجه، صنهاجه را از الجزیره بیرون راند و خود در آنجا حاکم شد و این موقعیت را تا استیلای باربا‌روسا در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م حفظ کرد («دائرةالمعارف»، همانجا؛ وزان، ۵۶/۱). رویدادهای برههٔ پایانی سدهٔ ۹ق/۱۵م بندر الجزیره را به صحنهٔ حوادث سخت زمان کشاند و اهمیت آن را روشن ساخت. با سقوط آخرین بازماندهٔ دولتهای اسلامی در اندلس، یعنی غرناطه، به دست نیروهای اسپانیا در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م بسیاری از مسلمانان فراری از آنجا به الجزیره روی آوردند و استقرار این تازه واردان در شهر، جمعیت آن را ناگهان افزایش داد (لاروس بزرگ، ذیل الجزیره).

این شهر که از دیرباز با کسب موقعیت بازرگانی شایسته با همهٔ مدیترانه مربوط شده بود، اهمیتی سیاسی ـ نظامی پیدا کرد و مورد توجه و طمع نیروهای اروپایی مسیحی قرار گرفت. پادشاهان کاتولیک اروپایی که از قرنها پیش آرزوی حاکمیت بر شمال افریقا را داشتند، بر حرکتهای تهاجمی خود بر قلعه‌های ساحلی در اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م افزودند. فرمانده اسپانیایی دُن پدرو ناوارو شهرهای وهران (۹۱۵ق/۱۵۰۹م) و بجایه (۹۱۶ق/۱۵۱۰م) را گرفت و جزیرهٔ صخره‌ای کوچک و مهمی را در برابر شهر الجزیره تصرف، و آن را با نام پِنیون به صورت قلعه‌ای استوار درآورد. آنگاه با استقرار پادگانی اسپانیایی در آنجا به مراقبت شهر و آمد و رفت دریایی پرداخت. مردم شهر از آنجا که نمی‌توانستند با اسپانیاییها رویارویی کنند، ناگزیر سر اطاعت فرود آورده، طی قراردادی در ۹۱۶ق/۱۵۱۰م پذیرفتند که به پادشاه اسپانیا باج بپردازند؛ همهٔ اسیران مسیحی را آزاد کنند و بندرها را به روی دشمنان اسپانیا ببندند («دائرةالمعارف»، VII/486).

بعدها دریانوردان ترک در تدارک پایگاهی دیگر به تصرف جیجل در ۱۲۰ کیلومتری باختر بجایه روی آوردند. جیجل از حدود دو قرن و نیم پیش در دست ونیزیها بود. پس از کشاکشهایی ونیزیها از آندره دُریا، دریادار مشهور ایتالیایی تبار، خدمتگزار پادشاهان فرانسه و اسپانیا استمداد کردند، اما اُروج، یکی از دو برادر باربا‌روسا، موفق به تصرف بجایه شد و مردم به شهرشان بازگشتند (۹۲۰ق/۱۵۱۴م). این نخستین شهر اسلامی منطقه بود که از چنگ اروپاییها رهایی یافت. از همه جای مغرب دستهای استمداد به سوی این برادران دریانورد ترک دراز شد. آنان برای نجات مسلمانان فراری از اندلس هم از آنچه توانستند، دریغ نکردند. ارسال هدایایی از غنایم پیروزی در جیجل به سلطان سلیم عثمانی، موجب پیوند آیندهٔ شمال افریقا با امپراتوری عثمانی شد. سلطان عثمانی کشتی، نیرو، مهمات و ذخیره برای اروج فرستاد تا در تصرف بجایه به کار گیرد. در این هنگام بود که مردم جزایر بنی‌مزغنهٔ هیأتی نزد اروج در جیجل فرستادند و برای رهایی از دست اسپانیاییها از او یاری خواستند (عسلی، ۸۸-۹۳).

موقعیت شهر الجزیره در میانهٔ پایگاههای دریایی اسپانیا در شمال افریقا و به ویژه در مغرب میانی (وهران و مرسی الکبیر در غرب، و بجایه در شرق الجزیره) اهمیت نظامی آن را روشن می‌کرد. اروج رهسپار الجزیره شد. خود او به فرماندهی نیروی ترک و مردم قبایل از خشکی، و برادرش خیرالدین با کشتیهای مسلح و نفرات مشرقی از دریا فاتحانه وارد شهر شدند. در همان هنگام، اروج شَرْشَل را هم از دست اسپانیاییها به درآورد (۹۲۲ق/۱۵۱۶م). بزرگان الجزیره اروج را به عنوان امیرالجهاد شناختند. اروج درصدد کوبیدن قلعهٔ پنیون اسپانیاییها بود که حرکات مشکوک حاکم سابق شهر، سالم التومی، به علت ابراز رقابت با اروج، رئیس ترک را به قتل او واداشت. اروج استیلای خود را به همهٔ جلگه و دشت اطراف شهر الجزیره گسترش داد؛

پرچمهای سبز و زرد و قرمز خود را بر بالای باروها و قلعه‌های اطراف به اهتزاز درآورد و سکهٔ جدید با نوشتهٔ «ضرب فی الجزائر» زد (همو، ۹۳ـ۹۵).

اسپانیاییها که از این وضع خشمگین شده بودند، با نیروی پادگان پنیون و کمک امیران محلی رقیب بارباروساها، مانند سلطان تِنِس، یحییٰ پسر سالم التومی مقتول، بدخواهان دیگر، گروههای عرب غارتگر بنی‌سالم و با تحریکها و فتواهای خیمنث[1] کاردینال متعصب مشهور اسپانیایی، به هجوم تازه‌ای بر شهر الجزیره برخاستند؛ اما عدم همکاری نیروهای محلی با آنان به گرفتاری بزرگی برای اسپانیاییها انجامید و هوای نامساعد دریا هم با کوبیدن کشتیهای اسپانیایی به سنگهای باب‌الواد نیمی از آنها را نابود کرد. اسپانیاییها به زحمت توانستند با به جا گذاشتن ۳ هزار کشته و ۸۰۰ اسیر جان به در برند. مردم دشت میتیجه هم به اروج پیوستند و شهرهای بُلیده، ملیانه، المدیه و روستاهای اطرافشان با سرزمین کوهستانی القبائل به اطاعت رئیس ترک درآمدند. رئیسان فاتح که می‌دانستند اسپانیاییها این شکستهایشان را به راحتی فراموش نخواهند کرد، باروها و قلعه‌های استوار در شهر الجزیره ساختند و دفاع آن را تأمین کردند. اروج قلمرو به دست آمده در مغرب را دو قسمت کرد: قسمت خاوری را با مرکزیت دلس به برادرش خیرالدین واگذاشت و خود ادارهٔ قسمت غربی را با مرکزیت شهر الجزیره بر عهده گرفت (همو، ۹۶ـ۱۰۱) و شهر الجزیره مرکز بیگلر بیگی جدید التأسیس شد. کوششهای امپراتور مشهور اسپانیا شارل کَن در تصرف مجدد الجزیره به جایی نرسید («دائرةالمعارف»، همانجا). قلعهٔ صخره (پنیون) هم در رمضان ۹۳۶/ مهٔ ۱۵۳۰ به تصرف نیروهای خیرالدین درآمد. به دستور خیرالدین قلعهٔ پنیون را ویران، و با مصالح آن الجزیره را به خشکی متصل کردند. همهٔ جزیره‌ها را ــ که نزدیک به ۲۰ تا بود ــ به صورت یک پل قوسی شکل به یکدیگر پیوند دادند؛ چنانکه پناهگاهی از بادهای تند غربی برای کشتیهای لنگرگاه الجزیره شد (عسلی، ۱۱۶ـ۱۲۰). بنای باروی الجزیره به درازای حدود ۳ کم‍ ۸۵ سال طول کشید. این بارو ۵ دروازه و خانه‌های بسیاری را در درون شهر در بر می‌گرفت. دروازه‌ها عبارت بودند از باب‌الواد در شمال، باب عَزّون در جنوب (به سوی میتیجه)، باب البحریه یا باب‌الجزیره، باب الترسانه یا باب الصیادین و باب القصبه یا دروازه‌ای که به قلعهٔ (قصبهٔ) شهر در بلندترین نقطهٔ آن منتهی می‌شد. خیرالدین برج‌الفنار یا برج المناره را هم استوارتر کرد (همو، ۱۲۰، حاشیهٔ ۱؛ IA, III/149).

شهر الجزیره در دورهٔ حاکمیت ترکها (۹۲۲ـ۱۲۴۶ق/۱۵۱۶ـ۱۸۳۰م) به صورت یکی از مراکز شهری آباد و مهم منطقهٔ مغرب درآمد. این شهر در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م دارای ۹ دروازه، و از برکت وقفهای بزرگان ترک دارای شبکهٔ آبیاری درستی شده بود. آب چشمه‌های منطقهٔ ساحل را به شهر آورده، به صورت انشعابهایی در درون شهر تقسیم کرده بودند. برخی مدیران ترک آب انبارهایی در شهر احداث کردند. در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م ۱۰۰‘۱ آب انبار با ظرفیت متوسط هر کدام ۷۰ م۳ در شهر الجزیره وجود داشت. در این دوره بر اثر افزایش جمعیت، خانه‌های متراکم درون بارو به طرف ساحل گسترش یافت. مردم ثروتمند هم در تپه‌های اطراف برای خود قصرهای مجلل ساختند. دراواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م حدود ۱۲ هزار خانوار در شهر وجود داشت. در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در این شهر ۱۰ جامع بزرگ، دو کنیسه و دو کلیسا برقرار بود. حسان پاشا پسر خیرالدین برای آبیاری شهر بسیار کوشید؛ چشمه‌ها و آب انبارها، حمامها، بیمارستانها و اماکن زمستانی در آن ساخت. اما در زمانهای مختلف وقوع زمین لرزه‌ها و بیماریهای واگیردار مانع ترقی شهر شد. در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م جمعیت شهر به ۱۰۰ هزار نفر می‌رسید. در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م جمعیت شهر به حدود نصف آن کاهش یافت. ظاهراً در وبای سال ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م یک سوم جمعیت شهر نابود شد و از زلزلهٔ سال ۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م بیشتر مردم به اطراف کوچیدند («دائرةالمعارف»، VII/498). از ۵۰ هزار نفر جمعیت یاد شده حدود ۶ هزار نفر آن دورگهٔ ترکی ـ بومی معروف به کول (قول) اوغلی (به نقل برخی کُراوغلی)، ۳ هزار نفر ترک مشرقی، ۷ هزار یهودی و ۲ هزار برده (مملوک) و مسیحی و ۳۲ هزار مغربی (بومی عرب، بربر و اندلسی تبار) بودند. در پایان دورهٔ استیلای ترکها در ۱۸۳۰م جمعیت شهر به ۳۰ هزار نفر کاهش یافته بود که از آن جمله ۴ هزار ترک، ۱۸ هزار مغربی، ۲ هزار سیاه و بقیه یهودی بودند. تجارت شهر در دست یهودیها و مهاجران مسلمان اندلسی و اشتغال اصلی مردم بومی شهر دریا زنی بود (همانجا).

پیش از اشغال فرانسویها، نیروی دریایی انگلستان یک‌بار در ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م به عنوان اجرای تصمیمات کنگرهٔ وین دربارهٔ لغو بردگی، و باردیگر در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م به سبب اختلاف با حسین پاشا دایی، «دای» الجزایر به این شهر هجوم بردند؛ اما صدمهٔ بزرگی وارد نشد و الجزایریها به دفاع از خود برخاستند (IA, III/148).

اشغال الجزیره در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م به وسیلهٔ فرانسویها آغاز یک دورهٔ جدید در تاریخ این شهر شد. در ۴ ژوئیه/۱۳ تیر همان سال فرانسویها به فرماندهی بورمُن[2] شهر را گرفتند. پس از استقرار حاکمیت فرانسویها در این شهر عده‌ای از بومیان آنجا را ترک کردند و در برابر، اروپاییان از خارج بدان روی آوردند. شمار اروپاییهای شهر که در ۱۸۳۰م حدود ۶۰۰ نفر بود، در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵م به ۴۲ هزار نفر رسید. مرکز شهر با بازارها، جامعهای مهم و ساختمانهای اداری سبک ترکی بر اثر دگرگونیهای بزرگ کلاً از میان رفت و به جای آن ساختمانهای جدید نظامی و اداری به سبک اروپایی احداث شد. الجزیره که تبدیل به یک شهر نظامی شده بود، در اواخر سدهٔ ۱۹م به صورت مرکز استعمار درآمد («دائرةالمعارف»، همانجا؛ لاروس بزرگ، ذیل الجزیره).

جمعیت شهر در دورهٔ استعمار فرانسویان با رسیدن اروپاییان و

1. Jiménez 2. Bourmont

مهاجرت شهرستانیها بـه پایتخت افزایش یافت. جمعیت شهـر در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م ۱۶۲ هزار، در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش ۲۰۷ هزار و در ۱۹۳۶م/ ۱۳۱۵ش ۲۶۴ هزار نفر بود. عدهٔ مسلمانان شهر در این مدت کاستی پذیرفت. در دههٔ ۱۹۳۰م تنها ۳۰٪ جمعیت شهر از مسلمانان بودند. افزایش جمعیت موجب گسترش تدریجی شهر در طول ساحل و نیز در تپه‌های اطـراف شد. به علت افـزایش فعالیتهای بازرگانی، تأسیسات بندری شهر هم توسعه یافت («دائرة‌المعارف»، VII/499؛ IA, III/150).

بسیاری از بناهای مذهبی الجزیره در دورهٔ فرانسویها از میان رفت. از ۱۷۶ بنای مذهبی موجود در ۱۸۳۰م، در ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م تنها ۴۸ بنا باقی مانده بود. قسمت بزرگ باروهای احداثی ترکها فروریخت. از قصبهٔ (قلعهٔ) قدیم تنها قسمتی باقی ماند. قسمت پایین شهر (سمت ساحل) کلاً تجدید شد و شکل اروپایی گرفت، در حالی که بالای شهر به صورت مرکز زندگی مسلمانان باقی ماند. با این حال، احداث جاده‌ها و خیابانها حالت اصلی شهر قدیم (بالا) را هم دگرگون کرد. در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م هیأتی به نام «جمعیت الجزایر کهن» برای جمع‌آوری و نگهداری اشیا و اجـزاء بازمـانـده از الجزیرهٔ مسلمـان و قدیمی تأسیس شد (همـان، III/151).

در زمان جنگ جهانی دوم الجزیره یکی از نقاط موردنظر برای پیاده کردن نیروهای آمریکایی بود و مقاومت نیروهای فرانسوی خیلی زود تبدیل به همکاری با آمریکاییها شد. پس از مذاکرات دراز میان ژنرال ژیرو[1]، فرمانده کل فرانسوی شمال افریقا با ژنرال دوگل، سرانجام کمیتهٔ فرانسوی نجات ملی در ۲۳ ژوئن ۱۹۴۳م/۲ تیر ۱۳۲۲ش در الجزیره تشکیل، و این شهر پایتخت موقت فرانسه شد و تا بازگشت دولت موقت فرانسه به پاریس در ۳۱ اوت ۱۹۴۴م/۹ شهریور ۱۳۲۳ش این عنوان را حفظ کرد (لاروس بزرگ، «دائرة‌المعارف»، همانجاها).

پس از پایان جنگ جهانی دوم و در اثنای قیام مردم الجزایر از ۱۹۵۴م/۱۳۳۳ش شهر الجزیره یکی از کانونهای عمدهٔ جنبش استقلال شد. در اواخر دورهٔ جنگ استقلال، از ۱۹۶۱م/۱۳۴۰ش، الجزیره صحنهٔ حوادث تروریستی خونین «ارتش سری» فرانسه شد (لاروس بزرگ، همانجا). پس از حصول استقلال الجزایر در ۱۹۶۲م/۱۳۴۱ش، شهر الجزیره پایتخت جمهوری الجزایر و همچنان مهم‌ترین شهر و بندر آن شد («دائرة‌المعارف»، همانجا).

الجزیرهٔ امروز: الجزیره بزرگ‌ترین مرکز بازرگانی کشور است و ۳۰٪ کارکنان بخش صنعت در این شهر هستند. افزایش جمعیت ناشی از استقرار صنایع کوچک و متوسط در آن، بافت شهر را به صورت بی‌قواره‌ای درآورده است. فعالیتهای صنعتی جدید یا در کنار بافت اصلی شهر، یا در مناطق صنعتی بزرگ و یا خیلی ساده در عرصه‌های بیابانی گسترده شده است. دفترهای مرکزی بیشتر مؤسسات ملی در این شهر قرار دارد. بندرگاه شهر بجز نفت در فعالیتهای بازرگانی کشور دارای نقش حیاتی است. در مقایسه با کل کشور، ۲۰٪ مأموران اداری، ۲۵٪ مأموران نظامی، ۴۲٪ پزشکان و ۴۵٪ تلفنها در این شهر هستند (همان، VII/499-500).

سامان دهی شبکهٔ ارتباطی شهر با احداث دو شریان اصلی صورت گرفته است که یکی بزرگ‌راه اتومبیل روی است در درازای ساحل، و دیگری تعریض راهِ بلندیهای مقابل ساحل است. احداث گذرگاههای ضروری میان این دو شریان و اتصال آنها به یکدیگر عبور به سمت فرودگاه بیرون شهر را تسهیل کرده است.

از آثار مهم تاریخی الجزیره می‌توان از مسجد جامع مالکی ــ که محتملاً به عصر مرابطون تعلق دارد ــ یاد کرد. بناهای مذهبی دیگر الجزایر متأخرتر از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م است. بناهای عصر ترکی از الگوی آناتولیایی متأثر است که گنبدی ۸ گوش را در مرکز با راهروهایی در اطراف آن نشان می‌دهد (لاروس بزرگ، همانجا). از جملهٔ این بناها، مسجد علی بیچینی (۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م) است. امـا مسجـد حنفی «صیادان» (۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م) از مسجدهای مشخص ترکی الجزیره است که با گنبد تخم مرغی نوک تیز مرکزی و ۴ گنبد کوچک اطراف آن یادآور مسجدهای استـانبول و نمـایندهٔ هنـر بیـزانسی است (همـانجا؛ EWA, I/77).

نمایندهٔ معماری عمومی (مردمی) شهر الجزیره خانه‌های شهری و خانه باغها (ویلاها)ی دلکش آن است که با جلوهٔ زیبا و نظم منطقی، هماهنگی کاملی با آداب و عادات مردم یافته است. خانه‌های شهری با ۴ ایوان در اطـراف ــ کـه در هـر قسمت اتـاقی دراز و کم پهنـا قرار می‌گیرد ــ الگوی ترکی را تداعی می‌کند (همانجا).

هستهٔ اولیهٔ دانشگاه الجزایر در دورهٔ استعمار فرانسه در ۱۲۹۶ق/ ۱۸۷۹م با تأسیس ۴ مدرسهٔ عالی حقوق، طب، فن و ادبیات بنیان گذاری شد و در ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م نام دانشگاه به خود گرفت. چند جمعیت علمی هم در آن زمان در الجزیره تأسیس شد که از آن جمله بود «انجمن تاریخ» که «مجلهٔ افریقایی[2]» را از ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م منتشر کرد (IA, III/151). در دورهٔ استقلال بر شمار مراکز آموزش عالی الجزیره بسیار افزوده شده است (*بریتانیکا*، ماکرو، I/572).

کتابخانهٔ ملی الجزایر در شهر الجزیره قرار دارد. این کتابخانه در ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م تأسیس شده است؛ نزدیک به یک میلیون جلد کتاب دارد و بخش دست‌نویسهای آن شامل ۳ هزار جلد است. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه الجزایر هم که در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م تأسیس شده، عمدتاً حاوی کتابهای منبع علمی و ادبی است. این کتابخانه در روز استقلال الجزایر در ۱۹۶۲م/۱۳۴۱ش به دست فرانسویها به آتش کشیده شد و بعداً مرمت گردید و از حیث کتاب غنی‌تر شد. کتابخانه‌های عمومی دیگـر شهـر الجزیره عبـارتنـد از: کتابخانهٔ مرکز اسنـاد و کتابخانهٔ شهرداری. مرکز اسناد الجزایر در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش با گردآوری اسناد دورهٔ عثمانی و دورهٔ اشغال فرانسویان بنیاد یافت («دائرة‌المعارف»،

1. Giraud 2. *Revue africaine.*

(VII/497).

موزه‌های بسیاری در شهر الجزیره وجود دارد، از جمله: موزهٔ ملی هنرهای زیبا که برخی از آثار نقاشی هنرمندان نامدار فرانسوی را در خود جای داده است (EWA, I/78)؛ موزهٔ پیش از تاریخ و مردم شناسی؛ موزهٔ ملی رسوم و آثار اسلامی؛ موزهٔ فرهنگ عامه؛ موزهٔ جهاد؛ و موزهٔ ارتش نوین («دائرةالمعارف»، ذیل الجزیره).

مآخذ: ابن ابی‌زرع، علی، *انیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن عبدالقادر، محمد، *تحفة الزائر*، به کوشش ممدوح حقی، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب*، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک* (ترجمهٔ کهن فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جوهری، یسری، *شمال افریقیة*، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمیده، عبدالرحمان، *جغرافیة الوطن العربی*، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ سرهنگ، اسماعیل، *تاریخ دول المغرب*، به کوشش حسن زین، بیروت ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عربی، اسماعیل، *دولة بنی حماد*، الجزیره، ۱۹۸۰م؛ عسلی، بسام، *خیرالدین بربروس*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ وزان، حسن، *وصف افریقیا*، ترجمهٔ محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Britannica, 1978; EWA; *Grand Larousse;* IA; *The Middle East and North Africa*, London, 1997; *Oxford Home Atlas of the World*, 1964; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1993.

یوسف رحیم‌لو

اِلْحاد، نک: ملحد.

اَلْحان، جمع لحن، به معنی ترجیع صوت در غناء. در موسیقی لحن غالباً به معنای کلی آهنگ و آواز خوش و موزون ذکر شده است (شروانی، ۱۴؛ لاذقی، ۳۷-۳۸؛ نیز نک: خلیل بن احمد، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ صفی‌پوری، ۱۱۳۵/۴-۱۱۳۶؛ تهانوی، ۱۳۰۸/۲؛ *آنندراج*، ذیل لحن). در رساله‌ها و متون موسیقایی قدیم نیز غایت و مفهوم موسیقی «نهادن لحنها» یا «تألیف لحن» است (ابن سینا، «موسیقی...»، ۱۷) و غالباً از موسیقی به علم الالحان تعبیر شده است (نک: ابن عبدربه، ۳/۷؛ مراغی، *جامع*...، ۹). لحن در رساله‌های موسیقی قرون میانهٔ اسلامی غالباً به معنای کلی آهنگ یا ملودی ذکر شده است، اما در برخی از منابع واژهٔ الحان (لحن) در مفهومی قابل قیاس با مُد[1] یا مایه، و مترادف با اصطلاحاتی چون مقامات، شدود، اصول، برداوات، هُنوک یا آهناک، نیز به کار رفته است (شیلوا، 35). همچنین در موسیقی معاصر عرب نیز اصطلاح الحان گاه در مفهوم مدهای موسیقایی، یا مدهای ملودیک، و مترادف با مقامات و انغام (نغمات) به کار می‌رود، اگرچه به نظر می‌رسد که هنوز هم کاربرد اصطلاح لحن در مفهوم آهنگ یا ملودی رایج‌تر باشد (مارکوس، 323). بنابراین، به طور کلی مفهوم واژهٔ «گوشه» در موسیقی معاصر ایران را شاید بتوان تا حدودی قابل قیاس با اصطلاح «لحن» در موسیقی قدیم دانست (نک: صفوت، ۷۴).

در برخی از متون عربی و فارسی که در قرون نخستین اسلامی نگاشته شده‌اند، از اصطلاح لحن و مشتقات آن در مفهوم کلی آهنگ و نیز برای تبیین نظام موسیقایی ایران باستان در دوران ساسانیان استفاده شده است. اگرچه لحن واژه‌ای عربی است و ظاهراً در زبان پهلوی رایج نبوده است؛ شاید بتوان چنین احتمال داد که این واژه تقریباً در معنایی مترادف با واژهٔ «راه» (راس؟) به کار رفته است (فره‌وشی، ۳۸۱-۳۸۲؛ بینش، ۹۷؛ نیز نک: *لغت‌نامه*، ذیل لحن؛ مشحون، ۷۰/۱). همچنین در برخی از رساله‌های قرون نخستین و میانهٔ اسلامی از اصطلاح «طریق» (راه) ــ تقریباً در ترادف با لحن (نک: شمس قیس، ۱۱۴) ــ نیز استفاده شده است. به عنوان مثال کندی در *رسالة فی اللحون و النغم* (گ ۱۲۰ ب-۱۲۱ الف) «اصول» یا «طرق معلومه» در «مذهب الفرس» را نام برده است (همو، *المؤلفات*...، ۱۳۷). مسعودی نیز در بیان موسیقی قدیم ایران اصطلاح طریق (الطروق الملوکیه) را به کار می‌برد (۲۲۱/۴؛ قس: ابن خردادبه، ۱۶). در اشعار بسیاری از شاعران پارسی‌گوی واژهٔ لحن به معنای کلی آهنگ و آواز آمده است و واژه‌هایی چون راه، دستان، نوا و نغمه نیز غالباً به همان مفهوم و تقریباً مترادف با لحن به کار رفته‌اند (نک: *لغت‌نامه*، همانجا).

کندی واژهٔ لحون (جمع لحن) را مترادف با طنینات (جمع طنین)، و در مفهوم مایه یا مد موسیقایی به کار برده است (*رسالة فی خبر*...، ۹۵)؛ در این صورت واژهٔ مقام را در دوره‌های پس از وی شاید بتوان مترادف با لحن دانست (شوقی، ۶۶، ۱۶۰؛ محفوظ، ۹۴؛ فاروقی، 153). چنین به نظر می‌رسد که «لحون سبعه» یا الحان هفتگانه‌ای که کندی از آنها نام می‌برد (همان، ۱۰۰)، از لحاظ ساختار موسیقایی متأثر از آثار و نظام موسیقایی یونانیان، و قابل قیاس با ۷ گونهٔ اکتاو یا مایه‌های موسیقی یونان باستان بوده است (شوقی، ۱۶۴-۱۶۵). همچنین امکان ارتباط ریشه‌شناختی واژهٔ طنین با «تُنوی[2]» یونانی را نیز شاید بتوان حاکی از این تأثیرپذیری دانست، زیرا این واژهٔ یونانی غالباً برای نامیدن ۷ گونهٔ اکتاو یا مایه‌ها در آثار موسیقایی یونان باستان مورد استفاده قرار گرفته است (نک: بارکر، II/17؛ وست، 185-186). اگرچه در این زمینه کندی ظاهراً تحت تأثیر آثار موسیقایی یونانی بوده، کاربرد لحون یاد شده نزد وی تفاوتهایی با الحان یونانی داشته است؛ چنانکه نظام نظری کندی براساس ساز عود (یک‌ساز زهی مقید) و نظام نظری موسیقی یونان براساس ساز چنگ یا لیر (یک ساز زهی مطلق) تدوین یافته است (شوقی، ۱۶۶). واژهٔ طنین یا طنینی همچنین به معنی امتداد و پژواک صوت (*رسائل*...، ۲۰۱/۱؛ حلو، ۱۳) و نیز یکی از ابعاد موسیقایی به نسبت مِثل و ثُمن نیز به کار رفته است. اصطلاح طنینی در مفهوم یکی از ابعاد با نسبت مثل و ثمن یا کل و ثمن کل ($\frac{8}{9}$) رایج‌ترین معنای این واژه در رسالات ادوار بعدی است. همچنین این نکته شایان توجه است که کندی در برخی از جملات در *رسالة فی خبر* (نک: ص ۱۰۳؛ محفوظ،

---

1. mode 2. tonoi

۸۸) اصطلاح «طنین» را در مفهوم اخیر نیز به کار برده است.

چنین به‌نظر می‌رسد که استفاده از واژهٔ لحن در مفهوم مد، برگرفته از مفهوم بیزانسی ـ یونانی اکوس[1] باشد که احتمالاً در زمان امویان سوریه اقتباس شده است. لحن در ترادف با اکوس در موسیقی مراسم قبطی نیز به کار برده می‌شود («فرهنگ...[2]»، IV/732, X/363). همچنین ابن عبدربه از رساله‌ای تحت عنوان کتاب *اللحون الثمانیه* نام می‌برد (۲۷/۶) که به نظر می‌رسد متأثر از نظام «الحان هشتگانه[3]» تدوین شده باشد (نیز نک: «فرهنگ»، XIV/524-525). کندی نیز در همین زمینه در ذکر «مذهب الروم»، یا نظام موسیقایی روم به «الالحان الثمانیة الاسطوخسیة» و «الالحان الثمانیة الرومیة» اشاره می‌کند (نک: *المؤلفات*، ۱۳۷).

در بسیاری از آثار موسیقایی عربی و فارسی، موسیقی را لفظی یونانی دانسته‌اند که معنای آن الحان (آهنگها یا ملودیها) است (فارابی، ۴۷؛ مراغی، *جامع*، ۷، *مقاصد*...، ۸؛ آملی، ۸۳/۳؛ کوکبی، *رسالهٔ موسیقی*، ۲۶۳). موسیقی به بیان دیگر عبارت است از الحانی تألیف شده و برانگیخته از اشتیاق نفسانی به واسطهٔ آلاتی که «جسدانی» (مانند ید و لسان) و یا «جسمانی» (مانند بربط و رباب) باشد (شروانی، ۱۵). صناعت مشتمل بر الحان دو صنعت است که یکی به محسوس کردن آن برای شنوندگان و ترکیب و تألیف و اجرای الحان (صناعت موسیقی عملی)، و دیگری به احوال نغمات و ایقاعات و نیز کیفیت و چگونگی تألیف لحون (صناعت موسیقی نظری) می‌پردازد. صناعت موسیقی عملی را نیز می‌توان دارای دو جنبه دانست که یکی صرفاً مبتنی بر ساختن الحان (آهنگ‌سازی) است و دیگری ادا و اجرای آن (با ساز یا آواز) را نیز شامل می‌گردد (فارابی، ۴۹ـ۵۱؛ ابن زیله، ۶۳ـ۶۴؛ قطب‌الدین، ۲۷).

فارابی لحن را شماری از نغمات مختلف می‌داند که دارای ترتیبی معین باشند؛ و نیز نغماتی که به وجهی معین تألیف شده، و حروفی مقترن به آنها باشند که از ترکیب آنها الفاظی معنی‌دار و منظوم که معمولاً بر فکر و معنایی نیز دلالت دارند، ساخته شده‌اند (ص ۴۷). این تعریف در بسیاری از آثار موسیقایی ادوار پس از فارابی نیز تقریباً به همان صورت ذکر شده است (نک: ابن زیله، ۶۳؛ قطب‌الدین، ۲۴ـ۲۵؛ شروانی، ۱۴ـ۱۵). در رسالهٔ موسیقی از مجموعه *رسائل اخوان الصفا* (۲۳۳/۱) واژهٔ لحن، در زمینهٔ انتقالات ایقاعی، در معنایی تقریباً متفاوت و قابل قیاس با انواع ایقاعات نیز به کار رفته است (قس: ابوالفرج، ۴/۱ـ۷)، اگرچه احتمالاً منظور آهنگهایی بوده است که در ایقاعات مذکور ساخته شده‌اند، زیرا معمولاً کاربرد واژهٔ لحن در معنای یاد شده چندان رایج نبوده است (فاروقی، 154-153). بنابراین، همچنان دلالت واژهٔ لحن بر مفهوم کلی آهنگ را می‌توان ارجح دانست. ابن سینا نیز لحن را جماعتی تام یا ناقص می‌داند که دارای زمانی محدود و جنس یا اجناسی مشخص باشد (*الشفاء*، ۱۳۹).

صفی‌الدین ارموی (ص ۹ـ۱۰) اعتقاد دارد که در تعریف فارابی از لحن متنافرات نیز وارد می‌شوند. از این‌رو، وی لحن را مجموع نغماتی می‌داند که از لحاظ حدت و ثقل متفاوت و دارای ترتیبی ملایم باشند، همچنین با الفاظی دال بر معانی به گونه‌ای که نفس را تحریکی لذت‌بخش نماید، مقترن باشد. تعریف صفی‌الدین از واژهٔ لحن با تأکید بر شرط ملایمت (اتفاق) در بسیاری از رساله‌های موسیقایی پس از وی نیز تقریباً به همان صورت ذکر شده است (آملی، ۸۶/۳؛ مراغی، *مقاصد*، ۸ـ۹، *جامع*، ۷ـ۹، *شرح*...، ۷۹ـ۸۰؛ بنایی، ۷؛ کوکبی، همان، ۲۶۵). به عقیدهٔ لاذقی برخی از قدمای متأخرتر بعضی از «الحان مشهوره» در زمانشان را مقام (آواز، شعبه و ترکیب) نام نهاده‌اند (ص ۱۸۷). در این صورت، شاید بتوان واژهٔ الحان (لحن) را تقریباً قابل قیاس با ادوار (دور) دانست، زیرا از سوی دیگر عبدالقادر مراغی (*مقاصد*، ۵۶) عقیده دارد که «ادوار مشهوره» نزد عرب ۱۲ است که عجم آنها را ۱۲ مقام، پرده و شدّ نیز خوانند. بدین‌ترتیب، واژهٔ لحن را در این معنا شاید بتوان تا حدودی قابل قیاس با گام و مد دانست. به طور خلاصه، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اصطلاح لحن از لحاظ موسیقایی در مفاهیم مختلف، اما مرتبطی کاربرد داشته که غالباً دارای دو وجه اصلی، یعنی از سویی آهنگ یا ملودی، و از سوی دیگر مد یا توالی اصوات در قالب گام بوده است؛ با این حال، چنین به نظر می‌رسد که واژهٔ لحن در متون و رسالات موسیقایی بیشتر در قالب مفهوم نخست (آهنگ) به کار رفته است.

دو مؤلفهٔ اصلی در شکل‌گیری لحن عبارتند از نغمات و کیفیت ترتیب و ترکیب (جمع) آنها به گونه‌ای که متفق و خوشایند باشند (معرفت نغم)، و نیز کیفیت و کمیت زمانهای بین نغمات به گونه‌ای که موزون باشد (معرفت ایقاعات) (ابن سینا، «موسیقی»، ۱۷؛ ابن زیله، همانجا؛ شروانی، ۱۶؛ مراغی، *جامع*، ۱۰ـ۱۲). در واقع لحن از گرد هم آمدن نغمات یا اجناسی حاصل می‌شود که دارای ترتیبی مقبول و متفق، انتقال متفق و ایقاعی مقبول باشند (ابن زیله، ۱۹). بنابراین، لحون بر حسب تفاوت اجناس مورداستفاده در آنها، همچنین تفاوت انتقال و ایقاع، مشخص و متمایز می‌شوند (ابن سینا، *الشفاء*، همانجا). بر این اساس، الحان را از لحاظ ایقاع و کیفیت زمانی قرار گرفتن نغمات در کنار هم به دو گونهٔ اصلی می‌توان تقسیم نمود: «لحن بسیط» لحنی است که دارای ایقاع متصل واحدی باشد، در حالی که «لحن مرکب» دارای ایقاعاتی مختلف است (همان، ۱۴۰ـ۱۴۱). ابعادی که در تألیف الحان به کار گرفته می‌شوند، باید متفق باشند، اما «نه هر بعدی که متفق بود، اندر تألیف لحن به کار دارندش» (همو، «موسیقی»، ۲۰). بنابراین، لحن را از نغمه‌هایی تألیف کنند که «به یکدیگر نزدیک‌تر بود از الذی بالاربعه و بر حلق آسان‌تر بود و ازو این انتقال کردن از بهری به بهری آسان بود» (همانجا).

ابعاد مناسب برای تألیف الحان ۳ بعد اصلی هستند که آنها را ابعاد

1. echos 2. *The New*... 3. Oktoechos

لحنیه(ثلاثةلحنیه) یاابعادصغار(صغریٰ)می‌نامند و عبارتنداز«طنینی» ($\frac{۹}{۸}$)، «مجنب» (نیم پردهٔ بزرگ $\frac{۱۶}{۱۵}$ و یا پردهٔ کوچک $\frac{۱۰}{۹}$) و «بقیه» ($\frac{۲۵۶}{۲۴۳}$ یا به تقریب $\frac{۲۰}{۱۹}$) که همگی از ذی الاربع (چهارگان) کوچک‌تر هستند (ابن زیله، ۲۵ـ۲۸؛ صفی‌الدین، ۱۳ـ۱۶، ۲۱؛ مراغی، شرح، ۱۵۲ـ۱۵۴، مقاصد، ۲۲ـ۲۳، جامع، ۴۴؛ بنایی، ۶۰ـ۶۱؛ املی، ۹۷/۳ـ ۹۸). این ابعاد که اساس تألیف الحان را تشکیل می‌دهند، بر مبنای قواعدی ویژه به گونه‌ای ملایم با یکدیگر ترکیب می‌شوند. در ۴ حالت (اسباب اربعه) ترکیب آنها موجب تنافر است و معمولاً در تألیف الحان به کار گرفته نمی‌شود: ۱. تعدی از طرف احدّ بعد ذی الاربع، یا به تعبیری توالی ۳ بعد طنینی یا ۴ بعد مجنب، ۲. جمع ابعاد ثلاثهٔ لحنیه در بعد ذی الاربع، ۳. استفاده از بعد مجنب پس از بعد بقیه، ۴. جمع دو بعد بقیه در بعد ذی الاربع به صورت منفصل یا متصل، یا به تعبیری توالی دو بعد بقیه (صفی‌الدین، ۱۷ـ ۱۸؛ مراغی، مقاصد، ۲۴ـ ۲۵، جامع، ۶۱ ـ ۶۲؛ بنایی، ۲۴ـ۲۶). این قواعد گاهی نیز دارای استثنائاتی است (مراغی، مقاصد، ۲۵، جامع، ۶۲ ـ۶۳؛ بنایی، ۲۶ـ۲۷). همچنین در تألیف لحون، انتقال از جنسی به جنس دیگر نیز امکان‌پذیر است که بستگی به میزان مهارت مؤلف لحن و احاطهٔ او بر تألیف و احوال نغم و ایقاعات دارد؛ از این‌رو، موسیقی‌دان قادر خواهد بود که درصورت شناخت کامل اصول یاد شده با در نظر گرفتن شرایط و احوال مناسب برای شنوندگان با استفاده از اجناس، انتقالات و ایقاعات مختلف و نیز براساس چگونگی استفاده از اصواتِ سازی و آوازی و ترعیدات و ترکیبات و غیره موسیقی را تألیف و اجرا کند (ابن زیله، ۶۴ـ۶۵).

الحان را از لحاظ شیوهٔ اجرا می‌توان به دو دستهٔ اصلی فاقد کلام و دارای کلام (فارابی، ۴۷)، یا به تعبیری سازی (علی الآلات) و آوازی (علی الحلوق)، تقسیم نمود (ابن زیله، ۱۹، ۶۸). حلق و صوت انسان را به عنوان اکمل و اشرف آلات ادای الحان ذکر کرده‌اند (قطب‌الدین، ۵۱؛ مراغی، جامع، ۱۹۱). اگرچه لحن کامل از اصوات انسانی پدید می‌اید، بعضی اجزاء لحن کامل از آلات موسیقی نیز شنیده می‌شوند.

الحان دارای کلام و فاقد کلام هر یک دارای اقسام مختلفی است. صناعت غناء، نوحه خوانی و مرثیه خوانی، قصیده‌خوانی، قرائت آهنگین (القراءة بالالحان)، حداءخوانی و مانند اینها از اقسام الحان دارای کلام یا آوازی هستند (فارابی، ۶۸). الحانِ سازی گاهی تقلیدی از الحان کامل یا آوازی هستند، یا نقش همراهی کنندهٔ آواز را برعهده دارند، یا به عنوان مقدمه (افتتاحات) یا خاتمه (مقاطع)، یا در میان بخشهای آوازی به عنوان قطعات میانی به منظور استراحت خواننده به کار می‌روند، یا اینکه مکمل صوت انسانی هستند، هنگامی که حلق از ادای برخی از الحان خاص عاجز است (فارابی، ۶۸ ـ۶۹). بر همین اساس، ابن زیله نیز اصنافی را برای الحان بر می‌شمارد، از جمله: «رواسین»، الحانی فاقد کلام و الفاظ که به وسیلهٔ ساز و یا حلق ادا می‌شوند، و «دستانات» که الحانی همراه با الفاظ و کلامند، مانند



نمونه‌ای از شیوهٔ ثبت الحان (بنایی، رساله در موسیقی)

«دستانات خراسانی» که به «دستانات اصفهانی» نیز معروف هستند. الحان در هر یک از این دو صنف اسامی معروف و شناخته شده‌ای دارند (ص ۶۶ ـ ۶۷). همچنین صنف دیگری از الحان به نام «طرائق» وجود دارد که در زمرهٔ دستانات قرار می‌گیرد و عبارت است از قطعات یا صناعاتی که براساس اوزان شعر در زبانهای مختلف شکل می‌گیرند. همچنین در میان دستانات و طرائق صنفی دیگر نیز می‌تواند قرار گیرد

که «نغمه» نامیده می‌شود. نغمه در این مفهوم عبارت است از آهنگهایی که در بین تکرارهای لحن در ابیات و به صورت ترتیبات و حشو و استراحات اجرا می‌گردند و در تمام دستانات و طرائق نیز از آنها استفاده می‌شود (همو، ۶۷). فارابی نیز «طرائق» و «رواشین» [رواسین] خراسانی و فارسی قدیم را الحانی صرفاً سازی می‌داند که فاقد کلام هستند و به تعبیری آواز خواندن با آنها ممکن نیست (ص ۶۹، ۷۷).

اگر تلحین (تألیف لحون) بر کلام منظوم همچون شعر واقع گردد، اجزاء لحن براساس اجزاء بیت یا کلامی که تلحین بر آن صورت گرفته است، تقسیم می‌شوند. در این صورت، پس از خاتمهٔ یک قسمت از لحن براساس بیت یا کلام، این لحن یا آهنگ برای دیگر ابیات یا فصول کلام غیرموزون تکرار می‌گردد. بدین‌ترتیب، تکرار لحن در دیگر قسمتها می‌تواند در طبقات دیگری که از لحاظ حدت و ثقل با آن متفاوت هستند، ادا گردد (ابن زیله، ۶۴).

الحان و به طور کلی موسیقی را بر حسب تأثیرگذاری آن نیز می‌توان تقسیم‌بندی کرد، زیرا لحون مختلف می‌توانند احوال مختلفی را در نفس ایجاد کنند (همو، ۲۱؛ لاذقی، ۲۱۳-۲۱۵). از این دیدگاه، انواع الحان را می‌توان به ۳ دستهٔ اصلی تقسیم نمود: «الحان مُلِذّه»، الحانی هستند که از شنیدن آنها لذت و فرح و آسایش حاصل می‌شود و بیش از این تأثیری در نفس ندارند؛ «الحان مُخَیِّله»، علاوه بر لذت و فرح در نفس تخیلات و تصوراتی پدید می‌آورند و صورتهایی شبیه به اشیاء در نفس منقوش می‌کنند؛ «الحان انفعالیه»، الحانی ملهم از انفعالات و احوال نفسانی لذت‌آور یا رنج‌آورند که می‌توانند موجب حدوث یا زوال آن انفعال گردند. نوع نخست هنگامی استفاده می‌شود که طلب راحت و آسایش شود، نوع دوم در مواضعی که اشعار و برخی از انواع خطابه‌ها مدنظر باشد، و قسم سوم در مواضعی که ایجاد یا ازالهٔ انفعالی مطلوب باشد. در انسان الحانی طبیعی محسوب می‌شوند که حداقل یکی از این تأثیرات را داشته باشند، اگرچه کامل‌ترین و مؤثرترین لحن آن است که هر ۳ در آن جمع گردند (فارابی، ۶۲-۶۷؛ ابن زیله، ۶۷؛ قطب‌الدین، ۲۵-۲۶؛ آملی، ۸۳/۳-۸۴).

الحان را براساس ساختار فرمال آنها نیز می‌توان تقسیم‌بندی نمود. بنایی الحان را بر دو قسم موزون و غیرموزون تقسیم می‌کند. به گفتهٔ وی لحن موزون مقرون به دوری از ادوار ایقاعی است، اما لحن غیرموزون را که برخلاف آن است، «نواخت» می‌نامند. وی همچنین الحان موزون مشهور را ۱۷ گونه می‌داند: پیشرو، صوت، نقش، عمل، بسیط، قول، غـزل، قول مرصع، کـل‌النغم، کل‌الضروب، کلیـات، نوبت، تـرانه، فروداشت، مستزاد، ریخته و نشید عرب (ص ۱۲۵-۱۲۶).

کوکبی نیز الحان را از لحاظ ساختار بر ۳ نوع تقسیم کرده است: الحان «جزمی» الحانی هستند که در آن نغمات و ایقاع و ابیات با هم جمع باشند؛ «بسطی» [بسیطی] آن است که از این ۳، دو مورد با هم جمع باشند؛ «خطی» آن است که از این ۳، یکی باشد. وی همچنین در بیان انواع الحان، یا به عبارتی اقسام تصانیف، از اصطلاحاتی چون پیشرو، سربند، نقش، صوت، عمل، عمل مستهل، ریخته، صوت العمل، قول، غزل، قول مستهل، نوبت، کار، ترانه، رباعی، فروداشت و کلیات نیز نام می‌برد (*رسالهٔ موسیقی*، ۲۷۲-۲۷۴، *رساله در بیان*... ۲۰-۲۲). عناوین یاد شده در برخی از رسالات تحت عنوان اصناف یا اقسام تصانیف (نک: مراغی، *جامع*، ۲۳۷-۲۴۳، *مقاصد*، ۱۰۴-۱۰۷، *شرح*، ۳۳۶-۳۴۲) و در برخی موارد ذیل الحان (الحان موزون) ذکر شده‌اند (بنایی، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که مراد از اصنافِ تصانیف، همانا فرم یا ساختار الحان است، و واژهٔ تصنیف نیز غالباً در معنای کلی ساختن الحان به کار رفته است.

الحان یا آهنگهای موسیقی قدیم در برخی از آثار به شیوه‌هایی خاص «ثبت[1]» شده‌اند (نک: صفی‌الدین، ۹۲-۹۵؛ قطب‌الدین، ۱۴۶-۱۴۹؛ مراغی، شرح، ۲۸۱-۲۸۴، مقاصد، ۱۰۳، *جامع*، ۲۳۸-۲۴۱؛ بنایی، ۱۲۴). در یکی از شیوه‌های مذکور زیر و بمی نغمات براساس حروف ابجد و میزان کشش زمانی هر نغمه (عدد نقرات و ایقاع) با استفاده از اعداد یا ارقام «هندی» در زیر نغمات ثبت شده است. بنایی ثبت و استخراج الحان را بدین طریق تشریح می‌کند که لحنی را در نظر می‌گیرند و مشخص می‌کنند که هر جزء از اجزاء مبانی آن از کدام جزء از اجزاء وتر خارج می‌شود، سپس ارقامی را که بر آن اجزاء از وتر ثبت شده است، بر صفحه رسم می‌نمایند و عدد ضربی را نیز که بر آن جزء وتر تعلق می‌گیرد، در زیر آن می‌نگارند تا لحن به طور کامل ثبت گردد؛ چنانکه اگر کسی آن لحن یا آهنگ را هرگز نشنیده باشد، قادر گردد که براساس کیفیت ثبت آن بر صفحه، تصنیف یا لحن مذکور را دقیقاً چنانکه مصنف آن را ساخته است، استخراج و اجرا نماید (ص ۱۲۳-۱۲۴). همچنین در برخی از رسالات و نسخ خطی مربوط به موسیقی در دوره‌های بعد نیز الحان یا آهنگهایی به شیوه‌ای دیگر ثبت شده‌اند (همانجا).

امروزه اصطلاح الحان در موسیقی بلوچستان نیز به عنوان یکی از اقسام سه گانهٔ شیوه‌های اجرایی در «شِئر» (نوعی داستان‌سرایی همراه با موسیقی در بلوچستان) رایج است. الحان در این مفهوم حاکی از خواندن مضامین اندوهگین به صورت آواز با متر آزاد، توأم با صداهای کشیده و طولانی و دارای تحریرهایی ویژه است که توسط «پهلوان» (خوانندهٔ اشعار حماسی و تاریخی در بلوچستان) ارائه می‌شود (درویشی، ۳۹). در موسیقی معاصر عرب نیز ترکیبات مختلفی از واژهٔ لحن همچون تلحین (آهنگ‌سازی)، مُلَحِّن (آهنگ‌ساز) و مُلَحَّن (آهنگ یا قطعه‌ای ساخته شده) رایج است (نک: رزق، ۱۵۰؛ فاروقی، 200,341).

مآخذ: آملی، محمد، *نفائس الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ *آنندراج*، محمدپادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ابن خردادبه،

1. notation

عبیدالله، مختار من کتاب *اللهو و الملاهی*، به کوشش اغناطیوس عبده، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ابن زیله، حسین، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش احمد فؤاد اهوانی و محمود احمد حفنی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، «موسیقی دانشنامۀ علائی»، سه رسالۀ فارسی در موسیقی، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بنایی، علی، رساله در موسیقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بینش، تقی، *تاریخ مختصر موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حلو، سلیم، *الموسیقی النظریة*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالهجره؛ درویشی، محمدرضا، *آئینه و آواز*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ رزق، قسطندی، *الموسیقی الشرقیة و الغناء العربی*، ۱۹۳۶م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ شروانی، فتح‌الله، مجلة فی *الموسیقی*، فرانکفورت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ شوقی، یوسف، مقدمه و حواشی بر رسالة فی خبر... (نک: هم، کندی)؛ صفوت، داریوش، *پژوهشی کوتاه دربارۀ استادان موسیقی ایران و الحان موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ فارابی، کتاب *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش حسن مشکان طبسی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ کندی، یعقوب، *رسالة فی خبر صناعة التألیف*، به کوشش یوسف شوقی، قاهره، ۱۹۶۹م؛ همو، *رسالة فی اللحون و النغم*، میکروفیلم کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۶۲؛ همو، *المؤلفات الموسیقیة*، به کوشش زکریا یوسف، بغداد، ۱۹۶۲م؛ کوکبی بخارایی، نجم‌الدین، رساله در بیان دوازده مقام، به کوشش عسکر علی رجبف، دوشنبه، ۱۹۸۳م؛ همو، *رسالۀ موسیقی* [سلطانیه]، نسخۀ خطی کتابخانۀ مدرسۀ عالی سپهسالار (شهید مطهری)، شم ۲۹۳۱؛ لاذقی، محمد، *الرسالة الفتحیة*، به کوشش هاشم محمد رجب، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *لغت‌نامۀ دهخدا*؛ محفوظ، حسین‌علی، معجم *الموسیقی العربیة*، بغداد، ۱۹۶۴م؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه؛ مشحون، حسن، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Barker, A., introd. *Greek Musical Writings*, Cambridge, 1989; Al Faruqi, L.I., *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, London, 1981; Marcus, S., *Arab Music Theory in the Modern Period*, Los Angeles, 1989; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. S. Sadie, London, 1998; Shiloah, A., «The Arabic Concept of Modes», *Journal of the American Musicological Society*, 1981, vol. XXXIV(1); West, M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.

هرمان اسعدی

اَلْدَم، خلیل (۱۲۷۷- رمضان ۱۳۵۷ق/۱۸۶۱- نوامبر ۱۹۳۸م)، مشهور به خلیل ادهم، باستان‌شناس، مورخ و سکه‌شناس معروف ترک، پسر کوچک ابراهیم ادهم پاشا (ﻫ م)، صدراعظم عثمانی. ضبط «الدم» برای نام او که در بیشتر مآخذ آمده است، می‌تواند شکل دیگری از ادهم باشد، اما اینکه او خود را در آثارش خلیل ادهم نامیده، درست‌تر به نظر می‌رسد (نک: *مسکوکات*...، ۶(۱)/ﻫ، «ببلیوغرافیا»، ۱۲۸).

خلیل در استانبول زاده شد («دائرة المعارف ترک[1]»، XV/3) و تحصیلات ابتدایی و بخشی از متوسطه را در همانجا گذراند («دائرة المعارف جدید...[2]»، II/786) و در ۱۸۷۶م همراه پدرش که با عنوان سفیر به آلمان می‌رفت، رهسپار برلین شد. او تحصیلات عالی خود را در رشتۀ شیمی و علوم طبیعی در دانشگاه زوریخ و پلی‌تکنیک وین به پایان رساند و در ۱۸۸۵م موفق به اخذ درجۀ دکترای فلسفه از دانشگاه برن شد («دائرة المعارف زبان...[3]»، III/21؛ II/694, EI²). پس از بازگشت به استانبول به مشاغل مختلفی مانند مترجمی در بخش صنایع نظامی، تدریس در مدارس علوم سیاسی، بازرگانی و جز آنها پرداخت («دائرة المعارف ترک»، همانجا). در ۱۸۹۲م به معاونت ادارۀ موزۀ سلطنتی (همایونی) که ریاست آن را برادر بزرگ‌ترش عثمان حمدی بیک برعهده داشت، منصوب گردید. پس از درگذشت برادرش، در ۱۹۱۰م مدیریت موزه‌ها و مدرسۀ صنایع مستظرفه به وی محول گشت و تا ۱۹۳۱م یعنی آغاز بازنشستگی بر همان شغل بود (EI²، «دائرة المعارف جدید»، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها). نظم و توسعه‌ای که او در این دوره به موزه داد، مانند طبقه‌بندی مجموعه‌های باستان‌شناسی، بیانگر استعداد و شایستگی و دانش او بود. در ۱۹۱۸م «بخش باستانی خاور نزدیک» موزه را در یک ساختمان مجزا دایر کرد و هنگامی که توپکاپی‌سرایی زیرنظر او صورت موزه به خود گرفت، در ترتیب آن کوششهای فراوانی به کار برد (EI²، «دائرة المعارف جدید ترک»، همانجاها).

الدم مقالات و رساله‌های فراوانی دربارۀ باستان‌شناسی، سکه شناسی، مهرشناسی، کتیبه‌شناسی و تاریخ دارد (نک: «کتاب شناسی...[4]»، II/133؛ EI²، همانجا) که از منابع مهم این موضوعات شمرده می‌شود. تحقیقات علمی وی شهرت جهانی برای او به همراه آورد. به همین سبب دکترای افتخاری دانشگاههای بازل و لایپزیگ، و عنوان استاد افتخاری باستان‌شناسی دانشگاه استانبول به وی اعطا گردید («دائرة المعارف ترک»، EI²، همانجاها). او همچنین در برخی از فرهنگستانهای کشورهای دیگر عضویت داشت و در کنگره‌های باستان‌شناسی به نمایندگی از سوی دولت خود شرکت می‌جست (EI²، همانجا). الدم که در دوران بازنشستگی از استانبول به نمایندگی مجلس ترکیه انتخاب شد، چندی نیز ریاست شهرداری استانبول را برعهده داشت («دائرة المعارف ترک»، «دائرة المعارف زبان»، «دائرة المعارف جدید»، EI²، همانجاها).

آثار: معروف‌ترین اثر او با عنوان *مسکوکات قدیمۀ اسلامیه قتالوغی* در استانبول (۱۳۳۴ق) به چاپ رسیده است. دیگر آثار او اینهاست: *قیصریه شهری* (۱۹۱۶م)؛ *دول اسلامیه تاریخی* (۱۹۲۷م) که ترجمۀ ترکی و تکمیل اثر معروف لین‌پول با عنوان «سلسله‌های اسلامی» است که سپس بارتولد و دیگران نیز آن‌را تکمیل کردند.

1. *Türk ansiklopedisi*. 2. *Yeni Türk*... 3. *Türk dili*... 4. *Türkiye*...

اضافات و تعلیقات الدم بر این اثر حاکی از اطلاعات وسیع او در تاریخ اسلام است. این اثر توسط صادق سجادی در دو جلد به فارسی ترجمه و منتشر شده است (تهران، ۱۳۶۳ و ۱۳۷۰ش)؛ *توپکاپی‌سرایی* (۱۹۳۱م)؛ *یدی کوله حصاری* (۱۹۳۲م)؛ *جامع لریمیز* (۱۹۳۲م) که با عنوان «مساجد استانبول[1]» به فرانسه ترجمه، و در ۱۹۳۴م چاپ شده است؛ *سیواس و دیوریغی شهرلرینین اسلام کتابه‌لری* («دائرة المعارف زبان»، EI², «دائرة المعارف ترک»، همانجاها). وی همچنین مقالاتی در نشریات مختلف از جمله در *تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی* (مجلهٔ انجمن تاریخ عثمانی) (استانبول، ۱۳۳۲ق، س ۷، شم ۳۸، ۴۰) به چاپ رسانیده است. وی مجموعهٔ پرارزش خود را که مشتمل بر ۴۱۷ قطعه کتیبه، مهر و لوحه است و بجز یکی دو قطعه بقیه مربوط به دورهٔ ترک ـ اسلام بوده، به مؤسسهٔ تاریخ اهدا کرده است (اغدمیر، 545).

«مؤسسهٔ تاریخ ترک» در ۱۹۴۷ـ ۱۹۴۸م دو جلد کتاب با عنوان *خلیل ادهم خاطره کتابی* در آنکارا چاپ و منتشر ساخته است (نک: «کتاب‌شناسی»، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها).

مآخذ: الدم، خلیل، «ببلیوغرافیا»، *تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه‌سی*، استانبول، ۱۳۳۲ق، س ۷، شم ۳۸؛ همو، *مسکوکات قدیمهٔ اسلامیه قتالوغی*، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ نیز:

EI²; İğdemir, U., «Türk-İslâm devri kitabe estampajları», *Belleten*, Ankara, 1940, vol. IV, no. 16; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1978; *Türkiye tarih yayınları bibliografyası*, ed. E. Koray, Istanbul, 1971; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

ابوالحسن دیانت

اِلُّرا[2]، شهری در شهرستان اورنگ آباد در استان مهاراشترا در مرکز هند. الرا را برخی وِرولا یا اِلورا و اِلاپورا به معنی شهر هِلْ نامیده، و برخی دیگر آن را با نام تامیلی اِلو ـ اورو، به معنی شهر قانون (قانون‌آباد)، معادل دانسته‌اند (ERE, V/269). مردم هند این شهر را پرولا و بالُرا و وارولا هم می‌نامند (*آسیاتیکا*، III/1044). دی نام الرا را به ۹ شکل مختلف آورده است (نک: ص 232).

الرا در ۲۰° و ۲′ عرض شمالی و ۷۵° و ۱۱′ طول شرقی قرار دارد (*آسیاتیکا*، همانجا). این شهر در دشتی وسیع و مرتفع از فلات دکن، بین حوزه‌های دو رود گُداوَری و کریشنا، جایی که خلد آباد در کنارهٔ شیب جنوبی آن، اورنگ آباد در انتها و دولت‌آباد در میان آن دو قرار دارند، واقع است (شروانی، 7-6). الرا که بین دو منطقهٔ اقلیمی مرطوب و خشک واقع شده است، در زمستان هوایی ملایم و خشک و در تابستان هوایی گرم دارد (*کلیر*، ...، IX/104).

حکومت منطقهٔ اورنگ آباد که الرا در آن واقع شده است، از سدهٔ ۵م در دست خاندان راشترکوتس[3] بود. کریشنا یکی از سلاطین این خانواده در سدهٔ ۸م معبد کیلاسه را در الرا بنا کرد (مجومدار، 281). به گفته‌ای، اِدو ـ راجهٔ اِلیچپور ـ این معبد را ساخت و هم الرا را در نزدیکی چشمهٔ آبی شفابخش بنا نمود (*آسیاتیکا*، III/1044-1045).

الرا در نزدیکی دولت‌آباد (دِواگیری قدیم) قرار دارد که اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م توسط سلطان مسلمان علاءالدین خلجی تسخیر شد و در قبال پرداخت خراج واگذار گردید (داف، 208؛ EI², II/179-180).

محمد تغلق از سلاطین دهلی در ۷۲۷ق/۱۳۲۷م دولت‌آباد را پایتخت دوم هند قرار داد (شروانی، 13). پس‌از آن، با تشکیل حکومت بهمنی در ۷۴۸ق/۱۳۴۷م، این منطقه به مدت دو سده تحت حکومت خاندان مسلمان بهمنی قرار گرفت (حکمت، ۵۴؛ زامباور، ۴۳۷؛ داف، 222)، تا آنکه سرزمین بهمنی تقسیم شد و این منطقه در ۹۰۵ق/۱۵۰۰م جزو سرزمین نظام شاهی به شمار آمد و در ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م پایتخت آنجا شد (EI², II/180).

در هجوم نیروهای مغول برای تصرف دولت آباد، ملک عنبر وزیر حکومت نظام شاهی و سایر مخالفان در الرا به جمع‌آوری نیرو پرداختند، اما از سپاهیان مغول شکست خوردند و سرزمین نظام شاهی پس از مرگ ملک عنبر به تصرف شاهان مغولی هند درآمد (کنبو، ۴۹۴/۱؛ EI², I/768). این شهر در حکومت نظام‌شاهی جزو ایالت حیدرآباد شد (ERE، همانجا). الرا در منطقه‌ای حاصل‌خیز قرار دارد. میزان باران سالانه در شرق آن از ۷۵۰ تا ۱٬۳۰۰ میلی‌متر و در غرب آن از ۲۵۰ تا ۷۵۰ میلی‌متر متغیر است. کشت غلات و پنبه و ارزن در این شهر رواج دارد (*آمریکانا*، X/257؛ *کلیر*، همانجا).

الرا با داشتن معابد قدیمی مربوط به ۳ گروه بودایی، هندو و جینی، بسیار با اهمیت است (فرگوسن، I/201-204؛ ERE, VII/215). این معابد روبه‌روی روضه (خلدآباد) قرار دارند (همان، V/269) که به سبب دربرداشتن آثار اسلامی همچون مزار ملک عنبر، نظام‌الملک آصف جاه، اورنگ زیب، شیخ زین‌الحق و فرزندش اعظم شاه معروف است (رکلو، 492؛ EI², V/47). به طور کلی در الرا، آزادی و همزیستی مذاهب مختلف حاکم است («میراث...[4]»، II/492). معبد کیلاسه در الرا، بزرگ‌ترین و زیباترین معبد سنگی هند است که پیروان آیین برهمایی با بنا کردن آن خود را از تأثیر معماری بودایی رها کردند (*آسیاتیکا*، III/1044). معبد آهلیابابایی[5] در الرا ازجمله آثار سبک معماری اسلامی و هندو به شمار می‌رود (تاراچند، ۳۱۵). مسعودی در *مروج الذهب* از معبد بزرگ هندوان در الادریٰ نام برده است (ص ۹۵) که احتمال داده‌اند همان الرا باشد (نک: باربیه دومنار، 95).

مآخذ: تاراچند، *تأثیر اسلام در فرهنگ هند*، ترجمهٔ علی پیرنیا و عزالدین عثمانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ زامباور، *نسب‌نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کنبو، محمد صالح، *شاه جهان نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دکورتی، پاریس، ۱۹۱۴م؛ نیز:

1. *Les mosquées de Stamboul*. 2. Ellora 3. Rāshtrakūtas 4. *The Cultural* ... 5. Ahalyababai

Americana; Asiatica; Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, note on *Moruj* ... (vide: PB, Mas'ūdi); *Collier's Encyclopedia,* London, 1986; The *Cultural Heritage of India,* Calcutta, 1969; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India,* New Delhi, 1984; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History,* Delhi, 1972; EI[2]; ERE; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture,* London, 1910; Majumdar, R.C., *Ancient India,* Delhi, 1960; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle,* Paris, 1885; Sherwani, H.K., *The Bahmanis of the Deccan,* New Delhi, 1985.

پرویز امین

آلرور، نک: ارور.

اَلَسْت، اصطلاحی است برگرفته از قرآن که بنابر نظر شماری از محدثان، مفسران و عارفان به پیمانی اشاره دارد که خداوند در نشأهٔ خاصی در عالمی به نام «عالم ذرّ» از همهٔ آدمیان گرفته، و مضمون و محتوای آن اقرار به ربوبیت خداوند بوده، و ناظر است به توحید فطری و ذاتی انسان. تعبیر «اَلَسْت» از یکی از آیه‌های سورهٔ اعراف گرفته شده است: «وَ إِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلیٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلیٰ شَهِدْنا اَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقیامَةِ إِنّا کُنّا عَنْ هٰذا غافِلینَ اَوْ تَقُولُوا إِنَّما اَشْرَکَ آباؤُنا مِنْ قَبْلُ وَ کُنّا ذُرِّیَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ اَفَتُهْلِکُنا بِما فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (۱۷۲/۷، ۱۷۳). این تعبیر مرکب است از حرف استفهام «أ»، فعل ناقص «لَیْسَ» و ضمیر متصل مرفوع «تُ». کاربرد همزه در اینجا برای استفهام حقیقی نیست، بلکه برای انکار ابطالی است. همزهٔ انکارِ ابطالی در مواردی به کار می‌رود که مابعد همزه، واقع شدنی نیست و مدعی واقع شدنش دروغگوست (ابن هشام، ۲۴). به هر روی، اَلَسْتُ مرکب از ۳ جزء است که قسمتی از یک جمله را تشکیل می‌دهد. کاربرد این واژه در ترکیبهایی چون «عالم الست»، «روزِ الست» یا «بزم الست» ــ که شکل اخیر بیشتر در ادبیات عثمانی به کار رفته (نک: IA، ذیل بزم الست) ــ موجب شده است که الست به صورت اسم خاص درآید و نامی باشد برای مرحله‌ای از جهان هستی که به آن «عالم ذر» نیز می‌گویند.

در متن آیه چند نکته شایان تأمل است: نخست اینکه خداوند از پشتهای فرزندان آدم ذریات آنان را برگرفته، و همهٔ آنان را که باید تا پایان زمان در جهان پدید آیند، در یک زمان مخاطب قرار داده، و در همان زمان از همگی به ربوبیت خود اقرار گرفته است. دیگر آنکه خداوند پس از آنکه افراد انسانی را از پشت یکدیگر گرفته، و هر یک را به صورت نفسی مستقل از دیگری جدا کرده، از یک یک آنان برخودشان گواهی گرفته است، و گواه گرفتن از انسان بر خودش به این معناست که حقیقت او بر خودش معلوم شود و به علمی شهودی دست یابد تا وقتی که در قیامت مورد سؤال واقع شود، بتواند پاسخگوی اعمال خود باشد. برگرفتن ذریات بنی آدم و گواهی گرفتن از آنان در حقیقت بیانگر این معناست که اگر این اقرار گرفته نمی‌شد، افراد انسانی می‌توانستند در روز قیامت برای شرک ورزیدن به خدا، به حجتهای باطل توسل جویند و عدم آگاهی را عذر و بهانه قرار دهند (نک: طباطبایی، ۳۰۶/۸-۳۰۹). به عبارت دیگر، معرفت به ربوبیت و توحید ذات الٰهی در فطرت انسان عجین و ثابت و پایدار و تغییر ناپذیر است.

این موضوع از یک سو بحثی است مربوط به علوم قرآن و حدیث، و از سوی دیگر در عرفان و کلام نیز جایگاهی ویژه دارد و هر یک از صاحبان نظر به فراخور مشرب و گرایشی که داشته‌اند، دربارهٔ آن تحلیلی ارائه کرده‌اند. دانشمندان مسلمان در مورد این مسأله دو تفسیر کاملاً متفاوت دارند که هیچ‌گونه امکان سازش میان آنها نیست، و شاید مشکلاتی از این دست سبب شده که حدیث شناس بزرگی چون محمد باقر مجلسی تصریح کند که «عقلهای مردمان بسیاری از حل این مسأله درمانده است» (*مرآة...*، ۳۷/۷-۳۸) و «بهتر آن است که اندیشیدن در مورد چنین مسائلی را رها کنیم، چرا که چندان پیچیده است که عقلهای ما از دریافت کنه آن ناتوان است» (*بحار...*، ۲۶۱/۵).

مشکل در مورد آیه‌های مذکور این است که از دیرباز برای همهٔ دانشمندان علوم دین این پرسش مطرح بوده است که بیرون کردن نسلهای فرزندان آدم از پشتهای پدرانشان و گواه گرفتن از آنان بر خودشان چگونه بوده است؟ آیا پیش از آفرینش کنونی انسان و در همین عالم دنیا بوده؟ یا در نشأه‌ای ورای این عالم دنیا، مثلاً در عالم ملکوت یا مثال روی داده است؟ گزینش هر یک از این موارد در مورد تفسیر آیه‌ها، موجب نظرگاه خاصی نسبت به آیات شده است. به همین دلیل می‌بینیم که در میان متکلمان و مفسران دو تفسیر کاملاً متضاد وجود دارد: تفسیر نخست این است که جایگاه این پیمان پیش از آفرینش دنیوی انسانها و در عالم «ذر» بوده است. دومین تفسیر این است که این پیمان در همین عالم دنیا و زندگی دنیوی از انسان گرفته شده، و مقصود از پیمان همین سنتهای رایج آفرینش است. در کنار اینها تفسیر سومی هم مطرح است که از سوی برخی مفسران و عارفان ابراز شده است.

در بررسی تفسیر نخست باید به منابع اهل سنت و نیز به منابع شیعی توجه داشت. این تفسیر را کسانی مطرح کرده‌اند که در فضای فکریشان گرایشهای سنتی و نقلی حاکم بوده است و هیچ اثری از عقل‌گرایی به اصطلاح عدلیه در آن مشاهده نمی‌شود. برآیند آنچه در منابع تفسیری و حدیثی اهل سنت آمده، این است که پس از آنکه حضرت آدم از بهشت هبوط کرد و بر زمین آمد، خداوند او را در نزدیکی عرفه (در مکه) یا دجنی (مکانی در هند) ساکن کرد. آنگاه خدا دست بر پشت او مالید و ذرّیت او، یعنی همهٔ افراد انسانی را که تا روز قیامت از ذریت او خواهند آمد، بیرون کشید. سپس همهٔ آنان را دو گروه کرد، خوبان را در دست راست، و بدان را در دست دیگر گرفت. سپس در مورد گروه نخست گفت که اینان را برای بهشت آفریدم و اینان در دنیا به کارهای اهل بهشت رفتار خواهند کرد، و در مورد اهل دوزخ نیز حکمی متناسب با احوال آنان جاری کرد. سپس از تمامی آنان پیمانی گرفت که معنا و حقیقت آن، ایمان و معرفت و تصدیق ربوبیت خدا بود. آنگاه همگی دیدند که قلم [تقدیر] همهٔ رویدادها را تا قیامت نوشت و خشک شد. بدین سان بودنیها و اجلها، روزیها و مصیبتها همه معین گردید، و سرانجام خداوند

ذریت آدم را به پشت او بازگرداند. در این تفسیر مسألهٔ فطرت بر همین پیمان منطبق شده است (طبری، ۷۵/۹ـ۸۱؛ احمد بن حنبل، ۲۷۲/۱).

این تفسیر در منابع حدیثی شیعه نیز مشاهده می‌شود، لیکن جزئیات آن به گونهٔ دیگری است. آنچه از مجموع این روایات برمی‌آید این است که خداوند خاک اهل گناه و آتش را با آبی تلخ و شور، و خاک اهل بهشت را با آبی شیرین عجین کرد. سپس از آن گل، انسانهایی مور مانند آفرید و از آنان به ربوبیت خود و نبوت محمد(ص) و ولایت علی(ع) و اوصیاء او تا حضرت مهدی(ع) اقرار گرفت. نخستین کسی که در عالم ذر ایمان آورد، محمد(ص) بود (قس: آیهٔ «اِنْ کانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعابِدینَ»، زخرف /۸۱/۴۳). در پاره‌ای از روایات سخن از آفرینش ارواح پیش از ابدان و گرفتن میثاق از ارواح به میان آمده است. همچنین در برخی روایات به سرنوشت و تقدیر از پیش تعیین شده اشاره رفته است (کلینی، ۸/۲، ۱۰، ۱۲؛ مجلسی، بحار، ۲۲۶/۵، ۲۳۴ـ ۲۳۵، جم، ۱۲۰/۱۷ـ۱۲۱، ۱۷۸/۳۹ـ۱۷۹، ۱۳۵/۵۸ـ۱۳۶). جالب توجه است که این روایات هم از نظر سند و هم از جهت دلالت مفاهیم، مورد نقادی قرار گرفته است (تفسیر نمونه، ۹/۷ـ۱۰).

یکی از نقاط مشترک روایتهای اهل سنت و شیعه این است که مسألهٔ میثاق با مسألهٔ قدر یا سرنوشت و قسمت پیوند خورده است. یعنی همهٔ رخدادها از آغاز مشخص شده، و قلم تقدیر جزئیات حوادث را از قبل رقم زده است و همهٔ افراد انسانی در یک مسیر گریز ناپذیر و غیر قابل تغییر گام برمی‌دارند؛ و این همان چیزی است که پایه و مایهٔ تفکر کلامی سنت گرایان را تشکیل می‌دهد.

همین اندیشهٔ سنت گرایانه در فضای فکری دیگری، در دستگاه عرفانی ابن عربی، با عنوان «سِرُّ القَدَر» تجلی کرده است. ابن عربی می‌گوید که «سرالقدر» از والاترین دانشهاست و جز کسی که خداوند او را به معرفت کامل مختص کرده باشد، آن را نمی‌داند (قیصری، ۳۰۲). بیان این مطلب با توجه به مبانی عرفانی ابن عربی بدین قرار است: خداوند به ذات، صفات و اسماء خود به توسط ذات خود علم دارد. همچنین خداوند اعیان ثابته را که صورتهای اسمائند، با علم ذاتی خود می‌شناسد. پس علم خداوند نسبت به اعیان ثابته علمی است که از صور اسماء و ماهیات و استعدادهای آنها به او می‌رسد. بدین قرار در این شأن از شئون هستی، علم خدا از این جهت تابع معلوم است (هرچند که معلوم از جهتی دیگر تابع علم خداست). حاصل اینکه اگر «عین» یک انسان در حال ثبوتش ــ یعنی در آن حال که در حضرت علمی خداوند نسبت به وجود عینی و خارجی به عدم متصف بود ــ مؤمن باشد، آن انسان در وجود خارجی و عینی هم مؤمن خواهد بود؛ و اگر کسی در عالم اعیان ثابته کافر، گناهکار یا منافق بوده باشد، در وجود عینی نیز به همان صفت ظهور می‌یابد. پس خداوند با افراد انسانی متناسب با آنچه در عالم اعیان ثابته اقتضا و استعداد داشتند، معامله می‌کند (همو، ۲۹۶ـ۲۹۷). ابن عربی عهد الست را بر همین معنا منطبق کرده است (همو، ۲۰۶ـ۲۰۷).

شایان گفتن است که مطالبی را که ابن عربی زیر عنوان «سرالقدر» مطرح کرده است، نمی‌توان از ابتکارات وی تلقی کرد. سابقهٔ «راز تقدیر» یا «عالم راز» که بیانگر این است که رخدادهای عالم از پیش معین شده، و خداوند طرح مقدر شده‌ای برای آفرینش مقرر کرده است، بسیار دیرینه‌تر از روزگار ابن عربی است و به روزگاران پیش از اسلام باز می‌گردد. به عبارت دیگر، این اندیشه را در متون زرتشتی و زروانی و «کتابهای مکاشفات[1]» یهودیان و طومارهای قُمران (بحرمیّت) ملاحظه می‌کنیم (نک: مجتبائی، ۶۷۸ـ۶۸۱؛ همو، 372-343).

برخلاف طرفداران نظریهٔ نخست که سنت گرا و پیرو حدیث بوده‌اند، طرفداران نظریهٔ دوم بیشتر عقل‌گرا و پیرو استدلالند. در نکته‌هایی که این گروه بر آراء مفسران قبلی گرفته‌اند، چند مورد قابل ذکر است: یکی اینکه متن آیه گویای این است که خداوند ذریات آدمیان را از پشتهای فرزندان آدم گرفت، نه از پشت خود آدم. دیگر اینکه در آیه از قول فرزندان آمده است که گفته‌اند: «همانا پیش از ما پدرانمان مشرک بودند...»، و چنین نسبتی سزاوار حضرت آدم و همگی فرزندان او نیست. سوم اینکه براساس تفسیر نخست، حالت این فرزندان که از پشت حضرت آدم بیرون کشیده شده، و مورد خطاب قرار گرفته‌اند، از دو صورت بیرون نیست: یا اینان عاقل و بالغ بوده‌اند؛ یا نا بالغ و غیر عاقل. اگر در آن حالت عاقل و بالغ بودند، پس اکنون که در این دنیا به سر می‌برند، باید آن گفت و گو و اعتراف را به یاد آورند، چرا که شخص عاقل چنین ماجرایی را هرچند پس از گذشت سالیان دراز، فراموش نمی‌کند. از این گذشته، اگر بگوییم آدمیان چنان عهدی را فراموش کرده‌اند، در این صورت غرض آیه نقض می‌شود، زیرا بنابر مفاد آیه، غرض از اقرار و گواهی گرفتن این بوده است که آدمیان در روز قیامت، غافل بودن از چنین رخدادی را بهانه نکنند و حجت از آنان ساقط نگردد. اگر حالت دوم را فرض کنیم و بگوییم که این فرزندان در حال خطاب و جواب و گفت و گو با خدا فاقد عقل و شرایط تکلیف بودند، در این صورت اقرار گرفتن از آنان و مورد خطاب قرار دادنشان کاری بیهوده و بی‌وجه است. چهارم اینکه ضرورت و بداهت عقلی چنین تفسیری را رد می‌کند، زیرا چگونه می‌توان گفت که ذره‌ای از ذره‌های بدن زید (یعنی همان جزء و ذره‌ای که از پشت حضرت آدم و از طریق نطفه‌اش به پسرش منتقل شده، و از طریق پسرش به پسرش انتقال یافته... تا سرانجام به زید رسیده است) عیناً خود زید است و ادراک و عقل و گوش و چشم زید را دارد؟ یا چگونه می‌توان گفت که این جزء از اجزاء وجود هر فرد انسانی از سوی خداوند مورد تکلیف قرار گرفته، و حجت بر او تمام شده است و با او پیمان بسته‌اند و ثواب و عقاب را در موردش اجرا کرده‌اند. از این گذشته، دلایل عقلی گویای این است که انسانیت انسان به نفس و روان اوست و نفس وجودی غیر مادی است که با پدید آمدن همین بدن حادث می‌شود. افزون بر این، آن عقلی که اتمام

1. Apocalyptic Writings

حجت و گرفتن پیمان بدون آن حتیٰ در عالم ذر هم میسر نیست، عقل عملی است و عقل عملی تنها در همین عالم دنیا که انسان در آن زندگی اجتماعی دارد، حاصل می‌شود، چرا که تشخیص خوب و بد و سود و زیان لازمهٔ زندگی اجتماعی است. اینک اگر معتقدان به عالم ذر، آنجا را جایگاه عقل عملی فرض کنند، با توجه به گفت و گویی که میان خدا و ذریات بنی آدم صورت پذیرفته و پیمانی که بسته شده، باید همچون معتقدان به «ادوار و اکوار» وجود عالمی طبیعی را پیش از این عالم اثبات کنند. اشکال این عقیده در این است که برای آدمیان آن عالم پیشین نیز وجود یک عالم ذر پیش از آن لازم می‌آید تا حجت بر آنان نیز تمام گردد، و این مسأله در نهایت به تسلسل می‌انجامد (سید مرتضیٰ، ۲۸/۱ـ۳۰؛ فخرالدین، ۴۷/۱۵ـ۴۹؛ شیخ طوسی، ۲۷/۵ـ۲۸؛ طباطبایی، ۳۱۶/۸ـ۳۱۸).

سایر تفسیرها: محمد حسین طباطبایی در *المیزان* تفسیری از مسألهٔ الست و آیات مذکور مطرح کرده، و ضمن پذیرش اشکالاتی که بر تفسیر اول وارد شده، تفسیر دوم را نیز خالی از اشکال ندانسته است. از نظر او اشکال تفسیر دوم در این است که متن آیه با چنین تفسیری سازگار نیست، زیرا آغاز آیه این است: «إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ». این آیه از بستر زمانیِ گرفتنِ پیمان با «إِذْ» تعبیر کرده است و این واژه ظرف زمانی است که بر زمان ماضی یا زمان محقق الوقوعی دلالت دارد. خطاب آیه متوجه پیامبر و یا ــ به دلیل «أَنْ تَقولوا یَوْمَ القیامَة...» ــ متوجه پیامبر و سایر افراد انسانی است. اگر روی سخن این آیه‌ها ما باشیم که آن را می‌شنویم واگر خطاب آیات، خطابی دنیایی و برای ما اهل دنیا باشد و اگر بستر زمانیِ این خطاب همین زمان تکوین و حیات نوع انسانی در دنیا باشد و باز اگر ظرف زمانیِ رویدادی که در آیه ذکر می‌شود، عیناً همان ظرف زمانی تکوین و وجود نوع انسانی در دنیا باشد، دیگر در این صورت برای اینکه از ظرف زمانی این رویداد با «إِذْ» تعبیر کنند، وجهی نمی‌ماند، چرا که «اذ» بیانگر این است که زمان آفرینش بر زمان خطاب تقدم دارد. به هر روی، آیات مورد بحث در عین اینکه بر داستان آفرینش انسان توسط خداوند، به صورت زاد و ولد و گرفتن یکی از دیگری دلالت دارد، بر این نیز دلالت می‌کند که این رویداد به گونه‌ای بر جریان مشهود آفرینش تقدم دارد. البته آن تقدم زمانی که معتقدان به تفسیر اول از آن دم می‌زنند، به دلایل مذکور مورد قبول نیست. اما به هر حال، وجود انسان در سیر به سوی خداوند و بازگشتش به جانب او، در جهانهایی که از لحاظ نظام و احکام با عالم دنیا متفاوتند، امری محال نیست. این آیه که «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ و مانُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلومٍ» (حجر /۲۱/۱۵) اثبات می‌کند که هر چیزی نزد خدا وجودی بی‌حدّ و بی اندازه دارد و اشیاء هنگامی که به دنیا فرومی‌آیند، اندازه‌ها به آنها می‌پیوندد. بدین‌قرار، عالم انسانی با همهٔ وسعتش، وجودی پیشین نزد خدا در گنجینه‌های او دارد که خدا آن را به این نشأه تنزل می‌دهد. همچنین در پاره‌ای از آیات به «ملکوت» این عالم اشاره شده است (مثلاً یس /۸۳/۳۶). بر این مبنا، هستی همهٔ چیزها از جمله انسان دو سیما دارد: سیمایی رو به دنیا که حکم خاص خود را دارد، یعنی با خروج تدریجی از قوه به جانب فعل پدید می‌آید؛ سیمایی نیز رو به خدا دارد که همهٔ کمالات آن وجود دنیوی را داراست، بدون اینکه زحمت بیرون رفتن از قوه و کشیده شدن به سوی فعل را تحمل کند. این جهت دوم غیر از جنبهٔ نخست است هر چند که هر دو آنها دو جنبه از یک چیزند. حاصل همهٔ این مقدمه‌ها این است که این نشأهٔ انسانی مسبوق به نشأهٔ انسانی دیگری است و این دو عیناً یکی هستند با این فرق که در نشأهٔ ملکوت، پرده‌ای میان افراد انسانی و پروردگارشان نیست و آنان در آن عالم از راه مشاهده، یکتایی خدا را در ربوبیت می‌بینند. این مشاهده از راه استدلال نیست، بلکه در آنجا در می‌یابند که از خدا جدایی ندارند و بی او نیستند و از این روست که به خدا و هر حقیقت دیگر، اقرار و اعتراف می‌کنند (طباطبایی، ۳۱۸/۸ـ۳۲۱).

تفسیر محمد حسین طباطبایی با اندک فرقی شباهت بسیاری به تحلیل پاره‌ای از اهل عرفان در این زمینه دارد. سعیدالدین سعید فرغانی (د ۷۰۰ق) که یکی از پیروان مکتب ابن عربی است، در شرح خود بر *تائیهٔ* ابن فارض با توجه به مبانی عرفان نظری تحلیلی از مسألهٔ الست ارائه داده است. او بر آن است که این پیمان در عالم مثال صورت گرفته است و نفوس جزئی همهٔ انسانها به صورت مثالی تعین یافتند و خطاب الست را شنیدند و این عهد را پذیرفتند. در نظر او عالم مثال دو جنبه و دو جهت دارد: یکی به موازات عالم ارواح است و حکمش این است که لطیف را کثیف می‌سازد، چنانکه صورتهای روحانی و مجرّد، در این جهت از عالم مثال به گونهٔ مرکب و دارای شکل ظاهر می‌شوند. مرتبهٔ این جنبه از عالم مثال مطلقاً پیش از تعین عالم حسّی است. جهت دوم عالم مثال در ازای عالم محسوسات است و حکم آن عکس جنبهٔ پیشین است، یعنی کثیف را لطیف می‌سازد. صورتهای عالم محسوسات در این جهت از عالم مثال، به گونه‌ای لطیف و مجرد و تقسیم ناپذیر می‌تابد. تعین و ظهور این نشأه، حالت پسینی نسبت به عالم محسوسات دارد. هر صورتی که در عالم حسی ظاهر می‌شود، بی‌درنگ سایه و مثالی از آن در این جهت از عالم مثال پدیدار می‌شود. بدین‌قرار، فرغانی بستر وقوع این پیمان و گفت‌وگوی میان خدا و انسانها را این جنبه از عالم مثال می‌داند (نک: ص ۱۲۵ـ۱۲۷).

مآخذ: ابن هشام، عبدالله، *مغنی اللبیب*، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، بیروت، ۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *تفسیر نمونه*، به کوشش ناصر مکارم شیرازی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سید مرتضیٰ، علی، *امالی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ طبری، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فرغانی، سعید، *مشارق الدراری*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق؛ *قرآن کریم*؛ قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، چ تصویری، قم، ۱۳۶۳ش؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجتبائی، فتح‌الله، «نکته‌هایی دربارهٔ رستم و سهراب»، سخن، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۷؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ همو، *مرآةالعقول*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب

الاسلامیه؛ مهرو داد و بهار (یادنامهٔ دکتر مهرداد بهار)، به کوشش امیر کاووس بالازاده، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نیز:
IA; Mojtabā'i, F., «The Iranian Background of the Judeo - Christian Concept of Rāz (Mysterion)», *Mehr - o - Dad - o - Bahar* (PB).
ناصر گذشته

آلِش، شهری کوچک و کهن در شرق اندلس، در ۲۰ کیلومتری جنوب غربی لقنت (آلیکانته[1]). این شهر امروزه به نام قدیم آن الچه[2] خوانده می‌شود. این نام در منابع به صورت آلش (ابوعبید، ۸۹۲/۲) و السِ (ضبی، ۲۷۷) نیز آمده است.

پیشینهٔ این شهر به دورهٔ رومیان می‌رسد (عنان، *الآثار*...، ۱۵۱). براساس تقسیم اداری منسوب به قسطنطین (کنستانتین)، الش از شهرهای ۲۰ گانهٔ بخش چهارم اندلس که مرکز آن طلیطله بود، به شمار می‌آمد (ابوعبید، همانجا)، ولی در دورهٔ اسلامی از توابع کورهٔ تدمیر به شمار آمد (ابن دلایی، ۸، ۱۰؛ ادریسی، ۵۳۸/۲؛ قس: ابن ابار، ۳۰۴). پس از نخستین فتوحات مسلمانان، در صلح نامه‌ای که در ۹۴ق میان عبدالعزیز بن موسیٰ والی اندلس با حاکم ولایت تدمیر منعقد شد، الش از شهرهای مورد مصالحه بود (ابن دلایی، ۴-۵؛ حمیری، ۴۶۲). پس از آن به تدریج تیره‌ای از مهاجران عرب شمال (مضر) در الش و پیرامون آن مسکن گزیدند (ابن حزم، ۲۴۰) و بعدها شهر از مراکز علمی شرق اندلس گردید و از آنجا عالمان و محدثانی برخاستند که نام آنان در کتابهای تراجم دیده می‌شود (نک: سلفی، ۱۰۸؛ ضبی، همانجا؛ ابن ابار، ۶۸؛ ابن سعید، ۲۷۳/۲).

بنابر وصفی که ادریسی (۵۵۷/۲) از الش به دست داده، این شهر در زمینی هموار قرار داشته، و شاخه‌ای که از رود مجاور آن (اکنون: وینالاپو[3]، نک: EUE,XIX/500) منشعب می‌شده، پس از عبور از بارو به درون شهر راه می‌یافته، و در میان حمام شهر، بازار و کوچه‌ها جاری می‌شده است؛ ولی از آنجا که آب این رود شور بوده، آب آشامیدنی مردم از آب باران تأمین می‌شده است (ادریسی، همانجا؛ حمیری، ۳۰). جالب توجه اینکه در جایی موسوم به الکاستلیار[4] حوضچهٔ بزرگی باقی مانده که گفته می‌شود به وسیلهٔ مسلمانان برای مهار آبهای بارانی این منطقه ساخته شده است. افزون بر این، مسلمانان با انشعاب چشمه‌هایی از آب رودخانه، شبکهٔ آبیاری منظمی را پدید آورده بودند (نک: EUE، همانجا).

الش از دیرباز به داشتن برخی فرآورده‌ها که به سایر شهرها حمل می‌شده، شهرت داشته است. محصول کشمش آن از دیگر جاها برتر بود و فرشهای فاخر و کم‌نظیری در آنجا می‌بافته‌اند. همچنین از میان شهرهای اندلس تنها در الش نخل نیکو پرورش می‌یافته است (یاقوت، ۳۵۰/۱؛ قزوینی، ۵۰۲). امروزه نیز نخلستانهای انبوه و وسیع از همه طرف شهر را در برگرفته، و الش را به صورت ییلاق زیبایی در آورده است (عنان، حاشیه، ۵۵۷/۱).

از آثار مهم دورهٔ اسلامی که اینک در الش بر جای مانده، برج قلهره است که بر دروازهٔ قدیم الش برپاست. دیگر بنایی است به نام القصر که از قلعه‌های باروی قدیم شهر است و پادشاهان اسپانیا آن را به مقر شاهی تبدیل کرده‌اند. این بنا چنانکه از نام عربی آن پیداست، ظاهراً پیش از این تغییر، در اصل اندلسی بوده است (همو، *الآثار*، همانجا). همچنین گفته می‌شود که در الش مسجدی بوده که نماز جمعه در آنجا برپا می‌شده است (مراکشی، ۷۲/۴).

الش در پی برافتادن سلطهٔ موحدون و سقوط پیاپی شهرهای شرق اندلس، طی حمله‌ای که از سوی مسیحیان برای فتح مرسیه صورت گرفت (۶۶۴ق/۱۲۶۶م)، به دست آنان افتاد (عنان، عصر...، ۴۶۳/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *المعجم*، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لیون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سلفی، احمد، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة فی اسبانیا و البرتغال*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، حاشیه بر *الاحاطة فی اخبار غرناطة* ابن خطیب، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب والاندلس*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مراکشی، محمد، *الذیل و التکملة لکتابی الموصول و الصلة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EUE.
محمدرضا ناجی

اَلَشْتَر، شهری از شهرستان سلسله در استان لرستان. نام الشتر در مآخذ اسلامی به صورتهای لاشتر (اصطخری، ۱۹۷؛ ابن حوقل، ۳۵۸/۲، ۳۶۰)، لیشتر (*حدود العالم*، ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۳۹۸/۱۰؛ راوندی، ۲۰۹، ۲۲۹) و اشتر (ظهیرالدین، ۵۵) آمده است. یاقوت آن را به دو گونهٔ اشتر و لاشتر آورده، ولی تلفظ محلی آنجا را لیشتر دانسته است (۲۷۶/۱، ۳۴۱). وجه اشتقاق آن را، برخی با کلمهٔ ایشتار (عشتر) ممکن دانسته‌اند (باستانی، ۲۸۶-۲۸۷)، ولی مبنای علمی برای این گفته وجود ندارد.

الشتر در ۴۸° و ۱۵َ طول شرقی و ۳۳° و ۵۱َ عرض شمالی، و در ارتفاع ۱٬۶۰۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است. این شهر در ۴۸ کیلومتری شمال خرم آباد (مرکز استان) و ۱۱ کیلومتری راه خرم‌آباد به نورآباد واقع شده که ادامهٔ این راه پس از عبور از هرسین، به کرمانشاه منتهی می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۴؛ نقشهٔ راهها).

شهر الشتر در دشتی به همین نام قرار گرفته است و کوههای گرّین و خرگوشیناب از رشته کوههای زاگرس میانی از دو سوی شمال و خاور آن را در برگرفته‌اند. همچنین کوه بازگیران، نثار پهن و سیاهدل در فاصلهٔ کمتری در شمال خاوری، خاور و جنوب خاوری آن قرار دارند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۳؛ نقشهٔ عملیات). آب و هوای

1. Alicante 2. Elche 3. Vinalapó 4. El Castellar

این ناحیه از لرستان، معتدل و نیمه خشک است و حداکثر دمای آن در تابستان به ۳۹° و حداقل آن در زمستان به ۷°- سانتی‌گراد می‌رسد. رودهای فصلی متعددی از ارتفاعات شمالی و خاوری به سوی دشت الشتر جاری است که از میان آنها تنها مسیر رودخانهٔ فصلی کَهمان از مرکز بخش می‌گذرد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۳-۳۴). دامنه‌های شمالی کوه گزین، سرچشمهٔ آبهای جاری به سوی نهاوند است (نقشهٔ عملیات). بنابر افسانه‌ای کهن، این سرچشمه (کوهها) طلسمی داشته (در متن: دو طلسم) به نقش گاو ماهی بر تودهٔ برف و یخ که گویا حامی و نگهبـان آن بوده است (یـاقوت، ۲۷۶/۱، به نقـل از ابن فقیه).

برخی خاورشناسان سرزمین کهن الشتر را همان «نسا» دانسته‌اند که داریوش در کتیبهٔ بیستون از آن یاد کرده است، ولی پورداود در این نظریه تردید کرده است، زیرا نسای یاد شده متعلق به دورهٔ ماد، و از مکانهای مهم پرورش اسب بوده است (ص ۲۸۸-۲۹۰). آثاری چون سفالهای منقوش و اشیاء برنزی که در دشت الشتر کشف شده‌اند، نشانهٔ آبادانی این سرزمین در دوره‌های کهن است (استاین، 291-277؛ گدار، ۲۵، ۲۶؛ واندنبرگ، ۹۵). حمدالله مستوفی به وجود آتشکدهٔ اروخش (یا اردخش، اردحش، اروحش) که قبلاً در آنجا وجود داشته، اشاره کرده است (ص ۱۰۷). اصطخری به موقعیت مکانی الشتر اشاره کرده، و آنجا را از شهرهای جبال دانسته که در ۱۰ فرسخی نهاوند و ۱۲ فرسخی شاپورخواست بوده است (ص ۱۹۷). ابن حوقل الشتر را در میان راه ری به شاپورخواست نوشته است (۳۵۸/۲).

در حدود سدهٔ ۶ق، الشتر از تختگاههای برسقیان بوده است (ظهیرالدین، ۵۶؛ راوندی، ۲۲۹). در نیمهٔ نخست همان سده در الشتر، گـروهی از امیران با برسقِ الشتر بر ضد مسعود بن ملکشاه سلجـوقی هم عهد شدند. سلطان پس از آگاهی به الشتر رفت و امیران از کردهٔ خویش پشیمان شدند و سلطان نیز از گناه آنان درگذشت (همانجا)، اما طغرل پس از شکست از برادرش مسعود هنگام فرار به سوی خوزستان، وزیر خـویش خواجه قـوام الدین درگـزینی را در الشتـر به دار آویخـت (ظهیرالدین، ۵۵). در دورهٔ صفویه حکومت الشتر به امیران کرد سپرده شد (اسکندربیک، ۱۴۱). در اواخر سدهٔ ۱۳ش، دژ استواری که قلعهٔ مظفری نام گرفت، در خاور الشتر، توسط مهری خان امیرالعشایر و مهرعلی خان امیر منظم ساخته شد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۱/۶). مدتی مهرعلی خان در این قلعه حکمرانی کرد و موجبات ناامنی در شمال لرستان را فراهم آورد، ولی سرانجام توسط حاکم نظامی لرستان دستگیر و اعدام شد (استارک، ۲۱، ۲۲). می‌توان گفت که این ناامنیها مانع آبادانی الشتر در سده‌های اخیر بوده است (ظل السلطان، ۶۰۸؛ استارک، ۲۲). این آبادی مدتی به نام قلعهٔ مظفری و مرکز دهستان الشتر شناخته می‌شد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا؛ *اسامی...*، ۲۷۶، ۲۷۸؛ *گزارش...*، ۱۰). همچنین در آغاز سدهٔ حاضر به این نواحی «سلسله» نیز گفته می‌شده است و ییلاق برخی ایلات و طوایف لر مانند حسـن‌ونـد و یـوسف‌ونـد و کـولی‌ونـد بوده که بیشتـر آنها در ۱۳۱۲ش تخته‌قاپو شدند (کریمی، ۱۶۰؛ رزم‌آرا، ۹۶، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۲).

هم اکنون الشتر تنها شهر شهرستان سلسله شمرده می‌شود، ولی تا ۱۳۷۲ش نام الشتر به یکی از بخشهای هشت گانهٔ شهرستان خرم آباد اطلاق می‌شد. از ۱۳۷۳ش دهستانهای آن، زیر نام بخش مرکزی شهرستان سلسله از شهرستان خرم آباد جدا شده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۶-۱۷، ۱۹). در ۱۳۵۵ش، الشتر ۵'۷۵۱ نفر (۱'۰۸۴ خانوار) جمعیت داشته است و در سرشماری ۱۳۶۵ش، جمعیت آن به ۱۴'۱۴۶ نفر (۲'۴۹۱ خـانـوار) افـزایش یـافته بـود (*سرشمـاری*، ۱۳۵۵ش، ۱/ل؛ *سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۱۹). آخرین برآورد در ۱۳۷۳ش، جمعیت الشتر را ۲۳'۰۷۹ نفر (۳'۵۲۳ خانوار) با بعد خانوار بیش از ۶ نفر نشان می‌دهد (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۸۶).

ساکنان الشتر بیشتر به زبان فارسی با گویشهای لری و لکی سخن می‌گویند و تقریباً همگی شیعه‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۳، ۳۴). ۸۱/۲٪ از جمعیت فعال الشتر، شاغل، و بقیه بیکارند (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۷۳). فعالیت اقتصادی آنان به ترتیب در گروههای عمدهٔ سـاختمـان، کشـاورزی و دامپـروری و صنعـت متمـرکـز شـده است (*سرشماری*، ۱۳۶۵ش، همانجا). زمینها و باغهای اطراف شهر بیشتر به کشت غلات و حبوبات، تره بار، سویا، چغندرقند، سیب، گلابی، هلو، زردآلو، گردو و گیلاس اختصاص یافته است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۳). همچنین ۷۸/۳٪ از جمعیت ۶ ساله و بیشتر الشتر باسواد، و بقیه بی‌سوادند (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۸۶). در الشتر، افزون بر ۷ مدرسهٔ ابتدایی، دو مدرسهٔ راهنمایی و دو دبیرستان، یک مدرسهٔ فنی و حرفه‌ای و یک واحد دانشگاه پیام نور نیز دایر است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۵).

آثار بر جای مانده در نزدیکی الشتر اینهاست: پلی بزرگ منسوب به ابوالنجم بدربن حسنویه (حک ۳۶۹- ۴۰۵ق) و نیز گورهای متعدد منسوب به خاندان برسقیان (گلزاری، ۲۲۶/۱؛ ایزدپناه، ۵۸/۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان لرستان* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان لرستان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همان (۱۳۷۳ش)، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ *اسامی دهات کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۳ش؛ استارک، فریا، *سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ ایزدپناه، حمید، «خاندان برسقیان لرستان»، *نامهٔ مینوی*، به کوشش حبیب یغمایی و دیگران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، *خاتون هفت قلعه*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ پورداود، ابراهیم، *فرهنگ ایران باستان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران، لرستان*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان لرستان*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان خرم‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، *خاطرات*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (خرم‌آباد)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج

۵۸؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کریمی، بهمن، راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ گدار، آندره، هنر ایران، ترجمهٔ بهروز حبیبی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری خرم‌آباد، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گلزاری، مسعود، کرمانشاه ـ کردستان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نقشهٔ راههای جمهوری اسلامی ایران، تهران، سحاب، شم ۵۰۶؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش، گ ۹ـ ۳۹ NI؛ واندنبرگ، لویی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, London, 1940.

مژگان نظامی

اَلطاف، حسین، نک: حالی.

اَلغاز وَ اَحاجی، دو واژهٔ تقریباً مترادف که معادل چیستان و معما (هم) است:

الغاز، جمع لُغَز (یا لُغْز، لَغْز، لَغَز و لُغُز) مایهٔ معنایی آن، پیچیدن و تابیدن (لازم و متعددی) است (نک: لین، VII/2664) و در اصطلاح سخنی موزون و مشتمل بر صفات و ویژگیهایی است که مجموعاً و به گونه‌ای استعاری و ایهامی بر یک ذات دلالت کند و مخاطب با درایت خود و با استفاده از آن صفات و ویژگیها بتواند بدان پی‌ببرد. این عبارت باید دلنشین و مطبوع باشد و با حشو زاید به اطناب کشیده نشود و از تشبیهات کاذب و استعاره‌های بعید به دور باشد تا مورد پسند اهل بلاغت قرار گیرد (ابن حجه، ۳۹۳؛ نک: تهانوی، ۱۲۹۵/۲؛ طاش کوپری‌زاده، ۲۴۹/۱ـ ۲۵۹؛ جرجانی، ۲۰۲؛ شمس قیس، ۴۲۶؛ در خصوص جایگاه لغز در علم بلاغت، نک: طاش کوپری‌زاده، ۲۵۱/۱ـ ۲۵۲؛ شیخ، ۶۹ـ۷۲)، مثلاً در مورد قلم:

و ذی خضوعٍ راکعٍ ساجدٍ   و دمعه من جفنه جاری
مـواظب الخَمس لاوقاتها   منقطع فی خدمة البـاری

لغز یا در نثر است و یا در نظم، و به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌گردد:

۱. الغاز معنوی، که با ذکر صفات ذات، به موصوف اشاره می‌شود. این نوع از لغز را ساده یا وصفی نیز نامیده‌اند. الغازی که در علوم مختلف چون نحو، حساب و فقه گفته شده، از ملحقات الغاز معنوی است که الغاز فنی نیز خوانده شده‌اند (نک: همو، ۵۰ـ۵۳).

۲. الغاز لفظی، که با آوردن واژگانی که متضمن نام موصوف یا برخی از حروف آن است، به موصوف اشاره شود. این کار ممکن است با تصحیف، قلب، حذف یا تبدیل صورت پذیرد (نک: ابن اثیر، ۸۶/۳؛ شیخ، همانجا).

احاجی، جمع اُحْجیّة در لغت برگرفته از حِجا (یا حِجیٰ) به معنای عقل، خرد، هوش، درک، قوهٔ استنباط، ادراک و شعور (نک: لین، II/523) و در اصطلاح نوعی بازی فکری مبتنی بر حدس و گمان است که در میان مردم رایج بوده است و به هر حال نوعی معمای نزدیک به لغز به شمار می‌رود (جوهری، ذیل حجو؛ بغدادی، عبدالقادر، ۱۱۳/۳؛ EI², V/806-807).

برخی، تفاوتهای اندکی میان الغاز، احاجی و معماها قائل شده‌اند (مثلاً نک: تهانوی، ۱۰۸۲/۲ـ۱۰۸۴؛ طاش کوپری‌زاده، ۲۵۱/۱؛ بغدادی، عبدالقادر، همانجا؛ رشید وطواط، ۷۰؛ ابوزید، ۲۸۸)؛ اما از لحاظ ماهیت میان آنها تفاوت عمده‌ای وجود ندارد (نک: ابن اثیر، ۸۴/۳، ۸۵) و همه تنها نوعی سرگرمی علمی، زبانی و گاه بازی با کلمات بوده است. حاجی خلیفه احاجی را از فروع علم لغت و صرف و نحو دانسته، می‌گوید: احاجی علمی است که در آن از واژگانی که ظاهراً با قوانین زبان عربی مخالفند و نیز تطبیق آنها با قواعد زبان عربی بحث می‌شود (۱۳/۱). همچنین گفته شده احاجی یعنی اینکه پرسش کننده لفظی مرکب بیاورد و مشابه آن را که لفظی بسیط و مستقل است و معنایی متفاوت دارد، از مخاطب بخواهد. در زبان عربی عنوانهای دیگری نیز وجود دارد که از نظر معنا به لغز، احجیه و معما بسیار نزدیکند و با وجود تفاوتهایی که میان آنها ذکر شده است، به جای یکدیگر به کار رفته‌اند (ابن اثیر، همانجا؛ صفدی، ۳۴۷)، از جمله: مُعایاة، عَویص، رمز، ملاحن، مرموس، تأویل، کنایه، تعریض و ... (نویری، ۱۶۲/۳؛ حسینی، ۳۱۲/۱، ۳۱۳).

لغز در فرهنگ سامی ریشه‌ای بس کهن دارد. نمونه‌هایی از این فن در *تورات* وجود دارد، مانند لغزی که از شمشون در «سفر داوران» آمده است (نک: عهد عتیق، داوران، ۱۴: ۹ـ۱۲؛ شیخ، ۶۲).

در ادبیات عرب، شاید بتوان لغز را به برخی تفاخرهای زبانی پیوند داد، زیرا شاعران با بهره‌گیری از اسلوبها و سبکهای پیچیدهٔ گوناگون می‌کوشیدند تا هوش و ذکاوت مخاطب را مورد آزمایش قرار دهند (نک: شیخ، ۲۹، ۳۳). نقش کاهنان و ساحران را نیز در این زمینه نمی‌توان از نظر دور داشت (همو، ۶۳). یکی از شواهد کهن این فن در ادبیات عرب پرسشی است که مردی، بر زنی هِنْد نام و مشهور به زبان دانی و فصاحت طرح می‌کند تا ذکاوت وی را بیازماید (ابن قتیبه، ۲۳۳/۲؛ کحاله، ۲۳۲/۵). نیز اشعاری را که امرؤالقیس و عَبید بن اَبْرَص رد و بدل کرده‌اند، از شواهد این فن در عصر جاهلی به شمار آورده‌اند. شایان ذکر است که در این گفت و گو عبید به جای «الغاز» واژهٔ «آوابد» را به کار برده است (ابن ظافر، ۱۳ـ۱۵؛ جندی، ۲۲/۱).

از سدهٔ ۳ تا ۴ق علاوه بر نمونه‌های پراکنده‌ای که از نویسندگان و شاعران از جمله ابونواس در این زمینه به چشم می‌خورد (مثلاً نک: جاحظ، ۵۳۷/۳؛ حمزه، ۱۸۸ـ۱۹۴)، کتابهایی نیز با نام *المعمیٰ* و نامهای مشابه دیگر تألیف شد که برخی از آنها عبارتند از: *المعمیٰ*، منسوب به خلیل بن احمد فراهیدی (ابن نباته، ۲۶۸)؛ *العویص*، اثر محمد بن خالد ابن عبدالرحمان برقی (د ۱۹۰ق) (بغدادی، هدیه، ۸/۲)؛ *کتاب المعانی الکبیر*، تألیف ابن قتیبه (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ق)؛ *المعاریض*، اثر یحیی ابن ابی منصور موصلی (د ۲۹۲ق) (همان، ۵۱۷/۲)؛ *المسکت فی الالغاز*، نوشتهٔ زبیر بن احمد زبیری (د ۳۱۷ق) (همان، ۳۷۳/۱)؛ *اللغز*، از محمد بن احمد بن عبدالله، مشهور به مفجع (د ۳۲۰ق) (همان،

۳۱/۲)؛ *الملاحن*، اثر ابن درید (د ۳۲۱ق) (قاهره، ۱۳۴۷ق)؛ *فی معرفة المعمیٰ من الشعر*، اثر محمد بن احمد بن محمد بن طباطبا (د ۳۲۲ق) (همان، ۳۳/۲)؛ *الالغاز*، از عبدالعزیز بن یحیی بن احمد جلودی (د ۳۳۲ق) (همان، ۵۷۶/۱) و همچنین *فتیا* (یا *فتاوی*) *فقیه العرب*، اثر ابن فارس (د ۳۹۵ق) (به کوشش حسین علی محفوظ، دمشق، ۱۹۸۵م). گفتنی است که *فتیا فقیه العرب* نوعی از الغاز به شمار می‌رود (نک: سیوطی، ۶۲۲/۱).

میان سده‌های ۵-۶ق الغاز همچون گذشته در میان مردم رواج داشت و به خصوص اشراف و بزرگان و دانشمندان توجه بیشتری بدان نشان می‌دادند و در این زمینه با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند. در این زمان این فن در مغرب و اندلس نیز مورد توجه ادیبان و شاعران بود و از فنون شعری به شمار می‌رفت (عبدالسودانی، ۸۵؛ فریح، ۴۷). برخی از آثار مستقلی که در این دوران در زمینهٔ الغاز به نگارش درآمد، اینهاست: *دیوان الالغاز*، اثر ابوالعلاء معری (د ۴۴۹ق) (شیخ، ۷۴-۷۵)؛ *الالغاز*، از ابن اسد فاروقی (د ۴۸۷ق) (بغدادی، هدیه، ۲۷۷/۱)؛ *الاعجاز فی الاحاجی و الالغاز*، اثر ابوالمعالی سعد بن علی وراق خطیری (د ۵۶۸ق). نسخهٔ خطی این اثر که توسط عبدالقادر بغدادی مورد ستایش قرار گرفته (بغدادی، عبدالقادر، ۱۱۵/۳)، در کتابخانهٔ آستان قدس (شم ۴۲۹۷) موجود است (نک: آستان...، ۵۹)؛ *حلیة الطراز فی حل الالغاز*، اثر عبدالرحمان بن ابی‌البرکات انباری (د ۵۷۷ق) (بغدادی، هدیه، ۵۱۹/۱).

مقامات حریری به سبب اشتمال بر الغاز نحوی، فقهی و غیره در این زمان سخت مورد توجه و ستایش بوده است (عبدالسودانی، ۸۶). از این پس، این فن گسترش فراوان‌تری یافت، به گونه‌ای که تقریباً شاعری در عصر ممالیک یافت نمی‌شد که در سروده‌هایش لغز دیده نشود. ابن عنین (هم) از جمله شاعرانی است که در این فن بسیار توانا بوده است و بخش عظیمی از دیوانش را لغز تشکیل می‌دهد (نک: ص ۱۴۹-۱۷۸؛ ابن خلکان، ۱۷/۵؛ موسیٰ باشا، ۵۹۷). گروهی از شاعران عصر ممالیک چون ابن ساعاتی را که قصاید ویژه‌ای در این باب سروده‌اند، «ذوات الالغاز» نامیده‌اند (همو، ۵۹۸).

سیوطی نخستین کسی است که برای الغاز یک تقسیم‌بندی تاریخی ارائه می‌کند. وی می‌گوید الغاز دارای انواعی است: ۱. الغازی که عربها خود ساخته‌اند؛ ۲. الغازی که بزرگان لغت شناس ساخته‌اند؛ ۳. الغازی که به قصد لغز ساخته نشده‌اند، اما برحسب تصادف لغز شده‌اند. همو می‌افزاید: لغز در اصل به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. آنهایی که ساخت معناییشان لغز است. این نوع را «ابیات المعانی» نیز خوانده‌اند؛ ۲. الغازی که بر پایهٔ لفظ، ترکیب و اعراب استوار شده‌اند. وی سپس برای هریک نمونه‌هایی ذکر می‌کند (۵۷۸/۱).

از سدهٔ ۷ق به بعد شمار تألیفات در زمینهٔ الغاز و احاجی افزون گردید. از آن جمله است: *حلل مطرز در فن معما و لغز*، اثر علی بن محمد یزدی (د ۸۵۰ق) (حاجی خلیفه، ۶۸۸/۱)؛ *کنز الاسماء فی فن المعمیٰ*، اثر محمد بن احمد قطب‌الدین مکی نهروالی (د ۹۸۸ق) (نک: GAL, II/501)؛ *جلاء الدیاجی فی المعمیات و الاحاجی*، اثر ابراهیم بن عیسیٰ حورانی (د ۱۳۳۴ق)؛ و نیز *تسهیل المجاز الیٰ فن المعمیٰ و الالغاز*، اثر طاهربن صالح جزایری (د ۱۳۳۸ق) (سوریه، ۱۳۰۳ق).

در روایات عرب، واضع معما را برخی خلیل بن احمد فراهیدی و برخی نیز علی بن ابی طالب(ع) دانسته‌اند (ابن نباته، ۲۶۷؛ طاش کوپری‌زاده، ۲۵۳/۱؛ نیز نک: EI², V/806). اما دربارهٔ احجیه گفته‌اند نخستین کسی که آن را وضع کرد و نام احجیه را برای آن برگزید، حریری (د ۵۱۵ق) است. او در مقالهٔ «الملطیه» ۲۰ احجیه را به نظم کشیده است (بغدادی، عبدالقادر، ۱۱۳/۳). یکی از آثار مهمی که در زمینهٔ احاجی نگاشته شده کتاب *الاحاجی النحویة* (یا *المحاجاة بالمسائل النحویة*) اثر جارالله زمخشری (د ۵۳۸ق) است که در ۱۹۶۹م چاپ شد و علی بن محمد سخاوی (د ۶۴۳ق) بر آن شرحی با عنوان *تنویر الدیاجی فی تفسیر الاحاجی* نگاشته که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (شم ۱۵۴) موجود است (مرکزی، ۳۵۵/۲-۳۵۷).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ ابن اثیر، نصرالله، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن حجهٔ حموی، ابوبکر، *خزانة الادب*، بیروت، ۱۳۰۴ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ظافر، علی، *بدائع البدائه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عنین، محمد، *دیوان*، به کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن نباته، محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابوزید، علی، *البدیعیات فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغدادی، *هدیه*؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، بیروت، دارصادر؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشپرنگر، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جندی، علی، *اطوار الثقافة و الفکر فی ظلال العروبة و الاسلام*، به کوشش محمد صالح سمک و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی کاشانی، عباس، *حدائق الانس*، قم، ۱۴۰۰ق؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ رشید وطواط، محمد، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ سیوطی، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، به کوشش محمد احمد جادالمولیٰ و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شیخ، احمد محمد، *کتب الالغاز و الاحاجی اللغویة*، طرابلس، ۱۹۸۸م؛ صفدی، خلیل، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالسودانی، مزهر، *الشعر العراقی فی القرن السادس الهجری*، بغداد، ۱۹۸۰م؛ عهد عتیق؛ فریح، سهام، مقدمه بر دیوان ابن قلاقس، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کحاله، عمررضا، *اعلام النساء*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مرکزی، خطی؛ موسیٰ باشا، عمر، *الادب فی بلاد الشام*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ نیز:

EI²; GAL; Lane, E. W., *Arabic English Lexicon*, Beirut, 1980.

بابک فرزانه

اُلُغ بیگِ کورگان (مق ۸۵۳ق/۱۴۴۹م)، فرزند ارشد شاهرخ و

نوهٔ امیر تیمور کورگان، فرمانروای خراسان و شاهزادهٔ هنرمند و هنرشناس تیموری. نام اصلی وی به نوشتهٔ بیشتر تاریخ‌نویسان محمد طَرَقای (طرغای یا ترقای)، و به نوشتهٔ برخی از تاریخ‌نویسان عرب تِمُر (تیمور) بود و به احترام نیا یا نیای بزرگش (پدر تیمور)، «اولوغ (اُلُغ) بیگ» (= امیر بزرگ) خوانده می‌شد (فصیح، ۱۳۶/۳؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۴۶۰/۳؛ غفاری، ۲۳۲؛ منجم‌باشی، ۵۹/۳؛ ابن‌تغری‌بردی، ۹۲/۳؛ ابن عماد، ۲۷۵/۷).

الغ بیگ در لشکرکشی و دلاوری و فرمانروایی و پادشاهی طرفی چندان در خور نبست، اما در دانشوری، هنرمندی و دینداری، و دانش‌دوستی، هنرپروری و گردآوری و تشویق و گرامی‌داشتِ عالمان دین، هیأت، نجوم، هندسه و ریاضی، تاریخ‌نویسان، شاعران و صوفیان و ساختن مسجد، مدرسه، خانقاه و حمام و ترتیب رصد و تصنیف زیج‌نو، به شایستگی نام‌آور گردید.

الغ بیگ در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م در سلطانیه از بطن گوهرشاد آغا زن هنردوست شاهرخ زاده شد؛ نیایش امیر تیمور کورگان از همان آغاز دلبستگی خویش را بدو آشکار ساخت و به میمنت ولادت وی گناه مفروض مردم ماردین را بخشید و از کشتار آنان به شیوهٔ معمول خود، چشم پوشید. نگاهداری و پرورش الغ بیگ مانند چند نوهٔ دیگر به سرای ملک خانیم، همسر بزرگ تیمور سپرده شد و همراه آن خاتون چند سال با اردوی سلطانی در آسیای صغیر، آذربایجان و ولایات دیگر گردانیده، و اندکی پیش از ورود تیمور، به سمرقند برده شد (شرف‌الدین، ۲۵۷آ، ۴۳۲آ، ۴۸۳ب؛ میرخواند، ۲۳۲/۶، ۲۸۸، ۳۵۳، ۳۸۸، ۴۰۱؛ فصیح، خواندمیر، غفاری، همانجاها).

در ۸۰۷ ق/۱۴۰۴م به فرمان امیرتیمور، جشن عروسی بسیار با شکوهی برای الغ بیگ ــ که ۱۱ سال بیشتر نداشت ــ و چند تن از شاهزادگان در دشتِ کانِ گل سمرقند با حضور کلاویخو سفیر اسپانیا برپا گردید (شرف‌الدین، ۴۶۱آ؛ میرخواند، ۴۷۸/۶؛ تاج السلمانی، ۱۵ ب؛ ابن عماد، ۲۷۶/۷؛ ابن عربشاه، ۲۱۵؛ کلاویخو، ۲۵۲) و پس از اندک زمانی حکومت قسمتهایی از ماوراءالنهر از جمله تاشکند و بناکت (نیکی) تا مرز چین به نام وی تعیین شد (تاج‌السلمانی، ۲۴ب؛ میرخواند، ۴۸۰/۶).

در همان سال ۸۰۷ ق تیمور که آهنگ جنگ و لشکرکشی به مغولستان را داشت، در اُترار درگذشت. در آن هنگام پیر محمد نوه و جانشین برگزیدهٔ او در قندهار افغانستان بود؛ شاهرخ پدر الغ‌بیگ با سرنهادن به وصیت پدر و قبول جانشینی پیرمحمد، در هرات به حکومت پرداخت و شاهزاده خلیل میرزا پسر میرانشاه در سمرقند بدون پای‌بندی بدان وصیت بر تخت فرمانروایی نشست (تاج السلمانی، ۳۲آ، ۴۲آ، ۵۴آ، ۶۰آ ـ ب؛ میرخواند، ۴۹۸/۶ به بعد؛ خواندمیر، همان، ۵۴۰/۳ به بعد).

پیرمحمد به غرب بازگشت و در جنگی که میان وی و خلیل میرزا درگرفت، به سختی شکست خورد. در این جنگ الغ بیگ و آتاکهٔ (= اتابک روزگار سلجوقی) او شاه ملک نیز حضور داشتند. پیرمحمد از آن پس نیز دست کم با حمایت ظاهری شاهرخ تکاپویی کرد، اما به جایی نرسید و اندکی بعد در رمضان ۸۰۹ به دست یکی از امیران خویش کشته شد (فصیح، ۱۶۷/۳؛ تاج‌السلمانی، ۸۴ آ، ۸۸ب ـ ۱۳۹ب؛ میرخواند، ۵۳۵/۶ـ۵۳۶).

شاهرخ در ۸۰۸ق حکومتِ اندخود و شبرغان، و در ۸۰۹ق حکومت توس، خبوشان، کلات، ابیورد، نسا، یازر، سبزوار و نیشابور را به الغ‌بیگ سپرد و با خلیل میرزا مدارا و آشتی کرد و سمرقند را به او واگذاشت. امیران از بدکرداریها و خوش‌گذرانیهای خلیل میرزا ناخرسند بودند و برخی از آنان بر او شوریدند و او را دستگیر و زندانی کردند. شاهرخ از این خبر برآشفت و در ۸۱۲ق/۱۴۰۹م به سمرقند لشکر کشید و امیران را تنبیه کرد و خلیل میرزا را از بند رهانید، اما از ابقای او بر حکومت سمرقند خودداری کرد و حکومت ری و عراق عجم را به وی سپرد و فرزند ارشد خویش الغ بیگ را که ۱۶ سال بیش نداشت، به حکومت ماوراءالنهر و سمرقند گمارد و امیر شاه ملک را همچنان همراه و کارگزار امور وی ساخت (فصیح، ۱۹۵/۳؛ ابن تغری بردی، ۹۲/۳؛ غفاری، ۲۳۲؛ حافظ ابرو، ۳۰۹/۲؛ میرخواند، ۵۹۳/۶؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۵۸۱/۳).

استقرار پادشاهی شاهرخ بر کشور، و حکومت الغ‌بیگ بر ماوراءالنهر و سمرقند، سرآغاز دورهٔ ۳۸ سالهٔ آرامش و امنیت نسبی بود؛ اگرچه الغ‌بیگ در این مدت چند درگیری با مغولان خاندان جغتای پسر چنگیز داشت و چند بار به سرزمین آنان لشکر فرستاد و گاه خود نیز در آن لشکرکشیها شرکت جست، از جمله در ۸۲۸ق/۱۴۲۵م به سرزمین آنان حمله برد و پس از جنگ و ستیزی تفوق یافت و غارت بسیار کرد و غنایم فراوان به دست آورد و بازگشت (فصیح، ۲۵۶/۳). باری دیگر پادشاه ازبک بَراق اُغلان در ۸۳۰ ق به سغناق که در قلمرو او بود، تاخت. الغ‌بیگ از پدر مدد خواست؛ شاهرخ فرزند دیگر خود میرزا محمد جوکی را همراه سپاهی به یاری او فرستاد. امیرزادگان شکست خوردند و سپاهیان مغول در ماوراءالنهر پراکنده شدند و دست به نهب و قتل و غارت یازیدند (عبدالرزاق، ۲(۱)/۳۱۱ـ۳۱۳). شاهرخ ناچار به تن خویش به سوی ماوراءالنهر شتافت و با رسیدن او به سمرقند مغولان بازپس نشستند. الغ‌بیگ و برادرش از سوی شاهرخ به شدت سرزنش شدند، حتیٰ الغ بیگ مدتی از حکومت ماوراءالنهر عزل شد، اما اندکی بعد خشم شاهرخ فرو نشست و او را به جای خویش گمارد (همو، ۲(۱)/۳۱۷ـ۳۱۸؛ حافظ ابرو، ۸۸۲/۲، ۹۰۶؛ میرخواند، ۶۸۸/۶).

این درگیریهای با فاصله در مدت دراز نمی‌توانست سبب آشفتگی روزگار شود و آرامش را منقطع سازد؛ از آن‌رو، الغ بیگ بختیار و کامروا بود و توانست حلقهٔ علمی و ادبی و هنری خویش را برپا سازد و دانشمندان علوم ریاضی، هندسه، هیأت، نجوم و الٰهیات، و هنرمندانِ خطاط، تذهیب‌گر، جلدساز و کتاب‌پرداز، و شاعران، صوفیان و عارفان را از ۴ گوشهٔ کشور به درگاه خویش در سمرقند فرا خواند و در

این مدت فقه، اصول، معانی و بیان، زبان، ریاضی، هیأت و نجوم آموخت و قرآن مجید را ۶ ماهه از بر کرد، ابیات بسیار به یاد سپرد و در هنر شاعری خودی نمود. اما او بیش از هر چیز دلباختهٔ هیأت و نجوم بود و آن دانش را نزد قاضی‌زادهٔ رومی فرا گرفت. در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م در شمال شرقی سمرقند، در جایی که پشته کوهک نامیده می‌شد، رصدخانه‌ای عظیم ساخت و بیشتر به همت غیاث‌الدین کاشانی و به یاری قاضی‌زادهٔ رومی، معین‌الدین کاشانی و علاءالدین قوشچی ــ که این یک شاگرد او به شمار می‌آمد و همواره الغبیگ او را فرزند خطاب می‌کرد ــ رصد بست و زیج جدید خانی یا کورگانی یا الغ بیگی را نوشت و در همان سال مادر خویش گوهرشاد خاتون را ــ که از او نیز آثار خیر بسیار در هرات و مشهد به جای مانده است ــ برای مشاهدهٔ رصدخانه به سمرقند دعوت کرد (ابن تغری بردی، ۹۲/۳؛ علیشیر، ۱۲۵؛ غفاری، ۲۳۲؛ مجدی، ۹۴۸؛ جامی، ۱۴۶؛ مشکور، ۷۶۵، ۸۴۰، ۸۶۰؛ حافظ‌ابرو، ۷۴۴/۲؛ ابوطاهر، ۱۵۷؛ ابن عماد، ۲۷۶/۷؛ دولتشاه، ۲۷۳؛ بابر، گ ۴۶ب). بازماندهٔ رصدخانهٔ الغبیگ در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م در نزدیکی سمرقند کشف شد (بارتولد، ۶۸).

زیج او در جهان اسلام واپسین زیج بود و تا پیدایی دانش نجوم در غرب، زیج دیگری تصنیف نشد و همواره براساس آن تقویم استخراج می‌گردید. متن زیج الغ بیگ به همت و تصحیح سدیو[1] در ۱۸۴۷م، و ترجمهٔ آن در ۱۸۵۳م در پاریس منتشر شده است (تقی‌زاده، ۱۶۸/۱۰، ۱۶۹؛ EI[1], VIII/995).

الغبیگ در همان سال (۸۲۳ ق) مسجد، مدرسه، خانقاه و حمامی نیز در سمرقند ساخت و روستاها و املاک بسیار بر آنها وقف کرد. ظهیرالدین بابر بنیان‌گذار خاندان کورگانی (مغول) هند یک سده بعد چگونگی بناهای ساخت الغبیگ در سمرقند را به تفصیل گزارش کرده است (گ ۴۶ب-۴۸آ). قاضی‌زادهٔ رومی و الغبیگ در مدرسهٔ سمرقند درس می‌گفته‌اند (ابوطاهر، ۱۵۶-۱۵۷؛ کیانی، ۱۹۷).

الغ بیگ تألیف دیگری نیز در تاریخ خاندان فرزندان چهارگانهٔ چنگیزخان به نام *الوس اربعهٔ چنگیزی* داشته که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است، اما نسخه‌ای از خلاصهٔ آن با نام *شجرة الاتراک* در موزهٔ بریتانیا موجود است (تقی‌زاده، ۲۶۹/۱۰؛ منزوی، ۸۲۲/۲).

در ۲۵ ذیحجهٔ ۸۵۰ شاهرخ در ری بیمار شد و درگذشت (ابوبکر طهرانی، ۲۹۲). با مرگ پدر دوران آرامش و آسایش الغ بیگ به سرآمد. او هم فرزند ارشد شاهرخ، و هم هنگام مرگ پدر یگانه فرزند ذکور بازماندهٔ او بود، زیرا دیگر پسران او ــ سیورغتمش در ۸۳۰ق، ابراهیم سلطان و بایسنقر میرزا در ۸۳۷ق، و میرزا محمد جوکی در ۸۴۸ق ــ پیش از پدر درگذشته بودند (خواندمیر، *حبیب السیر*، ۶۱۴/۳، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۳۴؛ قزوینی، ۳۱۳، ۳۱۴). از آن رو، وی جانشین پدر نیز به شمار می‌آمد. اما شاهرخ در سفر بی‌بازگشت عراق عجم علاءالدوله پسر بایسنقر را به قائم‌مقامی خویش در هرات نشانده بود. پس از مرگ شاهرخ، علاءالدوله به پشتیبانی جدهٔ خویش گوهرشاد خاتون ــ که به بایسنقر و فرزندانش بیشتر از فرزندان و نوادگان دیگر دلبستگی داشت ــ مدعی پادشاهی شد و در هرات بر تخت سلطنت نشست و بر سپاه زر و سیم فراوان بخشید (ابوبکر طهرانی، ۳۰۰).

الغ بیگ که خود را جانشین پدر می‌دانست (عبدالرزاق، ۲(۲-۳)/ ۹۲۳)، این را برنتافت، سپاه را فراهم آورد و پس از دفع فتنهٔ ابوبکر پسر جوکی مدعی دیگر پادشاهی، به سوی هرات لشکر کشید، از آب آمویه گذشت، اما در بلخ خبر یافت که فرزندش عبداللطیف در نیشابور به دست کسان علاءالدوله گرفتار آمده، و زندانی وی است. علاءالدوله نیز که با سپاه رو به سوی او نهاده، و تا کنار رود مرغاب پیش آمده بود، دریافت که برادرش ابوالقاسم بابر سرکشی آغاز کرده، و از گرگان به سوی خراسان روان است. از آن رو، میل جنگ در هر دو فروکش کرد و میانشان صلحی در پیوست و عبداللطیف رها شد و نزد پدر باز آمد. علاءالدوله نیز با برادر خویش بابر، از در آشتی درآمد. اندکی بعد در ۸۵۲ق/۱۴۴۸م جنگ دیگری میان الغبیگ که آهنگ هرات داشت، با علاءالدوله که از هرات به مقابلهٔ او شتافته بود، در محلی به نام ترناب در نزدیکی هرات در گرفت و علاءالدوله به سختی شکست خورد و به مشهد گریخت.

الغبیگ به هرات درآمد و قلعهٔ نره‌تو و قلعهٔ اختیارالدین را گشود و به گنجینهٔ زر و سیم پدر دست یافت. آنگاه پس از آنکه میرزا یارعلی پسر اسکندر و نوهٔ قرایوسف ترکمان و سلطان ابوسعید داروغه را در قلعهٔ نره‌تو به بند کشید، در پی علاءالدوله به سوی گرگان لشکر کشید، اما با دریافت پیشکشی و اظهار اطاعت میرزا بابر، برادر علاءالدوله از اسفراین بازگشت و عبداللطیف را به بسطام گسیل کرد. عبداللطیف بدون درگیری و درنگی بازگشت و در مشهد به پدر پیوست. در این میان، میرزا یارعلی و ابوسعید به حیلتی خود را از بند نره‌تو رها ساختند و میرزا یارعلی هرات را در محاصره گرفت. الغ بیگ از مشهد به هرات شتافت و میرزا یارعلی با رسیدن او به قلعهٔ نره‌تو گریخت و چون مردم بیرون هرات در مدت محاصره به یارعلی یاری رسانده بودند، الغ بیگ فرمان به غارت و کشتار آنان داد. این غارت و کشتار ۳ روز ادامه یافت و در زمستان سخت خلق بسیار کشته و آواره شدند. الغ بیگ پس از این سیاهکاری استخوانهای پدر برگرفت و به سوی ماوراءالنهر رفت و هرات را به عبداللطیف سپرد. اندکی بعد بابر به سوی هرات لشکر کشید. عبداللطیف در برابر او تاب نیاورد و پس از ۱۵ روز حکومت، شبانه از هرات به سوی ماوراءالنهر گریخت و شهر به دست بابر افتاد.

در نخستین فتح هرات عبداللطیف دلاوریها کرد، اما الغ بیگ او را نادیده گرفت و پاداش گشودن هرات را به پسر کوچک‌ترش، عبدالعزیز داد و عبداللطیف را از غنایم و حتیٰ دارایی سپردهٔ خود وی در قلعهٔ نره‌تو محروم ساخت. در نتیجه، بی‌مهری و کدورت میان پدر و پسر پدید آمد. از آن رو، هنگامی که عبداللطیف از هرات گریخت، الغبیگ به او اجازهٔ

---

1. Sédillot

حضور در سمرقند را نداد و او را به حکومت بلخ گمارد. این امر بی‌مهریهای پیشین را به کینه‌ورزی و دشمنی میان آن‌دو بدل ساخت. عبداللطیف در بلخ به مبارزه با پدر برخاست. الغبیگ به سوی بلخ لشکر کشید و جنگ و گریزی روی داد. در آن میان، از یک‌سو خبر بدکرداریهای عبدالعزیز که در سمرقند قائم‌مقام پدر بود؛ و از سوی دیگر، خبر قیام ابوسعید نوادهٔ میرانشاه پسر تیمور به یاری قبیلهٔ ترکمان ارغون و محاصرهٔ سمرقند به دست او، به الغبیگ رسید. در نتیجه، جنگ متوقف شد. الغبیگ به سمرقند بازگشت و عبداللطیف در پی او روان شد؛ ابوسعید گریخت و در روستایی به نام دمشق میان پدر و پسر جنگ درگرفت. امیران به جانب عبداللطیف گرایش یافتند و دروازه‌های سمرقند را بر روی الغبیگ رمیده و گریزان بستند و او ناچار به شاهرخیه رفت، اما در آنجا نیز به مقابلهٔ او برخاستند. وی در ۸۵۳ق به سمرقند نزد عبداللطیف بازگشت، اما پسر با او بی‌مهری و بی‌اعتنایی کرد و عبدالعزیز پسر محبوب الغبیگ در مقابل چشمانش کشته شد. الغبیگ از پسر اجازهٔ سفر حج خواست. عبداللطیف موافقت کرد، اما اجازه داد تا عباس نامی در راه او را به قصاص خون پدر خویش به قتل رساند و بدین‌ترتیب، پادشاهی کوتاه، اما پرآشوب الغبیگ پایان یافت. عبداللطیف نیز چند ماه پس از مرگ وی کشته شد (ابوبکر طهرانی، ۲۹۲-۳۰۶؛ میرخواند، ۷۳۸/۶-۸۷۱؛ ابن تغری بردی، ۹۵/۳-۹۷؛ یزدی، ۵۳؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۲۰/۴-۴۳).

در دوران پادشاهی الغبیگ وزارت او برعهدهٔ سید عمادالدین محمود جنابذی بود (عقیلی، ۳۴۵؛ خواندمیر، دستور...، ۳۶۲-۳۶۳).

به نام الغ بیگ در دوران کوتاه پادشاهی وی سکه نیز ضرب شده است. سکه‌های ضرب شده در هرات، سمرقند و آمل به نام او در موزه‌های ارمیتاژ، ترکمنستان، تبریز و انگلستان موجود است («مقاله‌ها...[1]»، 559؛ ترابی، *سکه‌های شاهان...*، ۱۳۱/۲-۱۳۲، *سکه‌های اسلامی...*، ۶۳).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش نبیل محمد بن عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن عربشاه، احمد، *زندگانی شگفت‌آور تیمور* (*عجایب المقدور*)، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، *قندیه و سمریه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، چ تصویری، لیدن، ۱۹۷۱م؛ بارتولد، و.، *خاورشناسی در روسیه و اروپا*، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۱ش؛ تاج السلمانی، *شمس الحسن*، چ تصویری، ویسبادن، ۱۹۵۵م؛ ترابی طباطبایی، جمال، *سکه‌های اسلامی دورهٔ ایلخانی و گورکانی*، تبریز، ۱۳۴۷ش؛ همو، *سکه‌های شاهان اسلامی ایران*، تبریز؛ تقی‌زاده، حسن، *مقالات*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *دستور الوزرا*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعرا*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۹۴۶-۱۹۴۹م؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ علیشیرنوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کلاویخو، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کیانی، محسن، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مجدی، محمدحسینی، *زینت المجالس*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منجم‌باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ منزوی، احمد، *فهرستوارهٔ کتابهای فارسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یزدی، حسن، *جامع التواریخ حسنی*، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز:

EI[1]; *Makaleler*, ed., A. İnan, Ankara, 1987.

مصطفی موسوی

اَلِف، نک: اعلال.

اَلِف (آ، ا)، نخستین حرف از حروف الفبای زبان فارسی. الف هم در ترتیبِ اَبْتَثی (ا، ب، [پ]، ت، ث،...) و هم در ترتیب ابجدی (ا، ب، ج، د،...) سر سلسلهٔ حروف است. از لحاظ آواشناسی، این حرف چون در آغاز کلمه باشد، مرکب است از یک صامت حلقی (همزه در اصطلاح قدما) و یک مصوّت کوتاه (چنانکه در «ابر») یا مصوت بلند (چنانکه در «آب») که با علامت «مد» (~) مشخص می‌شود (معین، ۱۱۵/۱) و چون در میان یا آخر کلمه باشد (چنانکه در «دانا»)، یک مصوت بلند (ā) است.

کاربردها: الف در حوزهٔ دانشهای مختلف به کار می‌رود و معنی آفرین می‌شود:

دانش دستورزبان: در دستورزبان فارسی، الف دارای انواع گوناگون و معانی مختلف است، مثل الف دعا: کناد؛ الف ندا: خدایا؛ الف واسطه: کشاکش؛ الف مناظره: گفتا؛ الف اطلاق یا اشباع: «ز بیژن مگر آگهی یابما»؛ الف تفخیم و تعظیم: بزرگامردا؛ الف مبالغه: خوشا؛ الف اسم معنی‌ساز: ژرفا؛ الف جانشین تنوین: ابدا؛ الف صفت مشبهه‌ساز: دانا؛ و نظایر آنها (نک: *آنندراج*، ۱/۱-۲؛ معین، ۱/۱-۲).

دانش ریاضی: الف در برخی از دانشهای ریاضی معانی ویژه‌ای دارد. چنانکه اولاً، در حساب ابجد، یا حساب جمل، معادل عدد یک است، و در تعبیرهای کنایی ویژه‌ای که در ساختن ماده تاریخهای تعمیه‌دار معمول بوده است، نقشی ویژه دارد. مثلاً تعبیر «الف بردن» یا «الف کشیدن» در اینگونه ماده تاریخها با صنعت اخراج، به معنی کم کردن معادل عددی الف، یعنی کم کردن عدد یک از مجموع معادل عددی ماده تاریخ است (صدری، ۲۳۲)؛ ثانیاً، در نجوم و در تقویم نجومی قدیم، چنانکه از قول نصیرالدین طوسی در *حاشیهٔ شرح بیست باب* ملامظفر آمده، الف، نماد و نمودار دو معناست: ۱. نماد و نمودار برج ثور، بدین‌معنا که در نجوم قدیم براساس حروف ابجد، برای

---

1. *Makaleler*.

هر برج، معادلی حرفی و به تبع آن، معادلی عددی در نظر می‌گرفته‌اند: حمل = ه؛ ثور = ا؛ جوزا = ب؛ سرطان = ج؛ اسد = د... تا حوت = ک. ۲. نماد و نمودار روز یکشنبه، بدین‌ترتیب که آغاز هفته را روز یکشنبه و پایان آن‌را روز شنبه قرار می‌دادند و برای هر روز حرفی از حروف ابجد را نماد و نشان می‌شمردند: یکشنبه = ا؛ دوشنبه = ب؛ سه‌شنبه = ج؛ چهارشنبه = د؛ پنج‌شنبه = ه؛ جمعه = و؛ شنبه = ز (نک: مصفی، ۳۳ـ۳۴).

دانش بیان: در دانش بیان از الف در دو حوزه بهره برده‌اند: ۱. در حوزهٔ کنایه و استعارهٔ مرکب، از الف تعبیرهایی کنایی و استعاری ساخته‌اند، مثل «الف بر خاک کشیدن» (= شرمنده شدن)؛ «الف بر سینه کشیدن» (= عزاداری کردن)؛ «الف تا یا را گفتن» (= به طور کامل شرح دادن) و نظایر آنها (وارسته، ۲۷ـ۲۸؛ گلچین معانی، ۴۷/۱؛ میرزانیا، ۷۵ـ۷۶). ۲. در حوزهٔ تشبیه، الف، مشبَّهٌ به است و مشبّه آن غالباً ۳ چیز است: انسان، جزئی از پیکر انسان (به‌ویژه قد و کمر)، و حالتی از حالات انسان مثل غم و اندوه: اول، تشبیه انسان به الف، وجه شبه، گاه صفتی است مثبت مثل راست کرداری: «همچو الف راست به عهد و وفا» (نظامی، ۱۳) و مثل عزت و سربلندی: «تا جدایی زین و آن بر سرنشینی چون الف» (خاقانی، ۳۲۵)؛ و گاه صفتی است منفی مثل إفلاس: «هیچ نداری چو الف مفلسی» (نظامی، ۱۴۴) و مثل غرور و خود شیفتگی: «ای چو الف عاشق بالای خویش» (همانجا). دوم، در تشبیه جزئی از پیکر انسان به الف، غالباً قد و قامت با وجه شبه اعتدال و راستی به الف تشبیه می‌شود: «نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست» (حافظ، غزل ۳۱۷) و کمر با وجه شبه باریکی: «ترا میان الف است و الف ندارد هیچ» (عطار، ۳۶۹). سوم، تشبیه حالتی از حالات انسان به الف، تشبیه غم به الف با وجه شبه پایداری و ماندگاری درخور توجه است (جهان ملک خاتون، ۴۴۵؛ نک: مهدوی، ۱۲ـ۱۵):

تا غمت همچو الف در دل ما جا کرده
دل ما ترک هوای غم هر جا کرده

دانش کلام: در میان فرق کلامی، برخی از طرفداران تشبیه (= انسان انگاری خدا) الف را نماد و مشبّهٌ به گامهای خدا دانسته‌اند. چنانکه مغیرة بن سعید عجلی، رئیس فرقهٔ مغیریه خدا را به نور تشبیه می‌کند و اندامهای او را به حروف؛ دو گام او را به الف مانند می‌کند و چشم او را به «ع» (اشعری، ۷).

دانش عرفان: الف در عرفان، هم تفسیری جهان‌شناسانه دارد و هم تفسیری معرفت شناسانه:

۱. نماد ذات حق: الف در معنای نماد ذات حق، اصطلاحی است جهان شناسانه، یعنی نمادی است که به وسیلهٔ آن به ذات احدیت اشاره می‌شود، یا به ذات حق از آن‌رو که حق آغاز چیزهاست و جهان هستی از او آغاز شده است (عبدالرزاق، ۲۴؛ جامی، ۶۹).

بر این اساس است که روزبهان بقلی الف را اصل قِدَم شمرده (ص ۶۰)، و از آن به نماد و مثال وحدانیت تفسیر و تعبیر کرده است (ص۵۳۳).

۲. نماد ترک و تجرید: الف در نگرشی معرفت‌شناسانه، نماد ترک و تجرید به شمار آمده، و از این دیدگاه تفسیر شده است. نقطه نداشتن الف (ا) موجب شده است تا در تخیلات شاعرانه مفلس و بی‌چیز انگاشته شود و در تأملات عارفانه سالکی مجرد محسوب گردد که تعلقات دنیوی را ترک گفته، و بدون هرگونه چشم‌داشت روی از اغراض دنیوی و اخروی گردانیده است.

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* به تفصیل در باب الف بحث کرده است. نخست، آن را همانند «ز»، و «ل» با آسمانهای هفتگانه پیوند داده، و ضمن ذکر این معنا که الف دارای طبایع چهارگانه است (۲۳۲/۱ـ۲۳۳)، از پدید آمدن الف از عناصر چهارگانه که خود نتیجهٔ حرکت افلاک هفتگانه‌اند، سخن گفته (۲۳۴/۱)، و آنگاه به تفصیل از معانی جهان‌شناسانه و معرفت شناسانهٔ الف بحث کرده است. چنانکه جایی از اختصاص حضرت الٰهیه به «الف»، «ز» و «ل» سخن در میان آورده (۲۳۷/۱)، و جایی به بازگشتن حقایق «الف»، «ز» و «ل» ــ که وابسته به حقند ــ به حقایق «ن» و «ص» و «ض» ــ که وابسته به عبدند ــ اشاره کرده است (۲۴۱/۱).

مآخذ: *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۰۵ق؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جامی، عبدالرحمان، *نقد النصوص*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جهان ملک خاتون، *دیوان کامل*، به کوشش پوراندخت کاشانی راد و کامل احمد نژاد، تهران، ۱۳۷۴ش؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خاقانی شروانی، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶م؛ صدری، مهدی، *حساب جمل در شعر فارسی و فرهنگ تعبیرات رمزی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ عبدالرزاق کاشی، *اصطلاحات الصوفیة*، به کوشش محمدکامل ابراهیم جعفر، قم، ۱۳۷۰ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، انتشارات سنایی؛ گلچین معانی، احمد، *فرهنگ اشعار صائب*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مصفی، ابوالفضل، *فرهنگ اصطلاحات نجومی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ مهدوی، ملیحه، «درآمدی بر تشبیهات حرفی»، یگانه، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۳، شم ۹؛ میرزانیا، منصور، *فرهنگنامهٔ کنایه*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نظامی گنجوی، *مخزن الاسرار*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ وارسته، امامعلی، *مصطلحات الشعراء*، تهران، ۱۳۶۴ش.

اصغر دادبه

اَلْفاظ، عنوان بخشی از بدنهٔ اصلی اصول فقه که به عنوان مقدمه‌ای برای استنباط احکام شرع از ادله، به بررسی مباحث لفظی می‌پردازد. مبحث الفاظ در کتب اصول فقه همواره به عنوان بخش آغازین مطرح بوده، و چگونگی ارتباط آن با علم اصول و گنجیدن آن در تعریفهایی که از علم اصول ارائه شده، مورد بحث بوده است. با وجود تأخری که احساس می‌شود مباحث الفاظ از نظر رتبه نسبت به مباحث ادله داشته، و تنها به عنوان یک ضرورت به دانش اصول افزوده شده است، در نگاه تاریخی مباحث الفاظ از کهن‌ترین مباحث علم اصول بوده، و پیدایی آن تأخر زمانی نسبت به مباحث ادله نداشته است.

در نگرشی گذرا بر پیشینهٔ این اصطلاح باید گفت که در آغاز سدهٔ نخست هجری، لفظ به معنای مورد نظر، شناخته نیست و چنین کاربردی نه در قرآن کریم و نه در احادیث نبوی مضبوط در متون اصلی حدیث دیده نمی‌شود (برای نمونه‌ای در کلام امام علی (ع)، نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۷۶). کاربرد الفاظ در معنای اصطلاحی و تقابل آن با معانی از سدهٔ ۲ق رواج یافته است و نمونه‌هایی از آن در عبارات منقول از عمرو بن عبید، محمد بن مناذر و بشر بن معتمر دیده می‌شود (نک: جاحظ، ۳۱/۱، ۹۱، ۱۰۴، ۱۰۶، جم).

پیش از آنکه دانش اصول به عنوان دانشی با حوزهٔ معین تدوین گردد، و قبل از آنکه اصطلاح «الفاظ» کاربرد یافته باشد، نفس مباحث الفاظ از همان سدهٔ نخست هجری، پیوندی مستقیم با برداشتهای عالمان از متون دینی داشته است؛ به ویژه در برخورد با کتاب، عالمان سدهٔ نخست هجری، در صورت وجود احادیثی معتبر در تخصیص و تفسیر، استناد به عمومات و ظواهر کتاب را روا نمی‌شمرده‌اند و این نکته در قالب نظریاتی کوتاه، ولی رسا از برخی تابعان چون سعید بن جبیر و نیز از ائمه (ع) نقل شده است (مثلاً نک: دارمی، ۱۴۵/۱؛ کلینی، ۲۸/۲، جم). در نگاهی گذرا بر تاریخ شکل‌گیری مبحث الفاظ، باید یادآور شد که اینگونه مباحث در مراحل نخستین، ارتباط مستقیمی با دلیل کتاب داشته، و به تدریج جای خود را در کاربردهای مربوط به سنت نیز گشوده است. پس از تدوین علم اصول نیز، در طول مدتی افزون بر ۱۲ قرن، اصول فقه در سیر تحول خود، بارها در طبقه‌بندی مباحث و تعریف نسبت بخشها با یکدیگر با تغییراتی مواجه بوده، و همین تغییرات تا اندازه‌ای فلسفهٔ وجودی مباحث الفاظ در علم اصول را با پرسش مواجه نموده، و گاه برخی از مباحث پدید آمده در دامان مباحث الفاظ را به بخشهایی دیگر از دانش اصول واگذار کرده است.

در حد فهرستی غیر تاریخی از موضوعات مطروح در مباحث الفاظ، می‌توان به مسائلی چون وضع، مشتق، اوامر و نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید و مجمل و مبین اشاره کرد؛ اما باید توجه داشت که تمامی این مباحث، به طور همزمان به دانش اصول راه نگشوده‌اند. مبحث وضع، تنها بخش از مباحث الفاظ اصول است که با مباحث الفاظ در منطق مشابهتهایی دارد، اگرچه در برخی ابعاد مانند تشخیص حقیقت و مجاز توسعه‌ای دور از مقایسه یافته است. این مبحث در اصول نسبت به مجموعهٔ مباحث الفاظ گونه‌ای مدخل تلقی می‌شود؛ اما دیگر مباحث لفظی علم اصول را بدون اینکه به صراحت چنین تقسیمی وجود داشته باشد، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش نخست مباحث مربوط به تفسیر برخی از گونه‌های لفظی است که لفظ را به طور مستقل مورد مطالعه قرار می‌دهد و مسائلی چون مشتق، اوامر و نواهی را شامل می‌گردد؛ و بخش دوم مباحث مربوط به تفسیر تطبیقی الفاظ است که در آنها رابطهٔ بین الفاظ مرتبط موضوع گفت‌وگوست و مسائلی چون عام و خاص، مطلق و مقید و مجمل و مبین را در برمی‌گیرد.

فلسفهٔ مباحث الفاظ در اصول فقه: در تاریخ معارف بشری، زبان به عنوان ابزاری برای انتقال و تدوین آموزشها نقش مهمی ایفا کرده، و از همین رو به خصوص در علوم انسانی، مطالعهٔ زبان جایگاهی مهم را به خود اختصاص داده است. افزون بر زبان‌شناسی که به طور مستقیم مطالعهٔ زبان را موضوع خود قرار داده، بررسی مسائل مربوط به زبان در رشته‌های دیگر علوم انسانی نیز به گونه‌های مختلف جایگاهی داشته است و در این میان معارف دینی نیز نباید از این قاعده مستثنا تلقی گردد.

اگرچه دین را در نگاه نخست با الفاظ و پدیده‌های زبانی کاری نیست، اما از آنجا که مهم‌ترین راه برقراری ارتباط برای نوع بشر زبان است، برای آورندگان دین نیز راهی جز این نبوده است که پیامهای وحیانی را در قالب زبان به مردمان فروخوانند. بدین‌ترتیب، آنچه از وحی در اختیار عموم پیروان قرار می‌گیرد، گونه‌ای «نزول یافته» یا فرود آمده در قالب لفظ به زبانی چون عربی، عبری یا سریانی است. این نکته، مسأله‌ای است که از روزگار کهن مورد توجه عالمان مذاهب بوده است و از متکلمان مسلمان، کسانی چون ابن کُلّاب در سدهٔ ۳ق به بررسی آن پرداخته‌اند (نک: اشعری، ۵۸۴-۵۸۵؛ نیز فان اس، 103 به بعد).

حقیقت این است که در برخورد با متون دینی مبتنی بر وحی، مانند هر متن دیگر فهم مطالب در گرو آن است که معنای لفظ فهمیده شود؛ به عبارت دیگر تا میان لفظ و معنا رابطه‌ای قابل فهم برقرار نشود و به اصطلاح «دلالت» صورت نگیرد، چیزی از عبارت فهمیده نخواهد شد. این نکته که لفظ با متن و با معنای فهمیده شده در ذهن خواننده پیوستگی مستقیم دارد، موجب می‌گردد تا در مسألهٔ دلالت و فهم متون گونه‌ای از نسبیت پدید آید و همین فرایند است که زمینه را برای پیدایی «هرمنوتیک[1]»، یا مطالعهٔ اصول روش‌شناختی تفسیر (به خصوص دربارهٔ *کتاب مقدس*) ایجاد کرده است.

به طور مشخص، همان انگیزه‌ای که در مقام فهم متون دینی، در جوامع غربی منجر به شکل‌گیری هرمنوتیک شده است، در جهان اسلام نیز در پدیداری مباحث الفاظ اصول مؤثر بوده است، اگرچه این دو حوزهٔ معرفتی تمایزهای آشکاری نیز با یکدیگر داشته‌اند. یکی از بارزترین این تمایزها این است که الفاظِ اصول فقه، افزون بر چهرهٔ تفسیر متون دینی، از آن رو که ابزاری برای دانش فقه بوده، در حقیقت وظیفهٔ «تفسیر قانون» را نیز برعهده داشته است؛ در حالی که هرمنوتیک در محیط غرب، در دامان مباحث اعتقادی پدید آمده، و مستقیماً به مباحث حقوقی راه نداشته است.

فارغ از نگرشی تطبیقی، در یک نگاه درون‌ساختاری به معارف اسلامی، باید گفت ارتباط مباحث الفاظ با دانش اصول در این است که اصول فقه با این غایت که راهگشای استخراج احکام شرع از ادلهٔ تفصیلی آن باشد، افزون بر نیاز به طرح مباحثی در خصوص شناخت

1. herméneutique

ادله، نیازمند آن نیز بوده است که مباحثی را برای چگونگی فهم از ادله مطرح سازد. در واقع «فقه» به معنای نخستین خود در دورهٔ آغازین شکل‌گیری علوم اسلامی، روشی مبتنی بر فراگرفتن از «قرائت» و پرداختن به «تفسیر» در جست‌وجوی «فهم» (معنای لغوی فقه) متون دینی، به خصوص *قرآن* کریم بود و از همین روست که در منابع مربوط به دورهٔ صحابه و تابعین، واژهٔ «فقه» بارها در برابر «قرائت» قرار گرفته است (نک: دارمی، ۱/ ۵۱، ۶۴؛ نیز ابونعیم، ۲/ ۸۵)؛ فقه در این معنا اگرچه دایره‌ای گسترده‌تر از علم به احکام شرع داشته، ولی بخش مهمی از آن همین شاخه از علم دین بوده است.

در هر مطالعه‌ای نسبت به تاریخ ادلهٔ فقهی، اگر برای آغاز سخن از برخی از ادله بتوان تاریخی را معین کرد، بی‌شک تاریخ استناد به دو دلیل نخستین، یعنی کتاب و سنت به نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری دانش فقه بازمی‌گردد و هیچ‌گونه تأخر تاریخی برای استناد به سنت نسبت به دلیل کتاب دیده نمی‌شود. با این وصف، وجود تفاوتهایی اساسی میان دو دلیل کتاب و سنت، در نخستین مراحل تدوین دانش فقه و ظهور مباحث اصولی، موجب گشته است تا مباحث الفاظ عمدتاً در بارهٔ دلیل کتاب مصداق یابد.

اگر رشتهٔ سخن به آن بحثهای سنتی کشیده شود که *قرآن* کریم لفظ به لفظ مکتوب بوده، و سنت تا پایان سدهٔ نخست هجری تنها به صورت ملفوظ و سینه به سینه انتقال می‌یافته است، جای گفت‌وگوهای تاریخی گشوده می‌شود و هر دو بخش این گفتار مورد پرسش قرار می‌گیرد؛ اما فارغ از این مباحث گسترده، آنچه به عنوان تفاوتی اساسی و مرتبط با بحث الفاظ باید مورد توجه قرار گیرد، نیازمند ورود در این مباحث پرپیچ و تاب نیست. این نکته که لفظ در مورد *قرآن* کریم اصالت و موضوعیت دارد و در بارهٔ حدیث که آیینهٔ بازتابندهٔ سنت نبوی است، چنین موضوعیتی درکار نیست، باوری است که در سراسر تاریخ اسلام گاه به صراحت و بیشتر به طور ضمنی مورد اتفاق نظر بوده است.

در توضیح باید یادآور شد که از میان ۳ گونهٔ بیان سنت: قول، فعل و تقریر، تنها قول از لفظی صادر شده از پیامبر (ص) برخوردار است و در مورد همین گونهٔ قول نیز، بسیاری از صحابه و تابعین که عاملان انتقال سنت نبوی به نسلهای پسین بوده‌اند، عدول از لفظ و نقل به معنا را برخود جایز می‌شمرده‌اند (مثلاً نک: دارمی، ۱/ ۹۳-۹۴؛ ابن‌حجر، ۳/۱۲۱-۱۲۲). در عمل نیز مقایسه بین احادیث نقل شده از سوی صحابیان و تابعین مختلف، نشان از آن دارد که ایشان بر نقل عین الفاظ شنیده شده، تأکیدی نداشته‌اند. بر این پایه، در برخورد با دلیل سنت، اغلب الفاظ آن نوع موضوعیت را که الفاظ قرآنی از آن برخوردارند، دارا نیستند و الفاظ آنها جنبهٔ توقیفی ندارند.

از سدهٔ ۲ق، با رویکرد گستردهٔ اهل حدیث به تدوین سنت بر پایهٔ مکتوبات و مسموعات، و فراهم آمدن امکان بررسی تطبیقی اخبار، لفظ اخبار نیز موضوعیت یافت، به طوری که مباحث لفظی نه تنها در اقوال نبوی، که در صورت مضبوط افعال و تقریرات نبوی نیز مطرح می‌گشت.

با توجه به محدود بودن نمونه‌های تطبیقی در علم حدیث در عصر آغازین تدوین، به سختی می‌توان در بارهٔ سدهٔ دوم هجری اظهار نظر کرد، اما می‌دانیم که در سدهٔ ۳ق، موضوعیت لفظ در ضبط سنت به دیدهٔ اهمیت نگریسته می‌شد و در منابع مدون حدیث مورد توجه قرار می‌گرفت. برخی مجامیع حدیثی بازمانده از سدهٔ ۳ق، همچون *صحیح* مسلم و سنن نسایی، از جمله منابعی هستند که در گردآوری اسانید و تطبیق احادیث، نسبت به این نکته که لفظ مضبوط دقیقاً مستند به چه اسنادی است، حساسیت ویژه‌ای نشان داده‌اند (مثلاً نک: مسلم، ۱/۲۰۵، ۲۰۷، جم‌).

به هر تقدیر، با وجود اینکه از سدهٔ ۲ق، مباحث لفظی تا اندازه‌ای در بارهٔ سنت نیز مطرح بوده، ولی نزد فقیهان این مباحث هیچ‌گاه از اهمیتی در حد مباحث لفظی کتاب برخوردار نبوده است.

کهن‌ترین نمونه‌های طرح مباحث الفاظ: در میان مباحث گوناگون الفاظ، مبحث عام و خاص پرسابقه‌ترین مورد در تاریخ مباحث اصولی است و پیشینهٔ گفت‌وگو از آن حداکثر به عصر تابعین و شاید به عصر صحابه بازمی‌گردد. در مورد عصر صحابه، روایتهای متعددی در دست است که بر پایهٔ آن، امام علی (ع) در سخنان خود در باب فهم *قرآن*، در کنار مباحثی چون ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، از موضوع «عام و خاص» سخن آورده است. نمونه‌های این بحث در روایات منقول از امام علی (ع) به اندازه‌ای متنوع است که به سادگی نمی‌توان درستی آن را به نقد گرفت. روایات موجود نشان می‌دهند که آن حضرت در مناسبتهای گوناگون، از جمله در مناظره‌ای با خوارج، به این نکته اشاره داشته است (نک: «تفسیر»، ۱۵؛ صفار، ۲۱۸؛ *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱). نمونه‌ای دیگر، حدیث مشهور آن حضرت در تحلیل علت اختلاف احادیث از پیامبر (ص) است که در منابع گوناگون به نقل از *کتاب سلیم ابن قیس* (ص ۱۰۴) آمده است که در آن وجود عام و خاص در *قرآن* کریم یک اصل دانسته فرض شده، و از وجود عام و خاص در سنت نبوی همچون *قرآن* سخن آمده است (نیز نک: کلینی، ۱/۶۲؛ *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۲۰۸). آنچه باید با احتیاط بیشتری با آن برخورد کرد، مطالب تفصیلی و توضیحاتی است که در کتاب مجهول المؤلف «تفسیر نعمانی»، به نقل از امام علی (ع) در باب توضیح عام و خاص و بیان حالات آن با ذکر مثال آمده است (نک: ص ۲۳-۲۶). این عبارات که هنوز در بارهٔ تاریخ دقیق ایراد آنها مطالعه‌ای صورت نگرفته، با توضیحات موجود در *الرسالة* شافعی بسیار قابل مقایسه است و نتیجهٔ تحقیق هرچه باشد، از کهن‌ترین نمونه‌های بحث نظری در بارهٔ مباحث الفاظ، به ویژه مبحث عام و خاص است.

فارغ از جایگاه قابل بررسیِ نظریهٔ عام و خاص در آموزشهای امام علی (ع)، این نظریه در روایاتی از دیگر ائمه (ع) نیز مورد توجه قرار گرفته، و نمونه‌هایی از توجه بدان در روایات پراکنده نمود یافته است. از آن جمله می‌توان به روایتی از امام باقر (ع) در رأس سدهٔ نخست هجری (نک: صفار، ۲۲۳؛ عیاشی، ۱/۱۶۴) اشاره کرد.

دو مبحث مطلق و مقید، و مجمل و مبین نیز از سابقه‌ای شاید تا

عصر صحابه برخوردار بوده، و مهم‌ترین نمونهٔ ثبت شدهٔ آن، اختلاف نظری میان امام علی (ع) و ابن‌مسعود بوده است؛ بر پایهٔ یک روایت در نقد برداشت ابن‌مسعود از آیهٔ مربوط به محارم (نساء/۴/۲۳)، امام علی(ع)، مسألهٔ مطلق و مقید را مورد توجه قرار داده، و از مطلق با تعبیر «مرسل» سخن آورده است (نک: کلینی، ۵/۴۲۲؛ قس: سیوطی، *الدر...*، ۲/۱۳۵). در روایات دیگری در تفسیر همان آیه، بعضی از اصحاب چون زید بن ثابت و عمران بن حصین، و برخی از تابعان حجاز و عراق چون عطاء بن ابی‌رباح و مسروق به مسأله توجه کرده، در اشاره به اطلاق، از تعبیراتی چون ارسال و ابهام بهره گرفته‌اند (نک: مالک، ۲/۵۳۳؛ نیز سیوطی، همان، ۲/۱۳۵-۱۳۶).

افزون بر شروح مربوط به آیهٔ محارم، در توضیحات عمومی در بارهٔ تقسیم آیات نیز از زبان امام علی (ع) با تعبیر «مرسل و محدود» و «مجمل و مفصل» از مطلق و مقید و هم از مجمل و مبین سخن آمده است (نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱). ابن‌بابویه در رسالهٔ *الاعتقادات* خود به حدیثی به مضمون لزوم حمل مجمل بر مفسر (مبین) به نقل از امام صادق (ع) اشاره کرده، و متعرض لفظ آن نشده است (نک: ص ۱۱۴). گفتنی است که در روایات منقول از صحابه، سخن از برخی دیگر از اصطلاحات زوج مربوط به مباحث لفظی *قرآن* نیز دیده می‌شود که بعدها در دانش اصول فقه جایگاه مستحکمی نیافته‌اند؛ از آن میان می‌توان به اصطلاحاتی چون مقدم و مؤخر و فصل و وصل اشاره کرد (نک: برقی، ۲۷۰؛ صفار، ۱۵۵؛ سیوطی، همان، ۱/۳۴۸).

نکتهٔ شایان توجه در بارهٔ اصطلاح زوج عام و خاص و زوجهای ملحق بدان، این است که برخلاف زوجهایی مانند ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، این اصطلاحات الهام گرفته از تعبیرات قرآنی نبوده‌اند.

در بحث از تفسیر گونه‌های لفظی چون اوامر و نواهی در عصر متقدم سخن گسترده‌ای دیده نمی‌شود؛ تنها در برخی از روایات منقول از صحابه و تابعین، اشاراتی کوتاه در این باره وجود دارد. به عنوان مثال، می‌توان به تعبیراتی به روایت از امام علی (ع) اشاره کرد که در ضمن بیان دشواریهای تفسیر و تقسیمات آیات، از «فرائض و فضائل» و «رُخَص و عزائم» سخن آورده، و بدین ترتیب اوامر قرآنی را از نظر دلالت گاه دال بر وجوب و گاه دال بر فضیلت شمرده است (نک: *نهج البلاغة*، همانجا). در روایتی از امام باقر (ع)، نمونه‌ای کامل از یک بحث اصولی لفظی در باب اوامر دیده می‌شود؛ در این روایت سخن از آن است که تعبیر «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ» در آیات احکام، امری مستقیم است و دلالت بر وجوب دارد (نک: ابن‌بابویه، من لا یحضر...، ۱/۲۷۸-۲۷۹). در همان عصر نخستین، سخن از اوامر به حوزهٔ سنت نیز کشیده، و از مراتب اوامر در سنت نیز گفت‌وگو شده است؛ به عنوان نمونه، مکحول سنت را بر دو قسم دانسته است: قسمی که عمل بدان فریضه، و ترک آن کفر است، و قسمی دیگر که عمل بدان فضیلت است و ترک نکردنش اولیٰ است (نک: دارمی، ۱/ ۱۴۵)؛ مکحول فقیهی از تابعان شام (د ۱۱۸ق/۷۳۶م) است که افزون بر عام و خاص در برخی دیگر از مباحث الفاظ از نخستین سخن‌گویان بوده است.

سرانجام، باید از مبحث مفهوم و منطوق سخن آورد که نمونه‌هایی از بحث در بارهٔ آن در روایات منقول از صادقین (ع) دیده می‌شود؛ در این میان می‌توان به مواردی از تذکر به مفهوم وصف و مفهوم شرط اشاره کرد (برای وصف، نک: کلینی، ۶/۲۰۵؛ عیاشی، ۱/۲۹۵؛ برای شرط، نک: کلینی، ۴/۱۲۶). در اینجا همچنین باید از مکحول دمشقی یاد کرد که به مسألهٔ مفهوم وصف توجه داشته است (نک: سیوطی، همان، ۲/۲۶۱).

مباحث الفاظ در آغاز تدوین علم اصول: چنین شهرت دارد که شافعی را با تدوین کتاب *الرساله*، به عنوان نخستین تدوین‌کننده در علم اصول به شمار می‌آورند؛ این نکته از سوی برخی عالمان مورد خدشه قرار گرفته، و به شخصیتهایی به خصوص از امامیه اشاره شده است که پیش از تدوین *الرساله* به تدوین اصولی پرداخته‌اند، اما این گفت‌وگوها یک نتیجهٔ مشترک دارد و آن اینکه نخستین کسان در اواخر سدهٔ دوم هجری به تدوین مباحث اصولی اقدام کرده‌اند.

در سخن از محافل اهل سنت، به طبع نخست باید از محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق/۸۱۹م) سخن گفت که نخستین بحث گسترده در باب مباحث الفاظ از او برجای مانده است. وی در *الرساله*، در سخن از دلیل کتاب، به تفصیل به بررسی مباحث لفظی، به خصوص عام و خاص و اقسام آن پرداخته است. شافعی در کتاب خود ابتدا انحاء بیان احکام شرع و نسبت تفسیری کتاب به سنت را بررسی کرده، و سپس به عنوان مقدمه‌ای به بررسی زبان *قرآن* و عربی بودن آن پرداخته است. در این بخش موضوعاتی که در دوره‌های بعد به عنوان مباحث اشتراک و ترادف مطرح بوده، به طور گذرا آمده است. در ادامهٔ سخن، شافعی به بررسی اقسام عام و خاص پرداخته، آن را در چند مقوله از نظر عموم و خصوص نزول و عموم و خصوص معنای مراد از آن طبقه‌بندی کرده است. به دنبال آن وی وارد بحث اوامر شده، و اوامر پیامبر (ص) در سنت را از نظر الزام ملحق به اوامر قرآنی نهاده است.

در سدهٔ ۳ق، برخی از مسائل مربوط به الفاظ، مانند مدلول صیغهٔ امر مورد توجه یکی از علمای حنفی به نام عیسی بن ابان (د ۲۲۱ق/۸۳۶م) قرار گرفته‌است (نک: سرخسی، ۱/ ۲۵)، افزون بر آنکه شخصیتهایی از فقیهان و متکلمان در این مباحث آثاری مستقل تألیف نموده‌اند؛ نخست باید از داوود اصفهانی (د ۲۷۰ق/۸۸۳م) یاد کرد که ویژگی تکیه بر ظواهر کتاب و سنت در فقه ظاهري او، نیاز به ریزبینی در بارهٔ مباحث الفاظ را افزایش داده بود. داوود در کنار آثار پراکندهٔ اصولی خود، در دو تک‌نگاری با عناوین *الخصوص و العموم* و *المفسر و المجمل* به این مباحث لفظی پرداخته است (ابن‌ندیم، ۲۷۲). فرزند و مروج فقه داوود، محمد بن داوود با تألیف اثری جامع با عنوان *الوصول الی معرفة الاصول* (همانجا)، تک‌نگاریهای اصولی پدر را در مجموعه‌ای مدون ساخت. موج ایجاد شده توسط ظاهریان، از نو نشاطی در محافل اصولی پدید آورد که حاصل آن نگاشته شدن کتاب *الخصوص والعموم*

در مباحث الفاظ، به دنبال اثری با همین‌نام از داوود، توسط ابواسحاق مروزی، عالم شافعی در اواخر سدهٔ ۳ق بود (نک: همو، ۲۶۶) و در سدهٔ بعد، اثر این موج در تألیف آثار متعدد جدلی در مذاهب فقهی گوناگون دیده می‌شد. این دو اثر از داوود و ابواسحاق که اکنون نسخه‌ای از آنها شناخته نیست، در واقع حلقهٔ ارتباط میان تحقیقات آغازین شافعی در مباحث الفاظ و نوشته‌های سامان یافتهٔ دوره‌های بعدی بوده‌اند.

اثر شایان توجه دیگر در همین دوره از متکلم منشعب از معتزله، ابن‌راوندی با عنوان *الخاص و العام* است که میزان ارتباط آن با مباحث اصولی محقق نیست (نک: همو، ۲۱۷)؛ از یک سو می‌دانیم که ابن‌راوندی به مباحث اصول فقه توجه داشته است (مثلاً کتاب او در اجتهاد الرأی، نک: همو، ۲۲۵) و از دگر سو می‌دانیم که مبحث لفظی عام و خاص در پیوستگی با مباحث کلامی وعید، و نه صرفاً در ارتباط با شرعیات، نیز مورد توجه متکلمان قرار داشته است (نیز برای عنوان اثری از او به‌صورت *اللفظ و الاصلاح* [شاید *الاصطلاح*]، نک: ابن‌حزم، «طوق...»، ۲۷۸).

در سدهٔ ۴ق/۱۰م، برخی از صاحب‌نظران حنفی، چون ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ق/۹۵۱م) و ابوبکر جصاص (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) به بررسی در مباحث الفاظ پرداخته، و در آثار اصولی خود مسائلی مربوط به امر و نهی مانند مدلول صیغهٔ امر، فور و تراخی، امر به شیء و نهی از ضد را مورد بحث قرار داده‌اند (نک: سرخسی، ۲۵/۱-۲۶، ۹۴، ۹۶، ۱۲۵، ۱۴۴-۱۴۵). از مالکیه نیز قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م) در تحقیقات اصولی خود، مسائلی از مباحث الفاظ مانند استعمال مشترک در دو یا چند معنا، مسألهٔ مدلول صیغهٔ امر، فور و تراخی، نهی و اقتضای فساد را مورد بررسی قرار داده است (نک: آمدی، ۴۵/۱، ۸۸، جم؛ شوکانی، ۱۶، ۲۰؛ نیز شیخ‌الاسلامی، ۲۰۳-۲۰۴). ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق) از ادیبان این دوره نیز در کتاب *الفروق اللغویة*، به مناسبت برخی از مباحث اصولی چون حقیقت شرعیه و حقیقت عرفیه، اقسام خطاب شامل فحوی الخطاب و دلیل الخطاب، مباحث عام و خاص و تخصیص و نسخ را مطرح نموده است (ص ۴۴-۴۶، ۵۰-۵۱).

در گفت‌وگو از مباحث الفاظ در محافل امامیه در عصر آغازین تدوین اصول، افزون بر برخی گفتارهای منقول از امام رضا (ع) که به طور پراکنده در منابع روایی به ثبت آمده است (مثلاً نک: ابن‌بابویه، عیون...، ۱۹/۲، ۱۲۰)، باید به تک‌نگاریهایی در مباحث الفاظ اشاره کرد که نزد برخی محققان، قدیم‌ترین نوشته‌ها در این باره از جمیع مذاهب اسلامی، شناخته شده‌اند. نخست باید تألیفی از هشام بن حکم را یاد کرد که اکنون جز نامی از آن برجای نمانده است. ذکر این اثر که در منابع با عنوان کتاب *الالفاظ* از آن یاد کرده‌اند (ابن‌ندیم، ۲۲۴؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۷۵؛ نجاشی، ۴۳۳)، با توضیحی که روشن کنندهٔ موضوع کتاب باشد، همراه نگشته است. این احتمال درخور تأمل است که کتاب *الالفاظ* هشام، تألیفی تحلیلی، اما آغازین در باب شیوه‌های خطاب بوده باشد که بعدها نیز با همین عنوانِ «مباحث الفاظ» بخش مهمی از مباحث کتب اصولی را تشکیل داده است. از باب بررسی پیشینهٔ موضوع، گفتنی است که مباحث الفاظ در کتابِ عالم معاصر هشام، یعنی در *الرسالة* شافعی نیز به تفصیل مطرح گشته است و تألیف در چنین موضوعی از هشام نیز استبعادی نخواهد داشت.

از جمله متون کهن امامی که باید در اینجا به عنوان تألیفی مرتبط با مباحث الفاظ از آن یاد شود، متنی مجهول المؤلف و بی‌عنوان مشهور به «تفسیر نعمانی» است که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سدهٔ ۳ق بوده باشد (نک: «تفسیر»، ۳، ۹۷: اسانید دو تحریر مختلف). اگرچه در نظر اول، این متن تألیفی در علوم قرآنی به شمار می‌آید و ارتباط آن با مباحث اصولی غریب می‌نماید، اما به نگاهی ژرف‌تر، بخشهایی از آن، نمونه‌ای بی‌نظیر از نوشته‌ای کهن و موشکافانه در برخی مباحث ریز الفاظ به شیوه‌ای گاه سامان یافته‌تر از *الرسالة* شافعی است (مثلاً نک: ص ۲۵-۳۰).

در میانهٔ سدهٔ ۴ق/۱۰م، ابن‌جنید اسکافی (د پیش از ۳۷۷ق/۹۸۷م)، در روند تاریخی مباحث الفاظ شخصیتی شایستهٔ توجه است، اگرچه از آثار او تا کنون چیزی یافته نشده است. ابن‌جنید که در تاریخ فقه امامیه به دلیل نگرش ویژه به قیاس و رأی، به سان شخصیتی استثنایی شناخته شده است، در مباحث اصولی نیز به تألیف چند تک‌نگاری پرداخته است؛ در میان آثار یافت نشدهٔ او می‌توان عناوینی چون *استخراج المراد من مختلف الخطاب*، در اقسام خطابها (نک: ابن‌ندیم، ۲۴۶؛ طوسی، همان، ۱۳۴) و *الفسخ علی من اجاز النسخ*...، در تحلیل برخی از حالات نسخ (ابن‌ندیم، طوسی، همانجاها؛ نجاشی، ۳۸۸) را مورد توجه قرار داد. همچنین پرداختن فقیهی چون ابن‌جنید به برخی مسائل دلالت در کلام عرب در اثری با عنوان *کتاب فی تفسح العرب فی لغاتها و اشارتها الیٰ مرادها فی معنی الاشارات الیٰ ما ینکره العوام و غیرهم من الاسباب* (یا *الاسلوب*) (ابن‌ندیم، طوسی، همانجاها)، با وجود ابهامی در عنوان از نظر مباحث اصولی الفاظ شایان تأمل و تحلیل است.

در سالهای گذار از سدهٔ ۴ به ۵ق، باید به جایگاه شیخ مفید اشاره کرد که در نوشتهٔ مختصر خود با عنوان *التذکره*، نخستین اثر مدون و جامع در اصول فقه امامیه را تدوین کرده است. روش نزدیک شدن شیخ مفید به مباحث الفاظ ویژهٔ خود اوست و در هیچ‌یک از آثار اصولی موجود نظیری ندارد. وی در مقدمهٔ *التذکره*، طرق موصل به دانستن حکم مشروع را ۳ چیز دانسته است: عقل، زبان (لسان) و اخبار (در این کاربرد اعم از کتاب و سنت). وی سپس با سوق دادن سخن به معانی قرآن، مباحث لفظی را مطرح کرده، و با یک توالی منطقی غیر تکراری که خاص خود اوست، به موضوعاتی چون امر و نهی، مشترک، حقیقت و مجاز، عام و خاص، خطابات چون دلیل الخطاب و فحوی الخطاب و غیر آن پرداخته است (نک: ص ۲۸-۴۳).

از سدهٔ ۵ق به بعد در آثار اصولی، مباحث الفاظ از حیث تنظیم و تدوین شکل سنتی و نسبتاً ثابت خود را یافته، و در نوشته‌های مذاهب گوناگون اسلامی صورتی نسبتاً همگون یافته است. در حقیقت مباحث

الفاظ بخشی از دانش اصول فقه است که در بررسی تطبیقی میان مذاهب گوناگون اسلامی کمترین اختلافات مذهبی در آن دیده می‌شود. بخش عمده از اختلاف نظرهایی که در مباحث الفاظ اصول پدید آمده است، ناشی از مذهبِ اختلاف‌کنندگان نیست و صرفاً به تحلیلهای شخصی بستگی دارد. در اینجا سخن از یک هماهنگی در درون مذاهب اهل سنت نیست و این هماهنگی، مذاهبی خاص چون امامیه و اباضیه را نیز در برمی‌گیرد. بدین سان، جای شگفتی نیست اگر در نوشته‌های اصولی چون *الذریعهٔ* سیدمرتضیٰ (۷/۱ به بعد) به عنوان یک تألیف امامی، و کتابی چون *العدل و الانصاف* ابویعقوب ورجلانی عالم اباضی (۳۶/۱ به بعد)، با آثاری از مذاهب اهل سنت در چگونگی پرداخت به موضوعات و حتیٰ در موضع‌گیریها اتفاق روشنی گسترده دیده می‌شود. مباحث الفاظ طرح شده در این آثار کاملاً با آثاری از اهل سنت چون *اصول* سرخسی از حنفیه (۱۱/۱ به بعد)، *التبصرهٔ* ابواسحاق شیرازی از شافعیه (ص ۱۷ به بعد)، *التمهید* ابوالخطاب کلوذانی از حنبلیه (۷/۱ به بعد) قابل تطبیق است، چنانکه این امر در بارهٔ نوشته‌های مذاهب خاصی چون *الاحکام* از ابن‌حزم ظاهری (۳۱/۱ به بعد) و *المعتمد* از ابوالحسین بصری معتزلی (۱۴/۱ به بعد) نیز صادق است.

بررسی تاریخی مباحث الفاظ در طول تاریخ هزار ساله از سدهٔ ۵ تا زمان حاضر، از آن روی پیچیده است که تحولات رخ داده بیشتر از آنکه در پرداخت مباحث و پدید آمدن نظریه‌های نوین باشد، در میزان اهمیت دادن به مباحث الفاظ و در طبقه‌بندی موضوعی آن است. به عنوان نمونه در *المحصول* فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م)، فقیه شافعی و متکلم اشعری مباحث الفاظ با گسترش کم‌نظیری مورد بحث قرار گرفته، و موضوعات آن کاملاً ریز شده است (جزء ۱، قسمهای ۱ و ۲)، در حالی که شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، از عالمان امامی در کتاب *عدة الاصول* نه بر پایهٔ باور خاصی برخاسته از اصول مذهب امامیه، بلکه بر پایهٔ ذوق و نگرشی علمی و شخصی، به سادگی از مباحث الفاظ گذر کرده است (نک: ۱۳۸/۱ به بعد).

در سده‌های اخیر نیز می‌توان در برخی تألیفات اصولی مانند *ارشاد الفحول* شوکانی (د ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م) شیوهٔ خاصی را در جای دادن مباحث الفاظ مشاهده کرد؛ چنانکه وی مختصری از مباحث را در حد مقدمه‌ای کوتاه در آغاز کتاب آورده، و عمدهٔ مباحث الفاظ را پس از مباحث ادله، البته به تفصیل در خاتمهٔ اثر خود جای داده است.

در محافل شیعه در سده‌های اخیر مباحث الفاظ اهمیت خود را حفظ کرده است؛ در این محافل نه تنها در آثار عمومی علم اصول به مباحث الفاظ به طور گسترده بذل توجه شده، و در اثری چون *قوانین الاصول* میرزای قمی (د ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م) بخش اعظم کتاب به الفاظ اختصاص یافته (ص ۹ به بعد)، بلکه تک‌نگاریهایی نیز تألیف شده که منحصراً به مباحث الفاظ اختصاص داشته است. در این میان باید به تک‌نگاریهایی از مولیٰ نورمحمد بسطامی (تألیف: ۱۲۵۶ق) و احمد بن محمد باقر تبریزی (تألیف: ۱۲۶۸-۱۲۷۱ق) به عنوان نمونه اشاره کرد (نک: آقابزرگ، ۳۸/۱۹).

در ساختار نوین اصول امامیه که بنیاد آن توسط شیخ انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) نهاده شده، مباحث الفاظ نیز تا حدی مورد بازبینی قرار گرفته است. شیخ انصاری اگرچه در کتاب اصلیش در علم اصول با عنوان *فرائد*، اساساً متعرض مباحث الفاظ نشده، اما در آموزشهای خود از این مباحث غفلت نورزیده است. مجموعهٔ بحثها و نظریه‌های شیخ انصاری در باب مباحث الفاظ به کوشش ابوالقاسم کلانتر طهرانی گردآوری شده، و در اثری با عنوان *مطارح الانظار*، مدون شده است (تهران، ۱۳۰۸ق). اصولیان مکتب شیخ انصاری، در گامهای بعدی مباحث الفاظ را به طور جدی مورد توجه قرار دادند و فروعی را بدان افزودند. در این میان به خصوص باید از آخوند خراسانی یاد کرد که در کتاب خود *کفایة الاصول* به تنقیح مباحث الفاظ پرداخت (نک: ص ۹ به‌بعد). ریزبینیهای صورت گرفته در مباحث الفاظ در دو سدهٔ اخیر موجب شده است تا تقسیم سنتی اصول به مباحث الفاظ و مباحث ادله مورد تجدید نظر قرار گیرد و مباحث الفاظ در دایره‌ای محدودتر تعریف گردد. در نوشته‌های متأخر اصولی، برخی از موضوعاتی که به طور سنتی در مباحث الفاظ مطرح بوده‌اند، از این مباحث مستقل گردیده، و در بخشی جدید تحت عنوان «ملازمات عقلیه» در عرض مباحث الفاظ و ادله، و به‌عنوان واسطهٔ‌پیوند طبقه‌بندی‌شده‌اند؛ از جملهٔ‌این‌موضوعات می‌توان به مقدمهٔ واجب، مسألهٔ ضد، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد اشاره کرد (مثلاً نک: مظفر، ج۱ و ۲).

مباحث الفاظ و پیوندهای میان‌رشته‌ای: صرف‌نظر از اینکه شماری از متکلمان در زمینهٔ اصول فقه مطالعاتی وسیع داشته، و به واقع در شمار اصولیان بوده‌اند، برخی از مباحث لفظی علم اصول به مناسبت در علم کلام نیز مورد توجه بوده، و در بوتهٔ بحث متکلمان قرار داشته است. در این میان به خصوص می‌توان از دو موضوع «وضع» و «عام و خاص» سخن به میان آورد.

مسألهٔ وضع که از حکمت باستان تا زبان‌شناسی نوین، همواره در مطالعات مربوط به زبان یکی از مسائل مهم بوده، و در معرض پردازش نظریه‌های گوناگون قرار داشته است، در محافل متکلمان اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته، و مواضع گوناگونی نسبت به آن اتخاذ شده است؛ اما این حقیقت که مسألهٔ وضع در کتاب *الرسالهٔ* شافعی مورد توجه بوده، و پس از فروکش کردن گفت‌وگوهای کلامی کماکان اهمیت خود را در دانش اصول نگاه داشته، گواهی بر آن است که این مسأله از مسائل ریشه‌دار در دانش اصول بوده، اگرچه گفتار متکلمان بر پرداخت مباحث وضع در علم اصول تأثیر نهاده است. از جمله متکلمانی که نظریه‌ای را در باب وضع مطرح نموده‌اند، می‌توان عباد بن سلیمان و ابوهاشم جبایی از مکتب معتزله، و ابوالحسن اشعری، ابن‌فورک و ابواسحاق از مکتب اشاعره را نام برد (نک: ابن‌جنی، ۴۰/۱-۴۷؛ فخرالدین، ۲۴۳/۱-۲۴۵؛ سیوطی، *الاقتراح*، ۳۱-۳۳).

به عنوان دیگر مبحث مشترک میان الفاظ اصول و دانش کلام، باید

به مبحث عام و خاص اشاره کرد که به اقتضای نیاز در مبحث وعید، دست کم در سدۀ ۴ق به محافل کلامی راه یافته بود. وجه نفوذ این مبحث به کلام، این است که متکلمان مخالف وعید تلاش داشتند با مطرح کردن مبحث عام و خاص، نشان دهند که در برخورد با نصوص متضمن وعید در قرآن کریم، لازم نیست ضرورتاً الفاظ عام به کار رفته در آنها بر عموم خود باقی تلقی گردند، بلکه این عمومات با نصوص دیگری از قرآن کریم تخصیص یافته‌اند. بدین ترتیب، راهی ارائه می‌شد که تعارض میان پذیرش غفران و شفاعت با نصوص عام وعید را از میان برمی‌داشت و آنها را در قالب عام و خاص قرار می‌داد (نک: مفید، *اوائل ...*، ۳۱-۳۲؛ سید مرتضیٰ، *الذخیرة*، ۵۱۰-۵۱۱).

رابطۀ میان مباحث الفاظ منطق و اصول نیز از دیرزمان توجه عالمان را به خود جلب کرده است. آنچه در منطق صوری با عنوان مباحث الفاظ شناخته می‌شود، در واقع سلسله مباحثی است که به عنوان «مدخل» در آغاز جوامع منطقی قرار می‌گرفته، و مقدمه‌ای برای ورود در مبحث «مقولات» تلقی می‌شده است. این «مدخل» که معرّب اصطلاح یونانی آن «ایساغوجی[1]» خوانده می‌شد، نخست توسط فرفوریوس فیلسوف نوافلاطونی (د ح ۳۰۴م) به پیکرۀ منطق افزوده شد و در اصل رساله‌ای مستقل به عنوان زمینۀ ورود به کتاب «مقولات[2]» ارسطو بوده است. این اثر که اصل یونانی آن باقی است، در عصر ترجمۀ متون یونانی در سده‌های ۲ و ۳ق، به عربی برگردانده شده (نک: ابن ندیم، ۳۰۵)، و از آن هنگام همواره موردتوجه محافل اهل منطق در سرزمینهای اسلامی قرار داشته (برای شروح عربی آن، نک: همو، ۳۱۶، ۳۲۳)، و الهام‌بخش تألیفات مستقل در جهان اسلام، چون کتاب *الالفاظ* فارابی (نک: ص ۴۱ به بعد) بوده است.

اینکه ترجمه و شروح عربی *ایساغوجي* فرفوریوس و تألیفات عربی در باب مباحث الفاظ تا چه اندازه در تحول مباحث الفاظ علم اصول تأثیر نهاده، هنوز آنگونه که شاید مورد مطالعه قرار نگرفته است. به هر حال، به دور از هر گونه پیش‌داوری نخست باید در نظر داشت که همسانی مباحث الفاظ منطق و اصول فقه در سطحی محدود بوده، از حد موضوعاتی چون اقسام دلالت، وضع، مشترک و مترادف، حقیقت و مجاز، مفرد و مرکب فراتر نمی‌رود و در همین موضوعات نیز گسترش مباحث هم‌جهت‌نبوده است. به عنوان نمونۀ نحوۀ پرداخت اصولیان به مباحث وضع و مطرح کردن حقیقت شرعیه و متشرعه، پرداخت آنان به مسأله‌ای چون استعمال مشترک در بیش از یک معنا، یا روشهای تشخیص حقیقت از مجاز از ویژگیهای مباحث اصولی است و در آثار منطقی چنین تفصیلی نیافته است.

دیگر آنکه بخش مهمی از مباحث مشترک میان منطق و اصول فقه در منابع متقدم بر سدۀ ۳ق، چون *الرسالة* شافعی مطرح بوده است و میزان تأثیرپذیری این منابع از ترجمه‌های یونانی جای درنگ و بررسی دارد.

در پایان، باید اشاره کرد که مبحث وضع و دلالت که در مطالعات سنتی اصولی به عنوان مقدمه‌ای بر مباحث الفاظ همواره مورد توجه بوده، در مطالعات نوین زبان‌شناختی و فلسفۀ زبانی نیز مورد توجه قرار گرفته است. دیدگاه سنتی مبنی بر دلالت وضعی و نقدهای زبان‌شناسانه که بر آن وارد شده، اخیراً در سطح محدودی مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه، نک: طاهری، ۲۰۱-۲۲۷).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ آمدی، علی، *الاحکام*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن‌بابویه، محمد، *الاعتقادات*، قم، ۱۳۷۱ش؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، کتابخانۀ حیدریه؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن‌حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، «طوق الحمامة»، *رسائل ابن حزم*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م، ج ۹۰؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سید مرتضیٰ، علی، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *الذریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، *الاقتراح*، به کوشش احمد محمد قاسم، قاهره، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ همو، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شافعی، محمد، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ شیخ الاسلامی، اسعد، «شرح حال، آثار و آراء باقلانی»، *مقالات و بررسیها*، ۱۳۵۲ش، شم ۱۳-۱۶؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طاهری، صدرالدین، «آیا دلالت الفاظ تابع اراده است؟»، *مجموعه مقالات دومین کنفرانس زبان‌شناسی کاربردی و نظری*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طوسی، محمد، *عدة الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابخانۀ مرتضویه؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ فارابی، محمد، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، به کوشش محسن مهدی، تهران، ۱۴۰۴ق؛ فخرالدین رازی، *المحصول*، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، عربستان، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ *قرآن کریم*؛ *کتاب سلیم بن قیس*، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید*، به کوشش محمدبن علی بن‌ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مالک ابن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *التذکرة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ میرزای قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، چ سنگی، ۱۳۰۳ق؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ *نهج البلاغة*؛ ورجلانی، یوسف، *العدل و الانصاف*، مسقط، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

Van Ess, J., «Ibn Kullāb und die Miḥna», *Oriens*, 1967, vols. XVIII-XIX.

احمد پاکتچی

1. eisagoge   2. *Categoriae*.

اَلِفبا، مجموعهٔ حروفی که با ترتیبی قراردادی مرتب شده است و صداهای یک زبان را معین می‌کند. کلمهٔ الفبا از نام دو حرف نخستین حروف ـــ در بیشتر مجموعه‌ها ـــ به وجود آمده است. ترتیب الفبای ابجدی ـــ چنانکه خواهیم دید ـــ بسیار کهن است، اما شاید لاتینی کهن‌ترین زبانی باشد که ترکیب الفبا[1] را (از قرن ۲م به بعد) به کار برده است.

نگارش یا باز نهادن پیغام برای افراد گوناگون بی‌تردید از دورانهای پیش از تاریخ هم معمول بوده است، اما روش دانشمندان چنین است که ۳ شیوهٔ اصلی در تحول خط در نظر می‌گیرند: یکی شیوه‌ای که شیئی را به کمک شکل آن عرضه می‌کردند. همین شیوه، چون تکامل یافت و نظام گرفت، خطهای مختلف هیروگلیفی را پدید آورد (شکل نگاری). شیوهٔ دیگر آنکه به یاری یک یا چند تصویر جمله یا مفهومی را به دیگران می‌فهماندند (اندیشه نگاری). البته نمی‌توان به آسانی یکی از این دو شیوه را بر دیگری مقدم دانست، اما هر چه بود، اندیشه نگاری از حد ابتدایی خود تجاوز نکرد، حال آنکه شکل نگاری به گونه‌ای تحول یافته در چند نقطه از جهان (به خصوص مصر) دوام یافت. در اینجا از این شیوه‌های کهن ـــ با همهٔ اهمیتی که در تاریخ خط دارند ـــ باید گذشت، زیرا در آنها نگارش بر سلسله‌ای از حروف که خط را تشکیل می‌دهند، استوار نیست.

شیوهٔ پیشرفته‌تر خط، آن است که از دوران سومریها تا اواخر هخامنشیان در ایران و بین‌النهرین رواج داشت. این خطها که به میخی شهرت دارند، نیز در این مقاله مورد توجه قرار نمی‌گیرند؛ زیرا اساس آنها را «هجا» تشکیل می‌دهد؛ بدین معنی که هر یک از هجاهای زبان، شکلی ویژهٔ خود دارند و تشابه هجاها نیز هیچ‌گاه موجب تشابه علامتها نمی‌شود؛ مثلاً در آنها، هجای با را با چند میخک، و در شکلی خاص نمایش می‌دهند که نه از نظر شمار میخکها با هجای بی شبیه است و نه از نظر ترکیب آنها. به عبارت دیگر، واج ب که در هر دو مشترک است، به هیچ وجه ملحوظ نمی‌شود. این شیوه باعث می‌گردد که نشانه‌های نگارش، بی‌شمار گردد و مثلاً خط اکدی، نزدیک به ۶۰۰ نشانه دارد. البته شکلهای دیگری هم از خط هجایی می‌شناسیم که در حد خط میخی نیستند.

پس بحث در اینجا به خطهایی منحصر می‌گردد که در آنها، شمار اندکی نشانه (مثلاً ۲۲ نشانه در معروف‌ترین خطهای سامی کهن) بر واجهای زبان دلالت یافته‌اند و تقریباً از ۳ هزار سال پیش، به شهادت اسناد، در ترتیبی که اینک الفبایی یا ابجدی می‌خوانیم، عرضه شده است.

اهمیت این خط که الفبایی یا «حرف نگار» خوانده می‌شود، به خصوص در فعل و انفعالی روان شناختی است که در ذهن پایه‌گذاران آن رخ داده است؛ زیرا هیچ سخنگویی به طور معمول درپی آن برنمی‌آید که کلمه را به اجزاء کوچک‌تر آن بخش کند و یک یک واجها را در درون آن باز شناسد. حتیٰ کسانی که با خطهای الفبایی خو گرفته‌اند، نیز هیچ‌گاه پا از حد «هجا» فراتر نمی‌نهند. به این سبب، بازیابی واجها در هزارهٔ ۲قم، حادثه‌ای بس بزرگ می‌نماید، به خصوص که همین امر موجب شده است تا همهٔ خطهای مهم جهان (به استثنای خطهای خاور دور) به تقلید از آن شیوه پدید آیند و جهان متمدن به مهم‌ترین ابزار فرهنگی همهٔ دورانها مجهز گردد (نک: دیرینجر، 216-217؛ دانیلز، 18).

شاید بتوان علت پیدایش شیوهٔ حرف نگاری را در ساخت صرفی زبانهای سامی جست‌وجو کرد؛ زیرا اینگونه خط اساساً در سرزمین شام پدید آمده است و مخترعان آن نیز بی‌تردید سامی بوده‌اند. در این زبان برخلاف زبانهای هند و اروپایی، ریشهٔ کلمه استواری تمام دارد. بدین‌سان که ریشهٔ دو حرفی یا سه حرفی، چون میخهای اصلی، ثابت می‌مانند و سپس مصوتها کلمه را در الگوهای صرفی گوناگون بازسازی می‌کنند و معنای تازه می‌بخشند. این توجه خاص به ریشه، موجب شده است که خطهای سامی، طی دو هزار سال از ثبت مصوتهای کوتاه و بلند سرباز زنند. حتیٰ پس از آنکه علاماتی برای نگارش مصوتها اختراع شد (سریانی و عربی طی قرنهای ۷ و ۸م)، باز خطهای مهم سامی از داخل کردن آنها به لابه‌لای دیگر حرفها خودداری کردند. با اینهمه، مصوتهای بلند که نبودشان اشکالات فراوان پدید می‌آورد، اندک اندک، بـه درون خط آمدند. بدین‌سان که نمایهٔ ۳ حرف ء (همزه)، و و ی را به جای ā، ū و ī به کار بردند.

الفبا خود، به ترتیب حروف ابجدی و چند ترتیب دیگر، چندین سده پیش از میلاد پدیدار شده است. به این سبب، برای آنکه بتوان با تاریخ الفبا آشنا شد، ناچار باید به نخستین نوشته‌های سامی، و سپس به شاخه‌هایی از خط آرامی پرداخت و از آنجا به خط نبطی، و سرانجام به الفبای عربی رسید.

از اواخر سدهٔ ۱۹م، دربارهٔ اینکه خط الفبایی سامی از کجا برخاسته، و از چه خط کهن‌تری تأثیر پذیرفته است، بحثهایی پایان ناپذیر در گرفت و هر دانشمندی نظریه‌ای عرضه کرد. معروف‌ترین آنها آن است که سامیان الفبای خود را از روی شکل نگاری هیروگلیفی گرفته‌اند. برخی دیگر خط نخستین فنیقی، یا آثار جزیرهٔ کرِت را سرمنشأ پنداشته‌اند. اما دلنشین‌ترین نظریه آن است که ریشهٔ الفبا را در آثار سینایی‌پیشین[2] ـــ که در آغاز قرن ۲۰م توسط پتری کشف شد ـــ جست‌وجو می‌کنند.

برای آنکه بتوان تحول خط را بررسی کرد، لازم است که پیوند میان خطهای الفبایی متأخرتر مشخص گردد. اما این پیوند، آسان به دست نمی‌آید. کراس کوشیده است خط فنیقی پیشین را (که او کنعانی پیشین می‌خواند) حلقهٔ پیوند میان سینایی پیشین و فنیقی متأخرتر (که به فنیقی کهن معروف است) بنمایاند. بنابراین، تحول این بخش از خطها را می‌توان چنین عرضه کرد: ۱. سینایی پیشین (ح ۱۵۰۰قم)؛ ۲. کنعانی (یا فنیقی) پیشین (ح ۱۱۰۰قم)؛ ۳. فنیقی کهن (قرن ۱۰ یا ۹قم)

1. alphabetum   2. protosinaïtique

(فوریه، 184-183؛ قس: جودائیکا، ذیل الفبای عبری).

۱. خط سینایی پیشین: آثار سینایی پیشین در سرابیط الخادم (مرکز شبه جزیرهٔ سینا)، در معادن فیروزه‌ای کشف شد که دوبار توسط مصریان مورد بهره‌برداری قرار گرفته بود: یکی در دوران سلسلهٔ ۱۲ فراعنه (آغاز هزارهٔ ۲ق‌م) و دیگربار در عصر سلسلهٔ ۱۸ (ح ۱۵۰۰ ق م). بنابراین، تاریخ این آثار را که چند ده تا هستند، باید طی قرنهای ۱۶ تا ۱۸ق‌م پنداشت. ظاهراً کارگران این معادن، سامیانی در خدمت مصریان بودند. هم ایشانند که چند نوشته روی پیکر الههٔ مصری حاتحُر[1] (بانوی فیروزه) و نیز بر دیوارهای دالان مقبره باقی گذاشته‌اند. البته بعید است که این خط پیش از آن موجود نبوده باشد و کارگران آن را اختراع کرده باشند.

تصویر ۱: خط سینایی پیشین

در خط سینایی پیشین، ۳۵ حرف برشمرده‌اند. سپس چون خطهای مشابه را که در خارج شبه جزیرهٔ سینا یافته شد (مثلاً گِزِر، تل‌الدُّویر...)، بررسی کردند، شمار حروف به ۴۲ رسید. از این رو، برخی از دانشمندان خواستند ثابت کنند که این خط نیز بیشتر هجایی است، تا حرف نگار. اما گاردینه به شیوهٔ خود تقریباً الفبایی بودن آن را ثابت می‌کند. این شیوه که آکروفونتیک خوانده می‌شود، شورانگیزترین شیوهٔ خط خوانی است. گاردینه با دو پیش فرض اساسی دست به کار شد: نخست اینکه زبان این خطوط سامی است؛ دیگر آنکه هر نشانه، حرف اول کلمه‌ای است که آن شکل نمایش می‌دهد. بنابراین، شکل چهارخانه ـــ که در اصل نمایشگر بیت (خانه) بوده است ـــ اینک بر حرف اول بیت، یعنی ب دلالت دارد. از آن آشکارتر، شکل بیضی است که به عین (چشم) شبیه است. پس آن شکل نیز باید حرف اول عین، یعنی ع باشد. بدین‌سان، گاردینه توانست ترکیب LBᶜLT (لبعلة) را بخواند و «تقدیم به خدا بانو» ترجمه کند. این قرائت با حضور بانوی فیروزه و تندیس حاتحر البته تناسب تمام دارد (نک: فوریه، 182-179؛ قس: دیرینجر، 200-198)، که تئوری گاردینه را چندان مقبول نمی‌شمارد).

۲. خط فنیقی پیشین: تفاوت این الفبا با اوگاریتی (نک: دنبالهٔ مقاله) و سینایی پیشین یعنی دیگر خطهای الفبایی، به خصوص در آن است که به رغم همهٔ جنگها و کشمکشها، فنیقی از گزند روزگار مصون ماند و سرانجام، انبوه خطهای مختلف جهان از آن پدید آمد.

دربارهٔ ریشهٔ این خط، تئوریهای متعددی عرضه شده است (دربارهٔ این تئوریها و نمونه‌های خطوط، نک: فوریه، 199-184؛ دیرینجر، 209-205).

فنیقی کهن	فنیقی پیشین	سینایی پیشین
(ל)		
(מ)		
(ש)		
(ת)		
(ע)		
(א)		

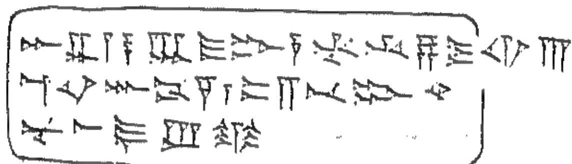
تصویر ۲.

۳. خط فنیقی کهن: این الفبا را به چند گروه تقسیم می‌کنند؛ دو شاخهٔ اساسی آن، یکی فنیقی به معنی اخص است و دیگری خطی که عبری دیرین می‌خوانند. این دو خط نیز سخت به هم شبیهند. آثار این خط را در بیبلُس (جُبَیل کنونی در لبنان) یافته، و تاریخ آنها را بین قرنهای ۱۳ تا ۱۰ق‌م پنداشته‌اند. الفبای این خط از ۲۲ حرف تشکیل یافته است (فوریه، 209-205؛ جودائیکا، ذیل الفبا).

۴. خط میخی اوگاریت: در کنار این خطهای الفبایی خط الفبایی دیگری می‌شناسیم که حروف آن میخی است. این خط چون در اوگاریت (رأس شَمرهٔ کنونی در شمال سوریه) کشف شده، به همان نام خوانده شده است. کشف این الفبا هیجان تندی میان دانشمندان برانگیخت و سرانجام ۳۲ یا ۳۰ حرف در آن باز شناخته شده، اما در آن گاه چند علامت برای یک حرف به کار رفته است (مثلاً س دو علامت و الف ۳ علامت دارد). آثار خط هجایی نیز در جای جای آن مشهود است. بنابراین، بعید نیست که از خطهای میخی کهن چون سومری ـ اکدی تقلید شده باشد (فوریه، 178-173)، هرچند ممکن است که این

1. Hathor

تشابه زاییدهٔ ابزارهای نگارش باشد، یعنی: تیغهٔ تیز به جای قلم و لوح گلین به جای کاغذ (دربارهٔ نظریه‌های گوناگون، نک‍: دیرینجر، 204-203؛ دربارهٔ این خط، نک‍: گُردُن[1]، سراسر کتاب). در همین خط است که برای نخستین بار، ترتیب ابجدی دیده می‌شود. یهودیان تا پیش از تبعید به بابل از این خط استفاده می‌کردند. این کار در برخی اسناد تا اوایل دورهٔ میلادی نیز ادامه داشته است. کهن‌ترین نمونهٔ آن تقویم گِزِر است (فوریه، 214).



تصویر ۳: الفبای اوگاریتی

نام و ترتیب حروف: کهن‌ترین ابجدی که تاکنون شناخته شده، همانا ابجد اوگاریتی (سامی شمال شرقی) است. چندین لوحهٔ ابجدی به این خط کشف شده است که تاریخ آنها از قرن ۱۵ق‌م آغاز، و در حدود قرن ۱۳ق‌م متوقف می‌شود. ترتیبی که از آن لوحه‌ها به دست می‌آید، بدین قرار است:

'abgxdhwzḥṭykšlmd̲nẓs'pṣqrṯġtiûś

۳ حرف آخر گویی بر ابجد کهن‌تر اضافه شده است. اما ۲۲ حرف فنیقی به همان ترتیبی که در *تورات* یافت شده، در آن موجود است (منهای ۵ حرف خ، ش، ذ، ظ، غ؛ و حرف ث که به جای ش نشسته است) (دانیلز، 35 ,32؛ دیرینجر، همانجا). در ساخت فنیقی ـ عبری ـ آرامی، ترتیب ابجدی همان است که در عربی نیز معروف است: ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت (نک‍: هـ د، ابجد).

ادامهٔ این ترتیب را باید نخست در خط یونانی جست‌وجو کرد. راست است که ابجد نوشته بر سفالینه‌های عزبهٔ صرطه به قرنهای ۱۲ یا ۱۱ق‌م تعلق دارد، اما ترتیب آن، بعد از ۴ حرف نخست، متفاوت است (دانیلز، 32). این نامهای یونانی بی‌تردید از الگوهای فنیقی خود اخذ شده‌اند؛ اما مسأله اینجاست که نامهای فنیقی اصیل به دست نیامده، بلکه از روی همین الفبای یونانی و به قیاس عبری و سریانی حدس زده شده است.

نام و ترتیب الفبا، حتیٰ به خط یونانی در کتاب مراثیِ عهد عتیق و چند جای دیگر به طور کامل مذکور است؛ بدین‌سان که برای حفظ ترتیب بخشهای مختلف یک سرود، آنها را برحسب حروف الفبا نشان‌گذاری کرده‌اند. نام سریانی آنها ــ چه سریانی شرقی و چه غربی ــ از قرنهای ۷ و ۸م در جزوه‌های ابجد آمده است. تطابق کامل میان الفبای عهد عتیق و الفبای اِتروسک (۷۰۰ق‌م) ترتیب موجود را کاملاً تأیید می‌کند. همین ترتیب، با اختلافی اندک در الفبای اوگاریتی موجود است. آن اختلاف اندک هم گویا از آنجا سرچشمه گرفته است که مردم اوگاریت خواسته‌اند حروف مشابه را کنار هم بگذارند تا آموختنش آسان گردد (فوریه، 224). همین حادثه نیز در الفبای متأخر عربی ـ فارسی رخ داده است.

نام حروف نیز از موارد دیگر بحث است: آیا این نامها با شکل نخستین حروف رابطه‌ای داشته است، یا نه؟ اگر شیوهٔ آکروفونیک که گاردینه در قرائت خط شبه جزیرهٔ سینا به کاربرده است، حقیقت علمی داشته باشد، این رابطه قطعی خواهد بود. عموم پژوهشگران به رغم برخی چون باور[2] این ارتباط را می‌پذیرند. به هر روی، در برخی از حروف، نمی‌توان این ارتباط را انکار کرد، مثلاً الف (عبری Alep، به معنی گاو) در سینایی پیشین به راستی سرگاوی را نمایش می‌دهد. همین شکل در فنیقی پیشین به صورت درمی‌آید و در فنیقی کهن چنین می‌شود. از آن آشکارتر حرف عین (به معنی چشم) است که در ۳ خط یاد شده، به ترتیب به این صورتها آمده است: ، . میم (عبری mayim، به معنی آب) نیز مثال جالبی است و شکل آن در همهٔ خطهای کهن، موج آب را نشان می‌دهد. برخی از دانشمندان، در باب نام‌گذاری حروف سیر معکوس را پیموده‌اند و معتقدند که آنها، از طریق آکروفونیک پدید نیامده‌اند، بلکه بعدها، پس از پیدایش و رواج خط چون خواستند حروف را به نامی بخوانند، نام آنچه را شکلها به ذهن متبادر می‌کرد، بر آنها گذاشتند (فوریه، 227-226؛ دیرینجر، 219-218).

۲۲ حرف اصلی الفبا، به ترتیبی که در عهد عتیق آمده، اینچنین است:

الف: عبری alep̄ (یونانی alpha)، به معنی گاو؛ تشابه شکل با معنی کلمه بسیار است به خصوص در خط احیرام.

باء: عبری bēt (یونانی beta)، به معنی خانه، چادر؛ تشابه بین شکل و معنی، موجود، اما مورد تردید است.

جیم: عبری gīmel (یونانی gamma)، ظاهراً به معنی شتر، اما شتر در عبری gāmāl است و اصولاً این حیوان در تمدن کهن سامی حضور نداشته است و شکل حرف هم جایی از اندام آن (مثلاً کوهان) را به یاد نمی‌آورد.

دال: عبری dālet̲ (یونانی delta)، به معنی لنگه در؛ تشابه شکل و معنی اندک است، زیرا در، معمولاً مستطیل است و شکل حرف مثلث؛ اگرچه ممکن است آن شکل به پردهٔ چرمین ورودی چادر اشاره داشته باشد.

هاء: عبری hē (یونانی epsilon)؛ ریشهٔ کلمه به کلی مبهم است.

واو: عبری wāw (یونانی upsilon)، به معنی میخ چوبی، پاشنه، ...؛ تشابه بین شکل و معنی بسیار بعید است.

زاء: عبری zāyin (یونانی zēta)؛ ریشه‌ای برای این کلمه پیدا نشد. برخی آن را کلمهٔ آرامی zain به معنی جنگ افزار پنداشته‌اند. اما این کلمه ایرانی، و نسبتاً متأخر است. شاید اصل آن zait (یا zai) به معنی

1. Gordon 2. Bauer

درخت زیتون باشد. در این صورت اندک تشابهی میان شکل و معنی حاصل می‌شود.

حاء: عبری ḥēṯ (یونانی ēta)؛ این کلمه را با توجه به ریشهٔ عربی «حوط» به معنی حصار یا پرچین پنداشته‌اند که با شکل کلمه بی‌تناسب نیست. اما معلوم نیست که این ریشهٔ عربی به راستی کهن باشد. در عوض، در اکدی، کلمهٔ hêtu به معنی دیوار است. شاید کلمه‌ای نظیر آن در فنیقی هم وجود داشته که به صورت ḥēt درآمده است.

طاء: عبری ṭēṯ (یونانی thēta)؛ هیچ توجیه قابل قبولی برای آن عرضه نشده است.

یاء: عبری yōḏ (یونانی iota)، به معنی دست (دست در عبری yād است، اما قس: yōm = روز yāmīm روزها)؛ این حرف دستی را با انگشتان باز و نیز بخشی از مچ را نشان می‌دهد (قس: حبشی yaman به معنی دست راست).

کاف: عبری kāp̄ (یونانی kappa)، به معنی کف دست؛ شکل و معنی بی‌رابطه نیستند. نیز قرار دادن ک (کف) پس از ی (دست) ظاهراً به عمد بوده است، زیرا حروف دیگری با معانی نزدیک به هم نیز قرین یکدیگر شده‌اند.

لام: عبری lāmeḏ (یونانی la(m)bda)؛ معنی «سیخ» را برای آن فرض کرده‌اند.

میم: عبری mēm (یونانی mu)، به معنی آب، خط موج دار از دیرباز در زبانهای سامی نشان ماء (آب) بوده است.

نون: عبری nūn (یونانی nu)؛ کلمه در آرامی به معنی ماهی است و در عبری به صورت اسم خاص باقی مانده است. تشابه شکل و معنا بسیار است.

سین: عبری sāmeḵ (یونانی sigma)؛ بیشتر آن را به معنی ماهی گرفته‌اند، تقارن آن با نون مانند ک و ی، این معنی را تأیید می‌کند، هر چند که شکل کلمه، تنها می‌تواند استخوان ماهی را نمایش دهد.

عین: عبری ʿayin (یونانی omicron)، به معنی چشم که با شکل حرف تشابه بسیار دارد. در سریانی آن را ʿē تلفظ می‌کنند که دیگر هیچ معنایی ندارد. شاید آن را از روی الگوی pē (دهان = فم در عبری) ساخته باشند.

فاء: عبری pē (یونانی pi)؛ آن را به معنی دهان پنداشته‌اند که با شکل حرف رابطه‌ای ندارد. کلمهٔ حبشی af (بینی) به شکل نزدیک‌تر است.

صاد: عبری ṣādē؛ برای آن معانی مختلفی چون قلاب، داس، بینی، پله، ... فرض کرده‌اند، اما هیچ‌یک با شکل حرف رابطهٔ روشنی ندارند.

قاف: عبری qōp̄؛ معنی «میمون» که برای این کلمه فرض کرده‌اند، بسیار بعید می‌نماید.

راء: عبری rēš (یونانی rhō)، به معنی سر؛ شکل، سری را از نیم‌رخ نشان می‌دهد. اما این کلمه در عبری و فنیقی roš تلفظ می‌شود و شکل rēš تلفظ آرامی آن است.

شین: عبری šīn، به معنی دندان (عبری šēn = دندان)؛ شکل، دو دندان به هم پیوسته را به ذهن متبادر می‌سازد.

تاء: عبری tāw (یونانی tau)، به معنی علامت، نشان،...؛ شکل صلیب وار آن می‌تواند هر نشانی باشد.

در این بخش نام و آوا نگاری کلمات عبری و یونانی از دانیلز (ص 35) و معانی ریشه شناسی از فوریه (ص 229-227) و دیرینجر (ص 220-218) اقتباس شده است.

دربارهٔ خطهای سامی جنوبی که در تاریخ عربستان پیش از اسلام اهمیت فراوان دارد، در اینجا به این مختصر بسنده می‌شود: شاخهٔ کهن عمدهٔ این خطها، خط «عربی جنوبی» است که در عربی «مسنَد» خوانده می‌شود. کهن‌ترین آثار آن (خط سبایی و معینی) به قرن ۸ ق‌م باز می‌گردد. حروف الفبا در آن از ۲۹ حرف تشکیل شده که غنی‌ترین ساخت الفبایی سامی است. ترتیب حروف در آن معلوم نیست و تنها می‌توان به قیاس خط حبشی که خود از آن مشتق شده است، نظمی برای آن فرض کرد. خط عربی جنوبی را نمی‌توان به آسانی زاییدهٔ فنیقی پنداشت، زیرا تنها چند حرف از آن را می‌توان با معادلهای فنیقیشان سنجید و بقیه ریشهٔ آشکاری ندارند.

در نخستین سده‌های میلادی، همین خط در نواحی شمال غربی عربستان در میان ثمودیان و لحیانیان و نیز در حوالی کوه صفا انتشار یافت. اما حادثهٔ مهم در تاریخ فرهنگی این سرزمین آن است که عربهای شمال، به کلی این خط را فروگذاشتند و یکی از شاخه‌های آرامی را به کار بستند (نک: آذرنوش، *راههای...*، ۶۶).

الفبای آرامی: خط فنیقی از یک‌سو خط یونانی را به وجود آورد که خود توانست آفرینندهٔ تمام خطهای اروپایی گردد، و از سوی دیگر تمام خطهای سامی و حتیٰ بسیاری از خطهای غیر سامی از آن پدید آمدند که برخی از آنها با اندک تغییری تا به امروز مورد استفاده‌اند.

یکی از کهن‌ترین و بی‌تردید مهم ترین این خطوط خط آرامی است که قسمت اعظم تمدن خاورمیانه در قالب آن بیان شده است. اقوام آرامی تقریباً در هزارهٔ ۲ ق‌م به بین‌النهرین و سوریهٔ شمالی روی آوردند و آن سرزمین را مسکن خویش قرار دادند. این اقوام که در آغاز خطی نداشتند، ناچار زبان خویش را که یکی از لهجه‌های سامی بود، به خط موجود در آن نواحی، یعنی فنیقی می‌نوشتند. همین خط بود که پس از اندک تحولی به خط آرامی مشهور شد.

آرامیان که مردمی تاجر پیشه بودند، بیشتر به زبانی ساده و بی‌پیرایه سخن می‌گفتند. شاید سادگی این زبان بود که باعث شد به سرعت در سراسر خاورمیانه انتشار یابد و به صورت زبان بین‌المللی آن روزگار درآید.

در قرن ۹ ق‌م آشوریان بر تمام دنیای متمدن آن زمان چیره شدند و حتیٰ دمشق را در ۷۳۲ ق‌م تسخیر کردند. اما پیروزی آنان ــ برخلاف تصور ــ نه تنها باعث ضعف زبان و خط آرامی نگشت، بلکه به عکس دامنهٔ آن را گسترش داد. شاید آرامشی را که تسلط نظامی آشوریان

برای تجارت و فرهنگ در آن نواحی به وجود آورده بود، بتوان علت اصلی این گسترش دانست. سرانجام، تمدن آرامیان به شدت تمام در تمدن قوم غالب اثر گذاشت، چندان که بنا به روایت *تورات* در سپاه آشوری چه بسا به زبان آرامی صحبت می‌شده است.

عبری	آرامی مصری ق ۵ ق‌م	خط جزیرالفیله (ق ۵ ق‌م)	آوانگاری	نام حروف
א	[illegible]	[illegible]	ʾ	ʾālep̄
ב	[illegible]	[illegible]	b, ḇ	bēṯ
ג	[illegible]	[illegible]	g, ḡ	gimel
ד	[illegible]	[illegible]	d, ḏ	dāleṯ
ה	[illegible]	[illegible]	h	hē
ו	[illegible]	[illegible]	w	wāw
ז	[illegible]	[illegible]	z	zayin
ח	[illegible]	[illegible]	ḥ	ḥēṯ
ט	[illegible]	[illegible]	ṭ	ṭēṯ
י	[illegible]	[illegible]	y	yōḏ
כ (ך)	[illegible]	[illegible]	k, ḵ	kap̄
ל	[illegible]	[illegible]	l	lāmeḏ
מ (ם)	[illegible]	[illegible]	m	mēm
נ (ן)	[illegible]	[illegible]	n	nūn
ס	[illegible]	[illegible]	s	sāmeḵ
ע	[illegible]	[illegible]	ʿ	ʿayin
פ (ף)	[illegible]	[illegible]	p, p̄	pē
צ (ץ)	[illegible]	[illegible]	ṣ	ṣāḏē
ק	[illegible]	[illegible]	q	qōp̄
ר	[illegible]	[illegible]	r	rēš
שׂ	[illegible]	[illegible]	ś	śīn
שׁ	[illegible]	[illegible]	š	šīn
ת	[illegible]	[illegible]	t, ṯ	tāw

تصویر ۴

فتوحات عظیم دیگری که در اواخر قرن ۶ق‌م در خاورمیانه رخ داد، باز هم تمدن و خط و زبان آرامی را گسترشی تازه بخشید. فتوحات داریوش دوم (د ۵۲۹ق‌م) در نواحی سوریه و فلسطین، تا حدود مصر موجب شد خط و زبان آرامی در همهٔ آن مناطق رسمیت تمام یابد. زمانی که کمبوجیه مصر را متصرف شد، زبان آرامی در آنجا نیز رسمی گشت. عالی‌ترین دلیل و نمونهٔ آن پاپیروسهایی است که یهودیان الفانتین (جـزیـرة الفیلة، جـزیـره‌ای در نیل مقابل اسوان) بـه این زبـان باقی گذاشته‌اند. بی‌گمان همان‌طور که هرتسفلد معتقد است، زبان آرامی، زبان دولتی و رسمی ایران شده بود. اثر دیگری که در قرن دوم یا اول ق‌م در خراسان پیدا شده است، نشان می‌دهد که پیش از انتشار یافتن خط پهلوی، آرامی در کشور پهناور پارتها نیز رواج داشته است.

در زمان تسلط یونان خط آرامی در ایران شکل تازه‌ای به خود گرفت و بـه صورت پهلوی درآمـد و هنگامی کـه اشک اول، سر سلسلهٔ اشکانیان، کشور مستقلی به وجود آورد (ح ۲۵۰ ق‌م)، خط پهلوی به سرعت نضج یافت و رایج گردید.

خارج شدن یونانیان و هرج و مرج دستگاه حکومت شرقی ایشان باعث پیدا شدن خطهای آرامی دیگری نیز شد. نبطیان، حتیٰ پیش از آنکه استقلال یابند، به نوشتن آثار و ضرب سکه به زبان و خط آرامی پرداختند؛ اینک نمونه‌هایی از آن ــ که کهن‌ترینشان مربوط به قرن اول میلادی است ــ در دست است و نیز آثار تدمری (پالمیری) و عبری مربع در همین دوران جلوه می‌کنند. وجود این آثار نشان می‌دهد که مردمان شرق، به رغم انتشار گستردهٔ یونانی، هرگز دست از آرامی برنداشته بودند (نک: آذرنوش، همان، ۶۲ ـ۶۳؛ دیرینجر، 253 به بعد؛ فوریه 232 به بعد؛ *جودائیکا*، II/685).

خط عبری: یکی از مهم‌ترین شاخه‌های آرامی، عبری مربع است که با اندک تحولی، هنوز یهودیان از آن استفاده می‌کنند. کهن‌ترین آثار این خط مربوط به قرنهای نخستین میلادی است. بدین خط نسخه‌های خطی ارزنده‌ای در دست است. الفبای عبری امروز با خط این نسخه‌ها تفاوت چندانی ندارد و شامل ۲۲ حرف است که به علت درشت و پر بودن و نیز به سبب شکل ظاهری آن، عبری مربع خوانده شده است. اِشکال نوشتن مصوتهای کوتاه در عبری نیز مانند تمام خطهای آرامی است. عبریان نخست از حرف ה برای نشان دادن مصوتهای ê-é-ô-û استفاده می‌کردند، اما بعدها برای جلوگیری از اشتباه در قرائت *تورات* از روشی شبیه به آنچه در عربی و سریانی موجود است، پیروی کردند (فوریه، 238 به بعد؛ دیرینجر، 264؛ *جودائیکا*، II/681؛ قس: آذرنوش، همان، ۶۳).

خط نبطی: نبطیان که دیرزمانی رهنوردان خستگی‌ناپذیر صحرا به شمار می‌آمدند، در واقع اعرابی بودند که مانند دیگر اقوام شمال عربستان به شدت تحت تأثیر آرامی قرار داشتند، چنانکه امروزه برخی بعید نمی‌دانند که ایشان علاوه بر زبان رسمی، در محاورات روزانهٔ خود نیز از آرامی استفاده کرده باشند. خط ایشان دقیقاً معلوم نیست که از آرامی کتیبه‌ای مشتق شده است، یا از آرامی نسخی؛ ولی هر چه هست، در قرن ۱ م انتشار فراوانی یافت و حتیٰ پس از سقوط پترا (۱۰۶م) و از

تصویر ۵

میان رفتن قدرت نبطی باز از خط آنان استفادهٔ فراوان می‌شد. از این

خط امروزه نزدیک به ۳۰۰ اثر از حجاز و شبه جزیرهٔ سینا و جاهای دیگر به دست آمده که متأخرترین آنها مربوط به ۲۵۳م است (نک: تصویر ۵).

خطهای پالمیری، سریانی و مندایی: خط مردم تدمر (پالمیر) با خط نبطی تفاوت چندان ندارد و ظاهراً از نسخ آرامی اخذ شده، و آثار آن در خلال ۳ قرن اول م پراکنده است. با انقراض دولت تدمر، خط پالمیری به کلی از میان نرفت، زیرا به عقیدهٔ اکثر خط شناسان از نیمهٔ اول قرن ۱م خط دیگری از آن مشتق شد که در تمدن خاورمیانه نقش عمده‌ای داشته، و هنوز به نام خط سریانی مورد استفاده است.

ظاهراً نخستین اثری که از سریانی در دست است، نوشتهٔ بسیار مختصری است که در بیت‌المقدس یافته شده، و به زبان سریانی یا آرامی است. این خط پنداری نقطه وصلی میان پالمیری و سریانی نخستین (یا استرانجلو) است. تحول استرانجلو پابه‌پای تحول مسیحیت پیش می‌رود، زیرا هنگامی که مسیحیان در شرق انتشار یافتند، سریانی را زبان دین و فرهنگ خود ساختند.

در میان تمام خطهای سامی، تنها الفبایی که توانست تا حدی مصوتهای کوتاه را ــ نه به صورت علامتهایی در زیر، یا زبر واژه‌ها، بلکه مانند یونانی در داخل خود ــ بنگارد، الفبای منداییها (صابئان) بود، لیکن روش ایشان نیز نواقص فراوانی دارد که عمده‌ترین آنها یکی بودن شکل مصوتهای کوتاه و بلند است (نک: آذرنوش، همان، ۶۴-۶۶).

پیدایش خط عربی: امروزه دیگر تردیدی نمانده که خط عربی از الفبای نبطی مشتق است، لیکن خلأ شگفت‌آوری که در آخرین قرنهای دورهٔ جاهلیت به وجود آمده، بررسی تحول خط نبطی به عربی را تا حدی دشوار ساخته است. اشاره شد که خط عربی جنوبی، در غرب و شمال غربی عربستان رواج داشت، اما عربها از آن دست کشیدند و به یکی از خطهای سامی شمالی روی آوردند. از این قرار که در حدود قرن ۲م، حتیٰ در شهر بزرگ العُلیٰ که مرکز عمدهٔ مهاجران جنوبی بود، خط نبطی رواج داشت.

به رغم اندکی آثار، گسترش تدریجی زبان عربی را در قالب خط نبطی و تحول خط نبطی را به خط عربی نسبتاً به وضوح می‌توان دریافت. از این قرار که نبطیان خود در آغاز از خط و زبان آرامی استفاده می‌کردند؛ اما این خط به زودی تحولی تازه یافت و به خط نبطی گرایید. از سوی دیگر می‌دانیم که زبان نبطیان یکی از لهجه‌های عربی کهن بوده است. به همین سبب در آثار آرامی آن زمان، تأثیر عربی به خوبی آشکار است و هر چه از دوران قدرت نبطیان دور، و به دورهٔ اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، این تأثیر آشکارتر می‌گردد. به عبارت دیگر چنین احساس می‌شود که تازیان شمال با حفظ خط آرامی ـ نبطی اندک اندک روی از زبان آرامی گردانیده، به استفاده از لهجهٔ عربی خویش پرداخته‌اند. متنی که در مدائن صالح (الحِجر) از سال ۲۶۷م یافته شده، نمایشگر این تحول است. متنی که از ام‌الجمال (در حوران در شرق اردن) به دست آمده، و در ۲۷۱م نگارش یافته است، با متن بالا تفاوت چندانی ندارد (نک: تصویر ۶) و این دو اثر هر دو آکنده از واژه‌های

تصویر ۶

عربیند، لیکن اثری که در ۳۲۸م نگارش یافته، و در النماره (شرق جبل الدروز) کشف شده، دیگر به زبان عربی تقریباً خالص است. اما خط آن هنوز از خط نبطی چندان متمایز نیست (نک: تصویر ۷). در عوض نوشتهٔ

تصویر ۷

زَبَد (نک: تصویر ۸) که در ۵۱۲ یا ۵۱۳م به ۳ زبان یونانی و سریانی و عربی نگاشته شده، نمایشگر کامل خط عربی است.

تصویر ۸

از قرن ۶م دو اثر دیگر در دست است که شواهد تازه‌ای برای تحولند. یکی از آن دو نوشتهٔ حرّان مربوط به سال ۵۶۸م است که دیگر تفاوت چندانی با خط عربی معروف ندارد (نک: تصویر ۹).

تصویر ۹

در این آثار ملاحظه می‌شود که خط عربی شکل نهایی خود را یافته است و به غیر از شکلهای تزیینی گوناگون، تحول اندکی در آن رخ می‌دهد. این تحول را نیز به وضوح در مقایسهٔ آثار جاهلی و اسلامی می‌توان دید. در کتاب «فهرست تاریخی خطوط عربی[1]» ۲۳ اثر اسلامی به عنوان نخستین آثار معرفی شده است که مشهورترین آنها این دو اثرند: کتیبهٔ فسطاط (۳۱ق)؛ نوشتهٔ قبة الصخره (۷۲ق). بر این آثار چند پاپیروس و چند سکهٔ بیگانه را که واژه‌های تازی بر روی آنها اضافه

1. *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe.*

شده است، می‌توان افزود (نک: تصویر ۱۰).

دشواری بزرگی که در خط عربی پدیدار شد، این است که خط نبطی خود بر ۲۲ حرف شامل است، حال آنکه زبان عربی ۲۸ حرف دارد، اما

عربی پاپیروس‌ها سدهٔ ۱ق	عربی سکه‌ها سدهٔ ۱ق	عربی سدهٔ ۱ق	عربی زبد و حران سدهٔ ۶م	نبطی نماره	نبطی سده‌های ۱-۳م	عبری
						א
						ב
						ג
						ד
						ה
						ו
						ז
						ח
						ט
						י
						כ
						ל
						מ
						נ
						ס
						ע
						פ
						צ
						ק
						ר
						ש
						ת
						لا

تصویر ۱۰

برای بیان این ۲۸ حرف، تنها ۱۷ شکل الفبایی را از نبطی گرفته است. این سخن بدان معنی است که گاه یک شکل بر دو یا سه واج دلالت دارد (ب = ب، ت، ث؛ ح= ح، ج، خ؛...) بدین سان تا قرن ۲ق که شیوهٔ نقطه گذاری کاملی پدید نیامده بود، قرائت خط عربی بسیار دشوار بود و موجب غلطهای شگفت می‌گردید. شیوهٔ استفاده از نقطه برای تفکیک حروف مشابه از چند قرن پیش از اسلام معروف بود. در سریانی حرف و با یک‌نقطه در بالا ر و با یک‌نقطه‌در زیر د خوانده‌می‌شد. سپس در خطهای نبطی و پالمیری هم گاه به گاه نقطه آشکار می‌شود. در آثار عربی، در برخی پاپیروسها، یا برخی سکه‌ها گاه به نقطه‌هایی بر می‌خوریم. همین نقطه‌های نادر بودند که طی قرنهای ۱ و ۲ق/۷ و ۸م با نقطه اعرابهایی که گویا ابوالاسود به کار برده بود، درآمیخت و موجب شد نقطه‌های اعرابی را در قرآن های کهن به رنگ دیگری ثبت کنند (در این باره، نک: هـ د، ابوالاسود).

حرف ق و ف نیز در آغاز شیوهٔ روشنی نداشت. گویا نخست ق یک نقطه داشته (ڧ) و ف بی‌نقطه بود (ڡ)، سپس یک نقطه زیر ف گذاشته شد (ڢ). همین شیوه هنوز در خط مغربی رایج است.

ترتیب حروف الفبای عربی به دو گونه جلوه کرده است: یکی ترتیب مغربی، و دیگری ترتیب معروف در شرق. ترتیب مغربی چنین است: ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش هـ و ی؛ اما ترتیب شرقی را در تصویر ۱۱ می‌توان دید.

تردید نیست که اساس این هر دو روش، همان ابجد کهن است، جز اینکه چون خط شکل نهایی و ثابت یافت، حرفهای همسان را کنار یکدیگر نهادند تا آموزش الفبا آسان‌تر شود. «کلمن» را که کاستی و فزونی نیافته بود، به حال خود رها کردند، اما هـ، و، و ی را که در سیستم همنشینی، جدا افتاده بودند، به آخر حروف انتقال دادند. امروزه این دو روش، در تنظیم حروف میانی اندکی تفاوت یافته‌اند.

در فرهنگ کهن عربی، پیوسته اصطلاح ابجد به کار رفته است و کسی با لفظ الفبا آشنا نبوده است و این لفظ را تنها در فرهنگهای معاصر می‌توان یافت. بدین سان، گویی هر گاه می‌خواستند از الفبا به طور مطلق سخن گویند، لفظ ابجد را به کار می‌برده‌اند، هرچند که لفظ ابتث را نیز می‌شناخته‌اند (*لغت نامه*...، ذیل الفبا).

دانسته نیست که ترتیب ابتثی از چه زمان پدید آمد. نسبت دادن آن به نصربن عاصم در قرن ۱ق (یعقوب، ۲۱۲/۱) البته غریب می‌نماید. اما ظهور قاطع آن در اواخر سدهٔ ۲ق شاید دلیل بر آن باشد که طی همان قرن پدید آمده است.

نخستین فرهنگی که براساس حروف الفبا به زبان عربی پدید آمد، بی‌گمان کتاب *العین* خلیل‌بن احمد (د ۱۷۰ق/۷۸۶م) است؛ اما ترتیب خلیل، برحسب مخارج حروف (از دورترین نقطهٔ حلق تا لبها) تنظیم

یافته است که شاید تقلیدی از شیوهٔ سنسکریتی باشد (نک: نصار، ۱/۲۵۴-۲۷۰؛ عبدالتواب، ۳۰۲ به بعد). این امر ممکن است دلیل عدم آشنایی او با ترتیب ابتثی فرض شود، اما می‌توان گفت که وی از ترتیب دیرینهٔ ابجدی هم که به ظن قوی می‌شناخته، استفاده نکرده است.

حروف خط مغربی: آغازین	میانی	پایانی	مستقل	حروف خط نسخ: آغازین	میانی	پایانی	مستقل
		ـا	ا	ا	ـا	ـا	ا
بـ	ـبـ	ـب	ب	بـ	ـبـ	ـب	ب
تـ	ـتـ	ـت	ت	تـ	ـتـ	ـت	ت
ثـ	ـثـ	ـث	ث	ثـ	ـثـ	ـث	ث
جـ			ج	جـ	ـجـ	ـج	ج
حـ			ح	حـ	ـحـ	ـح	ح
خـ			خ	خـ	ـخـ	ـخ	خ
		ـد	د	د	ـد	ـد	د
		ـذ	ذ	ذ	ـذ	ـذ	ذ
		ـر	ر	ر	ـر	ـر	ر
		ـز	ز	ز	ـز	ـز	ز
سـ	ـسـ	ـس	س	سـ	ـسـ	ـس	س
شـ	ـشـ	ـش	ش	شـ	ـشـ	ـش	ش
صـ	ـصـ	ـص	ص	صـ	ـصـ	ـص	ص
ضـ	ـضـ	ـض	ض	ضـ	ـضـ	ـض	ض
طـ	ـطـ	ـط	ط	طـ	ـطـ	ـط	ط
ظـ	ـظـ	ـظ	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	ظ
عـ	ـعـ	ـع	ع	عـ	ـعـ	ـع	ع
غـ	ـغـ	ـغ	غ	غـ	ـغـ	ـغ	غ
ڢـ	ـڢـ	ـڢ	ڢ	فـ	ـفـ	ـف	ف
ڧـ	ـڧـ	ـڧ	ڧ	قـ	ـقـ	ـق	ق
كـ	ـكـ	ـك	ك	كـ	ـكـ	ـك	ك
لـ	ـلـ	ـل	ل	لـ	ـلـ	ـل	ل
مـ	ـمـ	ـم	م	مـ	ـمـ	ـم	م
نـ	ـنـ	ـن	ن	نـ	ـنـ	ـن	ن
هـ	ـهـ	ـه	ه	هـ	ـهـ	ـه	ه
		ـو	و	و	ـو	ـو	و
يـ	ـيـ	ـى	ى	يـ	ـيـ	ـى	ي

تصویر ۱۱: الفبای عربی

ترتیب الفبایی خلیل چنین است: ع ح ه خ غ ق ک ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ا ی (نک: لین[1]، ذیل ابجد). شیوهٔ خلیل تا دو قرن پس از او ــ با آنکه شیوهٔ الفبایی معروف شده بود ــ کاملاً فراموش نشد؛ مثلاً *البارع* ابوعلی قالی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) و *تهذیب اللغة* ازهری (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) تحت تأثیر شیوهٔ او بوده‌اند.

اندک زمانی پس از خلیل، کتابی پدید آمد که *الجیم* نام داشت و آن را ابوعمرو اسحاق بن مرار شیبانی (د ۲۰۶ق/۸۲۱م) تألیف کرده بود (قاهره، ۱۹۷۵م). وی این کتاب را به چندین باب تقسیم کرده، و هر یک را به یکی از حروف الفبا اختصاص داده است و آنگاه در درون آن باب انبوهی کلمه و اصطلاح که با حرف آن باب آغاز شده‌اند، فرو ریخته است (نصار، ۱/۸۰؛ عبدالتواب، ۳۰۶-۳۰۷).

ترتیب الفبایی تا قرن ۴ق/۱۰م با رقیب خود که همانا ترتیب خلیل بود، معارضه کرد و از آن پس همهٔ آثار عربی را فراگرفت، چندان که حتیٰ ابجد، با همهٔ پشتوانهٔ کهن و افسانه‌ای خود دیگر در ادب و فرهنگ توان جلوه‌گری نیافت.

الفبای عربی در برابر چندین حرف بیگانه که خود ندارد، دچار ضعف است. در زمانهای گذشته به رغم هجوم انبوهی کلمهٔ یونانی و فارسی و هندی به زبان عربی هیچ شیوه‌ای برای بیان آن واجها برنگزیدند، بلکه آنها را به اصوات مشابهی در زبان خود تبدیل می‌کردند. مثلاً گ فارسی را بیشتر به ج (گرگان ← جرجان) و گاه به ق و ک بدل می‌کردند و چ را به ص (چوگان ← صولجان) یا ش (چاچ ← شاش) بر می‌گرداندند. اما امروزه شیوهٔ تقریباً ثابتی معمول شده است: گ < غ (گوته < غوته)؛ پ < ب (پاریس < باریس)، و < ڤ (ویدا < ڤیدا)، ژ < ج (ژرژ < جورج) (نک: آذرنوش، آموزش...، ۱ به بعد).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *آموزش زبان عربی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی*، ترجمهٔ حمید رضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ عهد عتیق؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ نصار، حسین، *المعجم العربی، نشأته وتطوره*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ یعقوب، امیل بدیع، *المعجم المفصل فی شواهد النحو الشعریة*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ نیز:

Daniels, P. T., «Scripts of Semitic Languages», *The Semitic Languages*, London, 1997; Diringer, D., *The Alphabet, a Key to the History of Mankind*, London etc., Hutchinson's Publications; Février, J. G., *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot; Gordon, C. H., *Ugaritic Grammar*, Rome, 1940; *Judaica*; Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, Beirut, 1980.

آذرتاش آذرنوش

الفباهای اسلامی بر پایهٔ الفبای عربی

در نگاهی عمومی بر یک و نیم هزاره تاریخ فرهنگ اسلامی، باید گفت که خط عربی به عنوان عاملی مهم در ایجاد پیوند میان فرهنگ ملل گوناگون مسلمان، ایفای نقش کرده است. آن اندازه که به زبان عربی بازمی‌گردد، تاریخ گواه بر آن است که این زبان به خصوص برای ملل مسلمان مشرق، از حد زبان مذهبی و نیز زبان بین المللی فراتر نرفته است؛ برخلاف مردم غرب آسیا و بخش وسیعی از مسلمانان افریقا، برای مردمی که در ایران و فراسوی ایران می‌زیستند، زبان عربی موجب منسوخ شدن زبانهای بومی آنان نگردید. این حالت با مقیاسی محدودتر، در مغرب اسلامی نیز دیده می‌شود. همچنین باید توجه داشت که گسترشهای متأخر اسلام در اروپا و بخشهایی از افریقا نیز با نسخ زبان بومی و جایگزین شدن زبان عربی همراه نبوده است.

به رغم وجود محدوده‌هایی برای گسترش زبان عربی در جهان اسلام، خط عربی با گونه‌های مختلف بومی‌شدهٔ آن، در سرزمینهای اسلامی گسترش بسیار چشمگیری داشته است. در طول تاریخ، آشکارا می‌توان دید که جز برخی نمونه‌های استثنایی، به عنوان قاعده‌ای فراگیر، رواج اسلام در میان یک ملت، تغییر خط آنان به خطی

1. Lane

بر پایهٔ خط عربی را نیز به همراه داشته است. در برگهای تاریخ ملل مسلمان، به خوبی مشهود است که به عنوان قاعده‌ای غالب، اما استثناپذیر، برای این ملتها با هر زبان، کاربرد خط عربی به عنوان نشانه‌ای از مسلمانی تلقی می‌شد. اهمیت این امر تا بدانجاست که گاه مسلمانان یک قوم از غیر مسلمانان آن از روی تفاوت در خط شناخته می‌شده‌اند؛ نمونه‌هایی از اینگونه تمایز را می‌توان در قفقاز، مالایا و حبشه باز یافت.

به طور طبیعی، زبان عربی به عنوان یک زبان سامی، از الفبایی متناسب با نظام آوایی خود برخوردار بوده، و در ساخت آن، تنها برآوردن نیازهای همان زبان در مد نظر بوده است؛ در حالی که زبانهای گوناگون اسلامی در راستای بهره‌گیری از الفبای عربی، با دشواریهایی روبه‌رو بوده‌اند که ناشی از تفاوتهای موجود میان نظام آوایی و حتیٰ صرفی آنها با عربی بوده است. استفادهٔ مکتوب از زبانهای بومی در سرزمینهای اسلامی در سطحی محدود از سدهٔ ۴ق/۱۰م آغاز شده، و از سدهٔ ۵ق/۱۱م روی به گسترش نهاده است. ملل مختلف برای نوشتن زبان خود، نخست از الفبای عربی با همان مجموعهٔ ۲۸ حرفی بهره جستند و به تدریج در صدد جبران کاستیها برآمدند. از آنجا که زبانهای اسلامی از نظر واژگان، عموماً شماری وسیع از واژه‌های عربی را در خود جای داده بودند و بر این اصل توافقی تقریباً فراگیر داشتند که شکل اصیل کلمات عربی در نوشتن محفوظ بماند، در دوره‌های گوناگونِ تاریخِ الفباهای اسلامی، گرایشی به حذف حروف خاص عربی از مجموعهٔ الفبا دیده نمی‌شود؛ اما افزودن شماری از حروف بومی و نیز اندیشیدن چاره‌ای برای واکه‌نگاری، از جمله حرکتهای مهم در ایجاد الفباهای دیگر اسلامی است.

در بررسی گونه‌های مکتوب از زبانهای اسلامی، مسائل متنوعی در میان است که بخش وسیعی از آنها در حوزهٔ آواشناسی، املا یا خط قابل بررسی است و تنها مواردی در حوزهٔ الفبا قابل مطالعه است که به مجموعهٔ حروف ارتباط می‌یابد. تغییرات رخ داده در مجموعهٔ حروف برای ایجاد یک الفبا، غالباً به شکل افزودن صامتهایی جدید به مجموعه‌های پیشین بوده است؛ اما تغییراتی از نوع حذف صامتها یا ابداع مصوتها در الفباهای کهن اسلامی دیده نمی‌شود. از اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، در پی طرح اصلاحات اجتماعی و فرهنگی در جهان اسلام، اصلاح الفبا نیز به طور جدی موضوع گفت‌وگو بود و حاصل آن پدید آمدن الفباهای اصلاح شده در بخشی از جهان اسلام، و منسوخ شدن الفباهای عربی در بخشی دیگر از آن بود.

الفباهای کهن اسلامی:

الفبای فارسی و زبانهای خویشاوند: بی‌تردید در سخن از الفباهای اسلامی با پایهٔ عربی، الفبای فارسی از نظر پیشینه در ردیف نخستینهاست. با توجه به اینکه الفبای فارسی اسلامی چندی پس از پای‌گیری ادبیات فارسی در سدهٔ ۴ق/۱۰م شکل نخستین خود را یافته بوده است، جدایی تاریخ الفبای فارسی و عربی را از همان سده‌های نخست اسلامی باید در مد نظر داشت. از همین روست که برخی از تحولات رخ داده در شکل نوشتهٔ حروف، همچون تفاوت نهادن میان ی و ي که در دست‌نوشته‌های عربی در سده‌های نخست دیده نمی‌شود، هرگز به دایرهٔ الفبای فارسی راه نیافته است.

زبان فارسی از دورهٔ پیش از اسلام، از چهره‌ای ادبی برخوردار بوده، و در دورهٔ اسلامی نیز یکی از نخستین زبانهای اسلامی است که زمینه‌ای مساعد برای رشد ادبیات بومی داشته است. در نسخه‌های خطی فارسی بازمانده از سده‌های نخست اسلامی، برای نوشتن این زبان، الفبای عربی با مجموعهٔ ۲۸ حرف عیناً به کار می‌آمده، و حروف چهارگانهٔ پ، چ، ژ و گ، به ترتیب با ب، ج، ز و ک نمایش داده می‌شده است. از همین روست که این حروف در طی قرون متوالی، گاه با نامهای بای فارسی، جیم فارسی، زای فارسی و کاف فارسی شناخته شده‌اند (مثلاً نک: برهان...، ۱/۳۴۴، ۲/۶۰۷، ۱۰۵۶، ۳/۱۷۶۲). ارتباط ۴ زوج ب/پ، ج/چ، ز/ژ و ک/گ در نگارش نخستین آثار فارسی اسلامی، خود مبنایی برای ساخت حروف چهارگانهٔ مستقل در دوره‌های پسین بوده است. در مورد ۳ حرف نخستین، ایرانیان با استفاده از نقطه که از سده‌های پیش‌تر برای متمایز ساختن حروف مشابه در خط عربی به کار گرفته می‌شد، حروف پ، چ و ژ را ساختند و در مورد گ، دو روش مختلف به کار گرفته شد: در برخی نسخ شکل ساخته شده با نقطه (ڳ) و در برخی دیگر شکل ساخته شده با سرکج (گ)، مورد استفاده بود و نهایتاً شکل اخیر در زبان فارسی پذیرفته شد (نک: متینی، 246-244؛ نیز نک: سمعان، 25-21).

حرف و یکی از نمونه‌های آشکار برای تفاوت ارزش آوایی در مقایسه میان الفبای فارسی و عربی است. این حرف که ارزش آوایی آن در زبان عربی آوایی دولبی (w) است، در زبان فارسی به عنوان حرف صامت، از آوایی لبی ـ دندانی (v) برخوردار است و چون پس از خ قرار گیرد، در برخی موارد غیر ملفوظ است (مانند خواستن). در میان حروفی که امروزه به عنوان حروف خاص عربی شناخته می‌شوند، برخی چون ذ ، دست کم در برخی گویشها و برخی دوره‌ها، در زبان فارسی مابازاء داشته‌اند و از همین روست که کاربرد آنها برای واژه‌های اصیل فارسی نیز پذیرفته شده است. از حروف ث، ح، ص، ض، ط، ظ، ع و ق در طی قرون برای نوشتن کلمات عربی استفاده می‌شده، اما کاربرد آنها برای واژه‌های اصیل فارسی محدود و بحث‌انگیز است. در آن میان، حرف ق در کلمات ترکی ـ مغولی رایج در زبان فارسی نیز کاربردی گسترده یافته است.

از نظر ترتیب الفبا، ایرانیان ۴ حرف افزوده و خاص خود را به ترتیب پس از ب، ج، ز و ک جای دادند و بدین ترتیب، شمار حروف الفبا را به ۳۲ حرف رسانیدند. افزون بر آن، برخی تفاوتهای جزئی دیگر در ترتیب، میان الفبای فارسی و عربی دیده می‌شود. در الفبای فارسی، همواره و پیش از ه جای دارد، در حالی که در الفبای عربی، جای گرفتنِ و پس از ه بیشتر تداول یافته است. همچنین های غیر ملفوظ در پایان بسیاری از

کلمات اصیل فارسی و واموا‌ژه‌ها از عربی، در ترتیب الفبایی فارسی به عنوان ه ارزیابی می‌شود، در حالی که در الفبای عربی، این علامت معادلی برای ت محسوب می‌گردد.

الفبای فارسی در طی قرون برای نوشتن زبانها و گویشهای گوناگون ایرانی مورد استفاده قرار گرفته است. در واقع ادبیات محدود باقی‌مانده از گویشهای گوناگون فارسی همگی با همین خطّ نوشته شده است که از آن میان می‌توان به نمونه‌هایی چون *دیوان* شمس پُسِ ناصر به گویش شیرازی (نک: ماهیار نوابی، ۲۰۵ به بعد) اشاره کرد. به علاوه این الفبا برای نوشتن دیگر زبانهای ایرانی نیز به کار رفته، و تنها الفبای اسلامی برای نوشتن زبانهای ایرانی بوده است.

به عنوان یکی از نمونه‌های تاریخی، باید به زبان خوارزمی اشاره کرد که معدود نوشته‌های باقی‌مانده از این زبان در دورهٔ اسلامی همه با الفبای فارسی است (برای نمونه‌ها، نک: تفضلی، ۳۶۶-۳۶۷). البته از سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م، این نکته که زبان خوارزمی برای ایجاد الفبای مناسب نیازمند افزودن حروفی بیش از زبان فارسی است، توجه دانشمندانی چون ابن‌سینا را به خود جلب کرده بود (نک: ابن‌سینا، ۵۰). همچنین در سده‌های جدیدتر، باید به زبان آذری اشاره کرد که قطعه‌های ادبی برجای مانده از آن مانند اشعار شیخ صفی‌الدین اردبیلی، همه با الفبای فارسی نوشته شده، و به یادگار مانده است (برای نمونه‌ها، نک: کسروی، ۳۵ به بعد؛ مرتضوی، ۳۹-۴۵).

در میان زبانهای زنده و مهم ایرانی که از الفبایی ویژهٔ خود برخوردارند، باید به پشتو، کردی و بلوچی اشاره کرد که افزون بر استفاده در متون کلاسیک، در حال حاضر نیز از الفبایی برپایهٔ عربی - فارسی استفاده می‌کنند. الفبای پشتو بدون آنکه در زمینهٔ واکه‌نگاری اصلاحاتی انجام داده باشد، توجه ویژه‌ای به ضبط صامتها منظور داشته، و شماری از حروف را با استفاده از نقطه، همزه یا سکونِ چسبیده در زیر حرف ساخته است. حروف افزودهٔ پشتو عبارت است از: ټ (با آوای ت بازگشتی)، ځ (با آوای دز، نزدیک به z ایتالیایی)، څ (با آوای تس، نزدیک به z آلمانی)، ډ (با آوای د بازگشتی)، ړ (با آوای ر بازگشتی)، ږ (با آوای ژ بازگشتی)، ښ (با آوای س بازگشتی)، ڼ (با آوای ن بازگشتی) (ایازی، سراسر کتاب؛ نیز بالهرن، 42).

زبان کردی نیز برای تدوین آثار مکتوب خود در خلال قرون از الفبای فارسی بهره گرفته است و در کاربرد کهن، اصلاحات خاصی در الفبای آن دیده نمی‌شود (برای نمونه‌های کهن، نک: باکایف، 257). الفبای مورد استفاده برای کردی، در دوره‌های پیشین، همان الفبای فارسی است و تنها در دوره‌های اخیر است که اصلاحاتی در آن صورت گرفته، و الفبایی با ویژگیهای خاص در واکه‌نگاری پدید آمده است (نک: ادامهٔ مقاله).

سرانجام باید به زبان بلوچی اشاره کرد که در سدهٔ حاضر، با پایه نهادن الفبای فارسی و افزودن برخی حروف خاص، الفبایی جدید پدید آورده که کاملاً با الگوی الفبای اردو مشابهت دارد. در این الفبا، افزوده‌های سه‌گانهٔ ٹ، ڈ و ڑ و شکل بدون نقطهٔ ن (ں) به سان اردو دیده‌می‌شود (نک: مری، سراسر کتاب؛ بلوچ[1]، سراسر کتاب؛ زرین‌نگار، ۱۷-۱۹؛ کریستال، 39).

الفبای کهن ترکی: با فاصله‌ای اندک از شکل‌گیری الفبای فارسی، در منطقهٔ آسیای مرکزی شاهد شکل‌گیری یکی دیگر از الفباهای اسلامی هستیم که بر مبنای الفبای فارسی ساخته شده، و برای نوشتن گونه‌های مختلف زبانهای ترکی به کار رفته است. این امر که الفبای فارسی مبنای ساخت الفبای ترکی قرار گرفته، از آن‌روست که در روند گسترش شرقی اسلام ایران و حوزهٔ فرهنگی آن به عنوان پلی برای ترویج فرهنگ اسلامی ایفای نقش کرده است.

همانند آنچه در تاریخ الفبای فارسی گفته‌شد، در نخستین نوشته‌های ترکی نیز نظام ۲۸ حرفی عربی به کار می‌رفته، و برای نوشتن حروف خاص، از حروف جایگزین استفاده می‌شده است. به عنوان گامی در جهت تکمیل الفبا، در هماهنگی با الفبای فارسی، افزوده‌های چهارگانهٔ پ، چ، ژ و گ عیناً در ترکی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. تنها در بارهٔ حرف چهارم باید گفت که از نظر نگارش، در ترکی صورت کٔ از گ رواجی بیشتر یافته است.

در نگرشی مقایسه‌ای به ارزش آوایی حروف در الفبای ترکی، باید به برخی اختلافات توجه داشت. در میان ۲۸ حرف عربی، حرف و در الفبای ترکی وضعی متفاوت داشته است. در برخی گویشها که واو دو لبی وجود نداشته، ارزش آوایی و برابر با واو فارسی، با آوای لبی - دندانی بوده است؛ اما در گویشهایی که هر دو آوا وجود داشته، و برای آوای دولبی همسان عربی محفوظ مانده، و برای آوای لبی - دندانی علامت ڤ بر پایهٔ ف عربی ساخته شده است (نک: کاشغری، ۱/۳۳؛ قس: ابن‌سینا، ۲۵). همچنین حرف ل در زبانهای ترکی تلفظی ویژه داشته که ابن‌سینا نسبت آن به حرف ل فارسی را همچون ط عربی به ت شمرده است (نک: همانجا). افزون بر آن، باید در بارهٔ حرف گ اشاره کرد که ارزش آوایی آن گاه با فارسی متفاوت بوده است؛ بدین معنا که در بخشی از کاربردها این حرف نمایندهٔ نون غنه همراه با تلفظ رقیق گ (معادل ng در انگلیسی) نهاده می‌شده است. ۴ حرف افزودهٔ فارسی، در برخی از زبانهای کلاسیک ترکی، چون عثمانی نمودی آشکار یافته (مثلاً نک: سامی، ۶۹۵، ۱۱۳۴، جم)، و در برخی چون جغتایی، به سبب نظام آوایی آن زبان، به پ و چ محدود شده است (نک: بخاری، ۱۲، جم؛ نیز آکینر، 283؛ برای نمونه‌ای دست‌نویس، نک: علیشیر نوایی، سراسر کتاب).

حروف خاص زبان عربی، در الفبای ترکی نیز تنها برای نوشتن کلمات عربی کاربرد داشته است؛ اما باید توجه داشت که در زبانهای ترکی حرف ق، از حروف اصیل زبان شمرده می‌شده است. در میان حروف خاص عربی، برخی چون ص و ط به طور گسترده‌ای در نوشتن کلمات اصیل ترکی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است؛ نمونه‌های این

1. Baluch

کاربرد را می‌توان در آثار کلاسیک ترکی در غرب، به خصوص در ترکی عثمانی مشاهده کرد (مثلاً نک: سامی، سراسر کتاب؛ دنی، 345).

در پی حرکتهای صورت گرفته در حوزهٔ زبانهای ترکی برای تغییر یا اصلاح نوشتار، امروزه در بسیاری از سرزمینهای ترکی زبان چون ترکیه، قفقاز و آسیای مرکزی، الفبای ترکی ـ عربی به فراموشی سپرده شده، و در برخی مناطق چون چین الفبایی با پایهٔ عربی، اما تحول یافته پدید آمده است. این امر تا حدی در بارهٔ الفبای ترکی در آذربایجان ایران نیز مصداق دارد.

صرف نظر از ترکیه که در آنجا الفبای لاتین رواج دارد، و نیز حوزهٔ قفقاز و آسیای مرکزی که از ۱۹۱۸م در آنجا الفبای لاتین و بعد سیریلی رسمیت یافته است، اقلیتهای ترک‌زبان ساکن در دیگر کشورهای اسلامی، هنوز از الفبایی بر پایهٔ عربی ـ فارسی برای نوشتن بهره می‌جویند. این ویژگی نه تنها در بارهٔ ایران، افغانستان و پاکستان و عراق و سوریه صادق است، بلکه در بارهٔ اقلیتهای مسلمان در شمال غربی چین نیز مصداق دارد. در این سرزمینها، الفبای کهن برای نوشتن زبانهایی چون ترکمنی، ازبکی و خلجی به کار می‌رود و کمابیش کتب و نشریاتی به این زبانها با الفبای عربی انتشار می‌یابد (مثلاً نک: بندراوغلو، سراسر کتاب؛ طرازی، سراسر کتاب).

الفباهای هند و مالایا: گسترش اسلام در حوزهٔ اقیانوس هند، در درون شبه قاره و در آسیای جنوب شرقی، زمینهٔ پیدایی ادبیاتی را فراهم ساخت که برای مکتوب شدن به الفباهایی متناسب با زبانهای بومی نیازمند بود. در شبه قارهٔ هند و مجمع الجزایر مالایا، پیش از رواج اسلام، الفباهایی کهن وجود داشت که پس از گسترش اسلام در منطقه، عمدتاً در میان غیرمسلمانان به بقای خود ادامه داد. به خصوص در شبه قاره، استفاده از الفبایی بر پایهٔ عربی به عنوان یک ویژگی ممیز برای مسلمانان شناخته می‌شد و از همین‌رو، تأکید بر حفظ آن تا امروز ادامه دارد.

مهم‌ترین زبان ادبی مسلمانان در شبه قارهٔ هند، زبان اردوست که الفبایی متناسب با نیازهای آوایی آن پدید آمده است؛ این الفبا افزون بر مجموعهٔ ۲۸ گانهٔ حروف عربی، و افزوده‌های چهارگانهٔ فارسی، شماری از صامتها را نیز به مجموعهٔ خود افزوده است. در خط اردو صامتهای دمشی که در الفباهای هندی حروفی مخصوص به خود دارند، با افزودن ه به نظیر غیردمشی خود نوشته می‌شوند (مانند ته، ده و ...)، بدون آنکه در الفبای اردو جایگاهی مستقل یابند. اما حروف پشت‌زبانی به عنوان حروفی مستقل در مجموعهٔ الفبای اردو پیش‌بینی شده، و برای نوشتن آنها از یک ط (کوچک) بر روی حرف مشابه استفاده می‌شود. این ۳ حرف که عبارتند از ٹ، ڈ و ڑ، در نوشته‌های قدیم‌تر به صورت ٿ، ڎ و ڗ نیز نوشته می‌شده‌اند (بالهرن، 44؛ جبوری، ۲۲۰).

از دیگر ویژگیهای الفبای اردو، شکلهای خاصی از کتابت دو حرف است که تنها در خط اردو به کار می‌رود: ں (بدون نقطه)، در پایان کلمات برای نشان دادن نون غنه، و یای برگشته (ے) در پایان کلمات برای نشان دادن یای مجهول گونه‌هایی از نوشتار حروف نون و یاست و در مجموعهٔ الفبا حروف جداگانه‌ای به شمار نمی‌آیند (نک: فریدریش، 114؛ بالهرن، همانجا).

از دیگر زبانهای شبه قاره که با استفاده از الفبایی بر پایهٔ عربی نوشته می‌شوند، باید به سندی، پنجابی و کشمیری در پاکستان و نواحی همجوار آن اشاره کرد که همگی آنها حروفی را به مجموعهٔ ۳۲ حرف فارسی ـ عربی افزوده‌اند (نک: کریستال، 354، 286، 205). از آن میان، الفبای سندی با تفاوت بسیار نسبت به الفبای اردو، از حروف افزودهٔ جالب توجهی برخوردار است: استفاده از چینشهای خاص نقاط، مانند دو نقطه با چینش افقی (..)، دو نقطه با چینش عمودی (:)، چهار نقطه (::)، و سه نقطه (∴) ابزار اصلی طراحان الفبای سندی برای ساخت حروف ویژه بوده است. مورد استثنا به کار گیری حرف ک با دو گرافیک متفاوت (ک /ڪ) به عنوان دو حرف برای نمایاندن آواهای ک فارسی و کھ (با آوای دمشی) هندی است (نک: لاگالی[1]، «سندی...»، npn.؛ نیز کریستال، همانجا).

آسیای جنوب شرقی یکی دیگر از مناطقی است که الفبایی بر پایهٔ عربی در آن شکل گرفته است. با وجود آنکه پیش از گسترش اسلام در مجمع الجزایر مالایا، مردم این منطقه از خطی ویژه برای کتابت استفاده می‌کرده‌اند، با گروش مردم منطقه به اسلام خط عربی برای نوشتن زبانهای منطقه مورد استفاده قرار گرفت و به زودی الفبایی مناسب با نظام آوایی این زبانها به وجود آمد. الفبای ماله‌ای از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و الفبای جاوه‌ای با تأخری نسبت بدان در منطقه رواج یافت.

الفبای ماله‌ای که برای نوشتن زبان ماله‌ای، اصلی‌ترین زبان مسلمانان آسیای جنوب شرقی پدید آمد، مستقیماً بر پایهٔ الفبای عربی ساخته شده، و برای ساخت حروف افزوده، از حروفی ابتکاری بدون تأثیرپذیری از الفبای عربی استفاده کرده است. در این الفبا بر ۲۸ حرف عربی، حرف چ معادل چ فارسی، ڠ با ارزش آوایی ng، ڤ برای آوای پ، ک برای آوای گ و ڽ با ارزش آوایی معادل gn در فرانسه افزوده شده است (نک: فویله، 654؛ فریدریش، 115-114؛ بالهرن، 45؛ لاگالی، «ماله‌ای ...»، npn.؛ نیز نک: جبوری، ۲۲۰، ۲۳۱). از نمونه‌های جالب الفبا در آسیای جنوب شرقی، الفبایی نزدیک به ماله‌ای است که برای نوشتن زبان سولو در فیلیپین به کار برده می‌شود (نک: هیز، 110). در عصر حاضر، در آسیای جنوب شرقی، کاربرد الفباهای عربی بسیار محدود گشته، و الفباهایی با پایهٔ لاتین بیشتر رواج یافته است.

الفبای عربی در اروپا و قفقاز: کهن‌ترین کاربرد خط عربی برای نوشتن زبانهای بومی اروپا، کاربرد آن در مورد زبانهای رومانیایی اندلس اسلامی، مانند کاستیلی، گالیسیایی، آراگونی، پرتغالی و کاتالان کهن است. این نوشته‌ها به زودی عنوان عمومی «الاعجمیة» به خود گرفت و همین نام بعدها به صورت «آلخامیادا[2]» و به همان معنا در

1. Lagally   2. Aljamiada

فرهنگ اسپانیایی رواج یافت. امروزه در کتابخانه‌های گوناگون جهان و به طور خاص اسپانیا، نسخه‌های خطی متعددی از آثار اعجمیه، یعنی ادبیات رومانیایی به خط عربی برجای مانده است که تاریخ برخی از آنها به سدهٔ ۸ق/۱۴م بازمی‌گردد. افزون بر اینها، باید ادبیات عربیِ آمیخته به رومانیایی را مورد توجه قرار داد که «موشحات» برجسته‌ترین نمونه‌های آن است و تماماً با الفبای عربی نوشته می‌شود. در نوشته‌های اعجمیهٔ اندلس، الفبای عربی به کار گرفته می‌شد و گسترش و دوام محدود آن اقتضا نداشت تا الفبایی ویژه برای این گروه از مکتوبات طراحی گردد (در این باره، نک: گارثیا گومث، III/325 به بعد؛ EI², I/404-405؛ ابوبلال[1]، npn.).

در اروپای شرقی، با گسترش اسلام در بالکان، زمینهٔ پدید آمدن ادبیات اسلامی به زبانهای بومی ایجاد شد که از نمونه‌های بارز آن، ادبیات زبان آلبانیایی و بوسنیایی است. در حال حاضر نسخه‌های خطی پرشماری به این دو زبان در کتابخانه‌های اروپا و ترکیه یافت می‌شود که برای کتابت آنها از خط عربی استفاده شده است. با توجه به شباهتهای این مکتوبات با ادبیات اعجمیهٔ اندلس، بر آثار آلبانیایی و بوسنیایی نوشته شده با الفبایی بر پایهٔ عربی نیز عنوان اسپانیاییِ آلخامیادا داده شده است. برخی از نمونه‌های کهن اعجمیهٔ بالکان به سدهٔ ۹ق/۱۵م بازمی‌گردد (نک: وائوپوتیچ[2]، npn.؛ گالوویچ[3]، npn.؛ «جستاری...[4]»، 40-12). با توجه به گسترش زبان ترکی عثمانی در بالکان، زمینهٔ چندانی برای توسعهٔ ادبیات بومی اعجمیه پدید نیامد، و در دورهٔ معاصر، با آنکه دین اسلام کماکان نفوذ خود را در بخشهایی از اروپا چون آلبانی و بوسنی حفظ کرده، اما الفبای عربی در منطقه متروک گشته، و گونه‌هایی از الفبای لاتین جایگزین آن شده است.

نمودی دیگر از ادبیات اعجمیه در اروپای شرقی، آثار پدید آمده در میان تاتارهای بلاروس است که هنوز آنگونه که شاید، مورد توجه محققان قرار نگرفته است. در میان قرنهای ۹ تا ۱۱ق/۱۵ تا ۱۷م، به خصوص برخی ترجمه‌های قرآن کریم به زبان بلاروسی و به خط عربی صورت گرفته است. پدید آمدن این حوزهٔ فرهنگی اسلاوی ـ اسلامی از آن جهت است که تاتارهای ساکن در منطقه به تدریج زبان خود را به فراموشی سپردند و به زبان بلاروسی نوشتن آغاز کردند. در حال حاضر، در کتابخانهٔ دانشگاه سن پترزبورگ نسخه‌هایی خطی از ترجمه‌های قرآن کریم به زبان بلاروسی و با الفبای عربی یافت می‌شود (گریازنوویچ، ۲۴۹-۲۵۰؛ نیز نک: حاتم، ۳).

در منطقهٔ قفقاز، به عنوان منطقه‌ای که به خصوص دو دین اسلام و مسیحیت در کنار یکدیگر حضوری رقابت‌آمیز داشته‌اند، زبانهای عربی، فارسی و ترکی به عنوان زبان ادبی در میان مسلمانان رواج داشته، و تنها عنایتی محدود از سدهٔ ۱۳ق/۱۹م به پدید آوردن ادبیاتی اسلامی به زبانهای بومی بروز کرده است. در این میان، زبان آواری به عنوان زبانی شاخص در ادبیات اسلامی قفقاز شایان توجه است و از نمونه‌های آن به طور مشخص باید به برخی آثار اسلامی با جنبهٔ تبلیغی اشاره کرد که در سدهٔ ۱۹م با نوشتار عربی تدوین یافته است. در این آثار الفبایی بر پایهٔ الفبای عربی ـ فارسی به کار گرفته شده که گاه با عنوان الفبای داغستانی شهرت یافته است. حروف افزوده در این الفبا ڝ، ڨ، لٜ و ل است (نک: دومزیل، 233؛ نیز جبوری، ۲۲۰، ۲۳۰).

پس از آواری، باید به زبان چرکسی (آدیگه‌ای) اشاره کرد که تا ربع نخست قرن ۲۰م در سطح بسیار محدودی با الفبایی بر پایهٔ خط عربی ـ فارسی نوشته می‌شده است. این الفبا در ۱۹۱۸م بازسازی شد و در ۱۹۲۷م منسوخ گردید. الفبای بازسازی شدهٔ چرکسی، دارای ۳ حرف برای واکه‌نگاری بود و به طور کلی ۱۶ حرف بر ۳۲ حرف فارسی افزوده داشت (نک: دومزیل، 241؛ کوماخف، 145؛ جبوری، ۲۳۰). گفتنی است که در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م، الفباهایی برپایهٔ عربی ـ فارسی برای نوشتن زبانهای دیگر قفقازی، مانند لزگی، درغینی، لکی، چچنی و اینگوشی پدید آمد که دوامی بسیار اندک داشت و به زودی در پی موج تغییر الفبا در قفقاز در ۱۹۲۷-۱۹۲۸م، الفباهایی بر پایهٔ لاتین جایگزین آن شد (نک: آکینر، 131, 137, 142, 147, 155, 181, 201, 220).

الفبای عربی در افریقا: در شمال افریقا با وجود گسترش وسیع زبان عربی، زبانهای بربری همواره در طول تاریخ به حیات خود در دامنه‌ای محدود ادامه داده، و زمینهٔ پیدایی ادبیاتی را فراهم آورده‌اند. در این میان، به خصوص آثاری مربوط به فرقه‌های اباضیه و موحدون شایان توجه است که به زبانهای بربری نفوسی و بربری مصمودی نوشته شده است. به این موارد باید برخی منظومه‌های متأخر ادبی ـ مذهبی را نیز افزود که به زبان شِلحی سروده شده است. باسه در کتابی با عنوان «مطالعه‌ای دربارهٔ ادبیات بربران[5]» به معرفی این آثار پرداخته است (نیز نک: اپل‌گیت، 647-648).

با اینکه خط تیفیناغ به عنوان خطی بومی، همواره در میان گروهی کوچک از بربران رواج داشته است، اما باید یادآور شد که غالب گروههای بربر در طول تاریخ، ادبیات محدود بومی خود را با استفاده از خط عربی نگاشته‌اند. پای گرفتن این ادبیات، ضرورت طراحی الفبایی را برای آن پدید آورد و در همین راستا، الفبای بربری، با پایه نهادن حروف عربی و افزودن چند صامت به وجود آمد. در الفبای بربری، چند حرف بر مجموعهٔ ۲۸ حرف عربی افزوده شده که اصلی‌ترین آنها ڠ یا ژ با آوایی معادل ژ فارسی، و ڪ با آوایی معادل گ فارسی است. همچنین باید در نظر داشت که با توجه به تعلق زبانهای بربری به خانوادهٔ سامی ـ حامی، برخی از حروف خاص در دستگاه ۲۸ حرفی، به خصوص ت در زبانهای بربری دارای ارزش آوایی معادل عربی بوده، و از همین‌رو، در کتابت بسیاری از واژه‌های اصیل به کار می‌رفته است (برای نمونه‌ها، مثلاً نک: باسه، 58 به بعد؛ نیز جبوری، ۲۲۰؛ کریستال،

1. Abu Bilal 2. Vaupotic 3. Galovic 4. «Untersuchungen...» 5. Basset, H., *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920.

42).

در جانب شرق افریقا، با اینکه راهیابی دیانت اسلام به منطقه از سابقه‌ای کهن برخوردار بوده، ولی گامهای مؤثر در جهت نفوذ اسلام، در سده‌های پسین برداشته شده است؛ از همین رو، در این نواحی شرایط محدودی برای رشد ادبیات بومی اسلامی وجود داشته است. در حوزۀ فرهنگی حبشه، نخست باید به زبانِ هرری اشاره کرد که به عنوان گونه‌ای اسلامی از زبان امهری در سده‌های اخیر شکل گرفته است. حاصل تلاشهای ادبی در حوزۀ این زبان، پدید آمدن شماری از آثار اسلامی است که از سدۀ ۱۰ق/۱۶م به خط عربی نگارش یافته، و نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌های گوناگون برجای مانده است؛ اگرچه در آن سده جداساختن هرری از امهری امری بس دشوار می‌نماید (نک: لیتمان، 21 به بعد؛ کوئن، 147؛ لسلاو، 500 ,497). واگنر در پژوهشی، متون هرری با نوشتار عربی را مورد بررسی قرار داده است[1].

در مجاورت حبشه، مهم‌ترین زبان کوشی منطقه زبانِ سومالیایی است که شماری از متون اسلامی، با زمینه‌های مذهبی و سیاسی به این زبان و به خط عربی از قرون وسطیٰ برجای مانده است. الفبای عربی تا چند دهۀ اخیر اصلی‌ترین الفبا برای کتابت زبان سومالیایی بوده است (چرولی، 861 به بعد؛ لویس، 134 به بعد). کاربرد الفبای عربی برای نوشتن زبان سومالیایی همواره با مشکل نارسایی در واکه‌نگاری مواجه بوده، و همین امر زمینه‌ای شده است تا در حرکتهای اصلاحی اخیر، الفبایی ویژۀ سومالیایی توسط عثمان یوسف با عنوان الفبای «عثمانیه» پدید آید. این الفبا در عمل جایگاه مستحکمی در سومالی به دست نیاورد و در دهۀ ۱۹۶۰ مسألۀ الفبا یکی از مسائل ملی سومالی گردید. گروهی از شخصیتها هوادار حفظ الفبای عربی و گروهی خواستار تغییر الفبا به لاتین بودند و سرانجام استفاده از الفبای لاتین در ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲م رسمیت یافت (نک: کوئن، 170؛ مُهامه[2]، .npn؛ نیز فریدریش، 205-204).

در شرق افریقا، الفبای عربی همچنین برای کتابت برخی از متون بازمانده از زبان نوبیایی میانه به کار رفته است. این زبان که آثار مکتوبی از آن از عهد پیش از اسلام با الفبای ویژه باقی مانده است، در دورۀ اسلامی با خط عربی نوشته می‌شده، و معدود نوشته‌های باقی‌ماندۀ آن از الفبای عربی بهره گرفته‌اند (نک: استریچر، 439 به بعد). همچنین باید از زبان سواحلی یاد کرد که نمونه‌های تاریخی آن به خصوص از سدۀ ۱۲ق/۱۸م برجای مانده است (نک: هیز، 110؛ کریستال، 375). در منتهیٰ‌الیه جنوب شرقی افریقا، در جزیرۀ ماداگاسکار نیز باید از زبان مالاگازی یاد کرد که با زبان ماله‌ای خویشاوندی دارد و در طی قرون، با گونه‌ای تکمیل شده از الفبای عربی نوشته می‌شده است. حروف افزودۀ این الفبا، ۳ حرف غ، پ و ڤ (هر سه با ۳ نقطه) است. نمونه‌هایی از کاربرد این الفبا از سدۀ ۱۰ق/۱۶م برجای مانده است (نک: فویله، 654؛ جبوری، ۲۲۰، ۲۳۱؛ هیز، همانجا). امروزه برای کتابت زبانهای سواحلی و مالاگازی، الفبای لاتین رسمیت یافته است.

به عنوان مهم‌ترین زبان جادی در افریقای مرکزی باید به زبان هاوسا اشاره کرد که در سده‌های اخیر، زبان کتابت برخی متون از جمله نوشته‌های تاریخی وورنو بوده است (مثلاً نک: فیلیپس، 192 به بعد). ادبیات هاوسا به طور سنتی از الفبای عربی سود برده، و با وجود اهمیتی که زبان عربی به خصوص در دورۀ خلافت سوکوتو در منطقه یافته، این الفبا وسیله‌ای برای پدید آمدن ادبیات محدودی به زبان هاوسا بوده است. الفبای این زبان نیز اخیراً به لاتین برگردانده شده است (نک: هیز، همانجا؛ فریدریش، 115؛ نیز بالُگون[3]، سراسر مقاله).

الفبا و جریان اصلاحات اجتماعی: به میان کشیدن این سخن که الفبای عربی در کوششهایی برای ضبط دقیق نامها و واژه‌ها با دشواریهایی روبه‌روست، دست کم تا سدۀ ۳ق/۹م پیشینه دارد. به عنوان یکی از شخصیتهای پیشگام در این جهت، باید از احمد بن طیب سرخسی (سدۀ ۳ق) یاد کرد که برای ضبط واژه‌های غیر عربی همچون فارسی و سریانی و یونانی، الفبایی ویژه طراحی کرد. این الفبا که شمار حروف آن به ۴۰ می‌رسید، از ویژگیهایی چون متمایز بودن حروف از یکدیگر برای اجتناب از اشتباه، و نیز از انفصال حروف برخوردار بود (نک: حمزه، ۳۵-۳۶). مسألۀ مشابهت حروف در الفبای عربی، از سوی ابوریحان بیرونی در سدۀ ۵ق نیز مورد توجه قرار گرفته، و او این ویژگی را در ضبط واژه‌های بیگانه دشواری‌آفرین دانسته است (نک: ص ۱۴-۱۵).

فارغ از این پیشینه، الفبای عربی با مجموعۀ ۲۸گانه و الفباهای دیگر اسلامی با افزوده‌هایی برای ثبت صامتها در خلال قرون متمادی برای نوشتن زبانهای گوناگون اسلامی به کار گرفته شده، و به ندرت انتقاداتی از این دست را به همراه داشته‌اند. حتیٰ در کلام برخی از بزرگان چون کندی، این الفبا به نحو بلیغی مورد ستایش قرار گرفته است (نک: ابن‌ندیم، ۱۳).

در واقع آغاز انتقادات گسترده از شکل سنتیِ الفبا و طرح پیشنهادهایی برای اصلاح آن، همگام و همزمان با پای‌گیریِ جریانهای اصلاح اجتماعی در سرزمینهای اسلامی از حدود ۱۵۰ سال پیش بوده است (نک: هـ د، اصلاح‌طلبی). رابطۀ بین اصلاح الفبا و اصلاحات اجتماعی در جهان اسلام را نباید صرفاً در حد همزمانی تلقی کرد، بلکه این رابطه به طور محسوسی درونی و محتوایی است. به عنوان نمونه، یکی از شخصیتهای مهم در جریان اصلاحات اجتماعی در قفقاز، میرزا فتحعلی آخوند زاده است که بخش مهمی از تلاش خویش را مصروف اصلاح الفبا کرده، و این امر را گامی اساسی در جهت پیشرفت فرهنگی می‌شمرده است. نظیر چنین نگرشی به جایگاه

1. Wagner, E., *Harari-Texte in arabischer Schrift*, Wiesbaden, 1983. 2. Mohame 3. Balogun

اجتماعی الفبا، در ترکیه، شاخ افریقا و دیگر سرزمینهای اسلامی نیز دیده می‌شود.

در انتقادهای صورت گرفته نسبت به الفبای سنتی، چند اشکال به طور مشترک توجه ناقدان را به خود جلب کرده است که اهم آنها را می‌توان چنین برشمرد: ۱. فقدان حروفی برای واکه‌نگاری؛ ۲. اشتباهای ناشی از تمایز حروف با نقطه و به طور کلی مشابهت حروف؛ ۳. وجود چند شکل برای یک حرف به صورت آغازی و میانی و پایانی (مثلاً نک‍: آخوند زاده، ۳۲۴، ۳۴۲؛ مینوی، ۲). از آن میان به خصوص دو مورد اخیر حتیٰ در سده‌های ۳-۵ق، توجه کسانی چون سرخسی و بیرونی را نیز جلب کرده بوده است. افزون بر آن، مسائلی چون دشواری‌آفرین بودن حروف ویژهٔ عربی در املای زبانهای غیر عربی نیز از سوی برخی ناقدان مطرح شده است.

تغییر یا اصلاح الفبا: انتقاد از الفبا در طول یک و نیم سدهٔ اخیر، در بخش وسیعی از سرزمینهای اسلامی امری رایج و پررونق بوده است، اما این جریان گاه از مسیر انتقادی صرف بیرون آمده، و پیشنهادی مشخص را نیز به همراه داشته است. پیشنهادهای ارائه شده برای اصلاح الفبا در سرزمینهای گوناگون اسلامی به اندازه‌ای متنوع است که هرگز نمی‌توان در یک گزارش اجمالی به تبیین ابعاد گوناگون آن پرداخت، اما می‌توان به دسته‌بندی و ارائهٔ نمونه‌های برجسته اکتفا کرد. در تقسیم کلی، نخست باید این پیشنهادها را در دو دستهٔ تغییر الفبا و اصلاح آن طبقه‌بندی کرد.

تغییر الفبا: ناقدانی که در مسیر تغییر الفبا راه می‌پیمودند، روشهایی متفاوت در پیش گرفتند. در میان پیشنهادهایی که برای تغییر الفبا ارائه شد، بخش عمده‌ای متوجه بهره‌جویی از الفبای لاتین به عنوان پایه‌ای برای طراحی یک الفبای مناسب بود. این حرکت در سطحی وسیع در ترکیه، قفقاز، آسیای مرکزی، شبه قارهٔ هند، آسیای جنوب شرقی، شرق افریقا و دیگر مناطق ظهور کرده است. به عنوان نمونه‌ای در درجهٔ دوم اهمیت، باید به استفاده از الفبای سیریلی اشاره کرد که در میان مسلمانان روسیه از حدود سال ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م سابقه داشته است (نک‍: آخوند زاده، ۲۸۲) و در دورهٔ اتحاد شوری در مناطق مسلمان‌نشین آن در سطح وسیعی مورد استفاده قرار گرفته، و در بخش مهمی از این مناطق تا امروز نیز دوام یافته است. حتیٰ در قلمرو عثمانی و قفقاز از نیمهٔ دوم قرن ۱۳ق/۱۹م، از الفباهای ارمنی و گرجی و یونانی نیز برای انتشار برخی جراید به زبان ترکی و فارسی استفاده شده است (نک‍: همانجا).

در زمینهٔ تغییر الفبا، بخش دیگری از کوششها متوجه ترویج الفبایی ملی بوده است؛ اگرچه از نظر آمار، کمتر می‌توان با چنین نمونه‌هایی در میان هواداران تغییر مواجه شد. یکی از جلوه‌های این گرایش، پیشنهاد احتیاط‌آمیز پورداود در تغییر الفبای کنونی فارسی به الفبای «دین دبیره» (اوستایی) است که الفبایی با ویژگیهای آوایی ممتاز بازمانده از ایران باستان است (نک‍: پورداود، ۱۶). به عنوان نمونه‌ای دیگر باید به الفبای سومالیایی معروف به «عثمانیه» اشاره کرد که با الهام از الفبای سنتی حبشه و با ۲۲ حرف در ۱۹۲۵م طراحی شد و تنها در سطح محدودی رواج یافت (نک‍: فریدریش، 205-204؛ مهامه، npn.).

اصلاح الفبا: در عرض ناقدانی که خواستار تغییر الفبا بوده‌اند، گروهی نیز جای دارند که مصلحت را در اصلاح الفبای موجود یافته، و گامهایی در جهت اصلاح الفبا برداشته‌اند. فتحعلی آخوندزاده را باید به عنوان شخصیتی پیشگام در جریان اصلاح الفبا در جهان اسلام تلقی کرد که دیدگاههای خود را برای نخستین بار در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۷م در اثری با عنوان *الفبای جدید برای تحریر السنهٔ اسلامیه* انتشار داد. وی در الفبای پیشنهادی خود، هدف اصلاح الفباهای اسلامی بر پایهٔ عربی را دنبال می‌کرد و مشکلاتی چون تمایز حروف با نقاط و خلط آنها با یکدیگر، و نیز نگارش واکه‌ها مورد توجه او قرار داشت. در گام دوم، آخوند زاده الفبایی با انفصال حروف را پیشنهاد کرد و نهایتاً پس از ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م به کنار نهادن الفبای عربی و کاربرد الفبایی بر پایهٔ لاتین گرایید. آخوند زاده نه تنها الفبای سنتی را برای کتابت فارسی و ترکی نارسا می‌دانست، بلکه حتیٰ این الفبا را برای نوشتن زبان عربی نیازمند اصلاحاتی می‌شمرد (نک‍: آخوند زاده، ۵-۶، ۱۱-۱۳، ۷۹-۸۰، جم‍).

حرکت اصلاح الفبا در دهة ۱۹۶۰م مسألهٔ روز در محافل اصلاح طلبان و سیاستمداران قفقاز، ایران و عثمانی بود. با اندک تأخری نسبت به آخوند زاده، ملکم خان، شخصیت اصلاح‌طلب ارمنی در ایران گونه‌ای الفبای ابتکاری را پیشنهاد کرد که در آن انفصال حروف رعایت شده بود. در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۲م طاهر منیف پاشا، ادیب نامدار عثمانی ضمن خطابه‌ای که در «جمعیت علمیهٔ عثمانیه» ایراد کرد، بر ضرورت اصلاح الفبا تأکید کرد و آن را زمینه‌ای برای اصلاحات اجتماعی شمرد. گفتنی است که در همین دوره، بحث اصلاحات در الفبای مسلمانان مورد علاقهٔ برخی از صاحب‌نظران اروپایی از انگلستان و ایتالیا نیز بوده است (نک‍: همو، ۸۳-۸۴، ۱۴۵، ۳۸۰، جم‍؛ نیز تانسل، 225-224؛ الگار، سراسر مقاله).

در همین دهة ۱۸۶۰م، گامی در جهت اصلاح الفبا در آسیای مرکزی برداشته شد و اصلاحات مختصری در الفبای ترکی (ازبکی) صورت پذیرفت. این الفبای اصلاح شده تا ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م دوام یافت (نک‍: آکینر، 283). می‌توان چنین برداشت کرد که این جریان متأثر از حرکتِ ایجاد شده در محافل فکری قفقاز و در پی آن عثمانی بوده است. به عنوان نقطهٔ عطفی دیگر در همان دهه، باید به نوشتهٔ شارل میسیر فرانسوی برای فؤاد پاشا در ۱۸۶۸م اشاره کرد که در آن بر اصلاح الفبا به عنوان گامی مهم در اصلاح اجتماعی تأکید کرده، و زمینهٔ فکری استفاده از الفبای لاتین را در جهان اسلام پدید آورده بود (نک‍: الگار، ۱۰۲).

در اواخر قرن ۱۹م، دهة ۸۰ بار دیگر شاهد حرکتهایی در جهت اصلاح الفبا بود. مثلاً باید به جریان اصلاح الفبا در کریمه اشاره کرد که

حاصل آن ارائهٔ الفبایی با اصلاحات محدود در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م بود، الفبایی که تا سال ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م برای نوشتن زبان تاتاری به کار گرفته می‌شد (نک: آکینر، 93). در مصر، محمد حسن افندی در ۱۸۸۴م رساله‌ای منتشر کرد که در آن از محدود کردن الفبای عربی به ۲۸ حرف تک‌شکل گفت‌وگو شده بود (نک: رئیس‌نیا، ۱۲۴/۱). در دیگر سو، باید به ادامهٔ تلاش ملکم خان در اصلاح الفبای فارسی اشاره کرد که در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م در لندن، به انتشار *گلستان* سعدی با الفبای پیشنهادی خود با حروف منفصل اقدام نمود (نک: جبوری، ۲۳۹)؛ گفتنی است که او اندک زمانی پس از عزلش از سفارت ایران در لندن (۱۸۸۸م) به این اقدام دست زد و این نکته می‌تواند در برابر دولتی که سخت در مقابل اصلاح الفبا مقاومت می‌کرده است، دارای معنایی سیاسی هم بوده باشد (در این باره، نک: هد، ۱۵۶/۱).

سرانجام در اوایل سدهٔ ۲۰م، باید به اصلاحات محدودی در همین زمینه در قازان اشاره کرد که الفبای حاصل از آن از ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۰م برای نوشتن زبان تاتاری قازان به کار می‌رفته است (نک: آکینر، 67).

فروپاشی دولت تزاری و جریانهای اصلاح الفبا: با وجود کوششهای انجام گرفته، عملاً تا دههٔ دوم سدهٔ ۲۰م در منطقهٔ قفقاز و آسیای مرکزی و در دیگر سرزمینهای جهان اسلام گامهای مهمی در جهت اصلاح یا تغییر الفبا برداشته نشد. بدون آنکه سخن از علل این امر به میان آورده شود، باید یادآور شد که بلافاصله پس از سقوط تزار در ۱۹۱۷م، بار دیگر گفت‌وگو از اصلاح الفبا در متصرفات اسلامی روسیه قوت گرفت و این بار با گستره‌ای وسیع و بارآوری قطعی روبه‌رو گردید. در واقع در سالهایی که دولت شوروی هنوز حاکمیت قطعی خود را بر سرزمینهای آسیایی اعمال نکرده بود، فرصتی مناسب برای مسلمانان روسیه پدید آمد تا گامهایی مؤثر در چاره‌جویی برای الفبای زبان خود بردارند.

در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م، تاتارهای کریمه (همو، 93) از یک سو و ازبکان از سویی دیگر (ؤزیک *البه‌سی*، سراسر کتاب) اصلاحاتی اساسی در الفبای خود پدید آوردند. از ۱۹۲۰م موجی از اصلاح الفبا در منطقهٔ قفقاز آغاز شد که نتایج آن اصلاح الفباهای چرکسی (آدیگه‌ای) و زبان قره‌چای (آکینر، 220، 208-207) در همان سال بود. در همین جریان برخی از زبانهایی که فاقد نوشتار بودند، به ایجاد الفباهایی بر پایهٔ عربی اقدام کردند که در این شمار باید از زبان اینگوشی (همو، 201) و زبان کومیکی (همو، 151) یاد آورد. جریان گرایش به الفبای لاتین در قفقاز نخست دربارهٔ زبان ترکی آذربایجانی تحقق یافت و از ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲م، اصلاح‌گران الفبا به جای تکمیل الفبای عربی، به کاربرد الفبایی بر پایهٔ لاتین روی آوردند (نک: همو، 121).

در آسیای مرکزی جریان اصلاح الفبا از ۱۹۲۳م اهمیت یافت و نخستین حاصل آن اعمال اصلاحاتی اساسی در کتابت زبان ازبکی بود (همو، 283). در همین سال اصلاحاتی مختصر در کتابت زبان ترکمنی صورت پذیرفت و گامی دیگر در ۱۹۲۵م برداشته شد (همو، 325). الفبای اصلاح شدهٔ قزاقی در ۱۹۲۴م، و قرقیزی و قره قالپاق در همان سال گامهای بعدی این جریان بوده است (نک: همو، 344، 337، 300). در منطقهٔ ولگا و قفقاز از دیگر گامها اصلاح الفبای باشغری در ۱۹۲۳م، و ایجاد الفبایی برای چچنی در ۱۹۲۵م بوده است (نک: همو، 181، 84).

در ۱۹۲۶م کنگرهٔ «ترک‌شناسی» در باکو تشکیل شد و در آن استفاده از الفبای لاتین برای زبانهای گوناگون در جمهوریهای مسلمان به تصویب رسید (نک: رئیس‌نیا، ۱۶۲/۱). در پی این تصویب، موج لاتین‌گرایی در الفبا در ۱۹۲۸م در منطقهٔ قفقاز و آسیای مرکزی به طور نهایی غلبه کرد و از آن پس الفباهای بر پایهٔ عربی رسمیت خود را در این مناطق از دست داد.

اصلاح الفبا در ایران، ترکیه و کشورهای عربی: از زمانی که آخوند زاده در قفقاز کوشش خود را برای اصلاح الفبا آغاز کرد، همواره سعی داشت تا حمایت دولتمردان ایران و عثمانی را در این باره تحصیل کند، ولی جز توفیقی اندک به دست نیاورد. هم در ایران و هم در عثمانی، انگیزه‌های گوناگون سیاسی و مذهبی مانع از آن بود که سیاستمداران چنین پیشنهادهایی را به جد مورد توجه و حمایت قرار دهند.

در ایران در طول یک سده گفت‌وگویی سخت در محافل اهل ادب در بارهٔ تغییر یا اصلاح الفبا درگرفت و نتیجهٔ نهایی آن گرایش عام به حفظ الفبای سنتی فارسی و اکتفا به اصلاحات در املا و نه الفبا بود (برای دیدگاهها، نک: مینوی، سراسر کتاب؛ ذکاء، ۵۴ به بعد؛ رئیس‌نیا، ۱۳۳/۱ به بعد). با وجود این، محیط فرهنگی ایران زمینه‌ای مساعد برای تجدید نظر و اصلاح در الفبای دو زبان دیگر اسلامی، یعنی آذربایجانی و کردی بود.

در عثمانی، کتاب *الفبای جدید* آخوند زاده به فرمان صدراعظم به بررسی نهاده شد، اما با وجود تحسین و تشویق مؤلف، سیاستمداران را رأی بر آن شد که چنین طرحی در کوتاه مدت قابل اجرا نیست (آخوند زاده، ۸۳-۸۴). به دنبال یادداشت شارل میسمر فرانسوی، اندیشهٔ تغییر الفبا به لاتین بر گفت‌وگوهای اصلاح الفبا سایه افکند و عبدالعزیز فهمی پاشا از شخصیتهای مدافع این اندیشه بود (نک: جبوری، ۲۳۹؛ رئیس‌نیا، ۱۶۲/۱). همین جریان در ۹ اوت ۱۹۲۸ به تغییر رسمی الفبا به لاتین به دستور آتاتورک انجامید.

از آنجا که برخی از انگیزه‌های اصلاح الفبا در مورد عرب‌زبانان نیز مصداق می‌یافت، در محافل عربی نیز از سدهٔ ۱۹م بحثهایی در این بارهٔ مطرح می‌شد. این گفت‌وگوها در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲۰م هم از اهمیتی افزون برخوردار شد. مهم‌ترین انگیزه برای اصلاح الفبا در این گفت‌وگوها ارائهٔ مجموعه‌ای از حروف منفصل بود و در همین راستا نمونه‌هایی از الفبای پیشنهادی از سوی کسانی چون اخضر غزاله، نصری خطار و الیاس عکاوی پیشنهاد شد، در حالی که گاه استفاده از الفبای لاتین برای نوشتار عربی نیز پیشنهاد می‌شد (نک: جبوری، ۲۲۹ به بعد). در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م «الجامعة العربية» در مصر، هیأتی تشکیل

داد که مأموریت آن بررسی طرحهای ارائه شده برای اصلاح الفبای عربی بود (نک: همو، ۲۳۷؛ نیز نک: بهنسی، ۱۴۷-۱۴۹).

اصلاح الفبا در دهه‌های اخیر:

در ایران: افزون بر سخنانی که در باب زبان فارسی و جریان اصلاح الفبا گفته شد، در گذشته‌ای نزدیک حرکتهای اصلاحی مهمی با تمرکز در ایران برای اصلاح الفبا در حوزهٔ زبانهای آذربایجانی و کردی صورت گرفته است. محور اساسی در این حرکتها، فراهم آوردن ابزاری کارآمدتر برای واکه‌نگاری، با حفظ پایهٔ الفبای سنتی و برخی تغییرات قراردادی در درون آن بود. بخش دیگری از این اصلاحات به خصوص در آذربایجانی، به ساده‌سازی دستگاه صامتها و حذف حروف ویژهٔ زبان عربی نظر داشت (نک: فرزانه، ۱/۲۶ به بعد).

به عنوان پیشینه باید اشاره کرد که زبان آذربایجانی یکی از نخستین عرصه‌های اصلاح الفبای ترکی است و از اوایل سدهٔ ۲۰م، تلاشهایی برای اصلاح الفبا در نگارش زبان آذربایجانی صورت گرفت (مثلاً نک: غنیف، 295, 328) که در آن کاربرد ویژه‌ای از ـٔ و ه (های غیر ملفوظ) به‌عنوان حروفی دارای ارزش ویژه دیده می‌شد. در این اصلاح ـٔ برای نمایاندن مصوتِ e به کار می‌رفت و در آغاز کلمه از آن همراه با و برای نشان دادن مصوتِ o استفاده می‌شد. همچنین ـه در وسط کلمه برای نشان دادن فتحه به نحو گسترده مورد استفاده قرار می‌گرفت (نک: آخوندف[1]، سراسر کتاب).

با تغییر الفبا در قفقاز به لاتین و سپس به سیریلی، اصلاحات خط ترکی عمدتاً در ایران ادامه یافت. در تکمیل این اصلاحات، علامتهایی چون همزه به همراه حروف و و ی (ؤ، ئ) به کار گرفته شد تا روش قابل قبول‌تری برای واکه‌نگاری عرضه نماید؛ و بدین‌گونه بدون افراط در دوری از نوشتار کلاسیک، توفیق قابل ملاحظه‌ای در واکه‌نگاری حاصل شد. در الفبای کنونی، به واقع باید ۀ را به عنوان یکی از حروف افزوده تلقی کرد که در ترتیب الفبایی، پس از ه و پیش از ی قرار می‌گیرد، اما این حرف که نشانهٔ یک مصوت است، همچون دیگر مصوتها در آغاز کلمه پس از ا (اۀ) می‌آید؛ از این‌رو هیچ‌گاه در شکل نوشتاری، در آغاز کلمه دیده نمی‌شود (برای مثال، نک: پیفون، سراسر کتاب). کنار نهادن حروف ویژهٔ عربی در الفبای اصلاح شدهٔ آذربایجانی نیز با استقبال قابل ملاحظه‌ای روبه‌رو گشته است.

از دیگر زبانهای ترکی، همچنین باید به زبان ترکمنان عراق اشاره کرد که در حوزهٔ آن نیز اصلاحاتی در الفبا به منظور تمایز مصوتها صورت گرفته است، اما این اصلاحات هنوز بسیار محدود است و مثلاً برخلاف انتظار، کاربرد حروف ص و ط در واژگان بومی همچون نوشته‌های سنتی در سطح وسیعی دیده می‌شود. همچون آذربایجانی، در ترکمنی عراق نیز حرف ۀ به الفبا افزوده شده، اما نزد آنان این حرف پس از ی جای گرفته است (نک: بندراوغلو، ۱۳).

در حوزهٔ زبان کردی، ایجاد نظام واکه‌نگاری با استفاده از کاربردهای قراردادی حروف و و ی تحقق یافته است: ه برای فتحه، ی برای کسره، و برای ضمه، ۆ برای واو مجهول، ێ برای یای مجهول، یی برای ای کشیده، و وو برای او کشیده. همچنین ڕ و ڵ برای آوای ر غلتان و ل نرمکامی پیش‌بینی شده است. در برخی گویشها نیز برای تمایز نهادن میان v و w، حرف ڤ برای نمایاندن آوای v به دستگاه الفبا افزوده شده، و حرف و به صورتهای ۊ و ۋ برای نمایاندن آواهایی معادل ü و ö آلمانی قرارداد شده است. قراردادهای مربوط به واکه‌نگاری در الفبای اصلاح شدهٔ کردی به گونه‌ای است که املای کنونی واژگان کردی را با املای سنتی آن تا حد زیادی متفاوت ساخته است (مردوخ، ۴/۱؛ وهبی، 7-6؛ اورنگ، ۱۲-۱۴؛ جبوری، ۲۲۰، ۲۳۱).

در چین: در میان مسلمانان ترک زبان چین در ایالت سین کیانگ، از سدهٔ ۵ق/۱۱م همواره الفبای کهن ترکی با پایهٔ عربی برای کتابت به کار می‌رفته، و آثار ادبی متعددی با این الفبا پدید آمده است (نک: نینگ، ۳۵؛ آلپتکین[2]، سراسر مقاله). زبان اویغوری به عنوان زبان غالب در میان مسلمانان سین کیانگ، تا عصر حاضر با الفبای عربی ـ ترکی نوشته می‌شد و در میان اقلیت اویغور ساکن در آسیای مرکزی، از ۱۳۰۹ش/۱۹۳۰م، نخست الفبای لاتین و بعد سیریلی جایگزین الفبای عربی شد (نک: قایدارف، 364؛ کریستال، 402).

با توجه به گرایش وسیع مسلمانان سین کیانگ به کاربرد الفبای عربی، و سیاستهای فرهنگی چین، از ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴م الفبای عربی در سین‌کیانگ بازسازی شد و الفبای اصلاح شدهٔ اویغوری رسمیت یافت (نک: «فرهنگ اویغوری...[3]»، 5). این الفبای جدید، صورتی بازسازی شده از الفبای کهن و مشترک ترکی با پایهٔ عربی است که اصلاحاتی وسیع با سبکی ویژه در آن انجام یافته است. از نظر صامتها، دو تحول اساسی دیده می‌شود: نخست اینکه افزون بر به‌کارگیری حروف چهارگانهٔ فارسی پ، چ، ژ و گ، و حرف افزودهٔ ترکی ڭ، حرف ۋ برای صامت v ساخته شده، و حرف و به طور محض به نشان دادن واکه‌ها اختصاص یافته است. همچنین حرف ی در الفبا به عنوان دو حرف شناخته شده است: یکی با شکل يـ/ي (همیشه با نقطه) برای صامت y و دیگر با شکل ىـ/ى (مطلقاً بدون نقطه) برای واکهٔ i. تحول دیگر در صامتها، حذف حروف ویژهٔ عربی ث، ح، ذ، ص، ض، ط، ظ و ع است.

در زمینهٔ واکه‌ها، حرف ا به صدای آ و نه آ، و حرف و به صدای اُ اختصاص یافته است. افزون بر آن، واکهٔ ىـ/ى، ۵ حرف به صورتهای ە، ۇ، ۆ، ۈ و ې به ترتیب برای واکه‌های a، u، o، ü و e طراحی شده، و یک مجموعهٔ ۸ واکه‌ای به وجود آمده که کاملاً پاسخگوی نیازهای زبان اویغوری است (نک: همانجا). اصلاحات الفبا برای اویغوری تا حدی الهام گرفته از روشهای اصلاح واکه‌ها در زبانهای آذربایجانی و ازبکی است (نک: بخشهای پیشین).

اصلاح الفبای اویغوری، زمینهٔ مساعدی برای اصلاح الفبای دیگر

1. Akhundov 2. Alptekin 3. *The Uyghur ...*

زبانهای ترکی در سین کیانگ، به خصوص قزاقی فراهم آورده است (قس: نینگ، ۵۵، ۷۲). حذف حروف ویژهٔ عربی، افزودن حرف و برای صامت v از مشترکات الفبای قزاقی با اویغوری است و نظام واکه‌نگاری آن نیز به گونه‌ای بسیار نزدیک به اویغوری طراحی شده است. از وجوه تمایز باید به حفظ حرف ع و اسقاط حرف غ در الفبای قزاقی اشاره کرد که توجیهی آواشناختی دارد (نک: قاناپین، ۱۸، جم). گفتنی است که الفباهای جدید اویغوری و قزاقی اکنون از رواج محدودی در جمهوریهای آسیای مرکزی نیز برخوردار شده‌اند و در سالهای اخیر نشریات محدودی با استفاده از این الفباها، به خصوص در قزاقستان انتشار یافته است.

مآخذ: آخوند زاده، فتحعلی، *الفبای جدید و مکتوبات*، باکو، ۱۹۶۳م؛ ابن‌سینا، *مخارج الحروف*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ الگار، حامد، «ملکم خان، آخوند زاده و پیشنهاد اصلاح الفبای تازی»، همراه *شورش آقاخان محلاتی*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اورنگ، م.، *فرهنگ کردی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ایازی، محمد اعظم و دیگران، *پښتو لغتونه*، کابل، ۱۳۱۰ش؛ بخاری، سلیمان، *لغت جغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بندراوغلو، عبداللطیف، *عراق تورکمن دیلی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ بهنسی، عفیف، *الخط العربی*، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بیرونی، ابوریحان، *الصیدنة*، به کوشش حکیم محمد سعید، پاکستان، ۱۹۷۳م؛ پورداود، ابراهیم، مقدمه بر *گاتها*، بمبئی، ۱۹۲۷م؛ پیفون، محمد، *فرهنگ آذربایجانی ـ فارسی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژالهٔ آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جبوری، ترکی عطیه عبود، *الخط العربی الاسلامی*، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ حاتم، عماد، «الترجمات الروسیة للقرآن الکریم ...»، *الندوة الدولیة: ترجمات القرآن الکریم الی لغات الشعوب و الجماعات الاسلامیة*، عمان، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م؛ حمزهٔ اصفهانی، *التنبیه علیٰ حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ذکاء، یحییٰ، *در پیرامون تغییر خط فارسی*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، *ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم*، تبریز، ۱۳۷۴ش؛ زرین‌نگار، محمد، *دستور تطبیقی زبان بلوچی با پارسی*، کرمان، بنیاد نشر فرهنگ بلوچ؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ طرازی مدنی، محمود، ترجمه و حواشی *قرآن کریم به زبان ازبکی*، کراچی، ۱۴۱۲ق؛ علیشیر نوایی، *دیوان*، چ تصویری، مسکو، ۱۹۶۴م؛ فرزانه، م.ع.، *مبانی دستور زبان آذربایجانی*، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ قاناپین، اورازبک و دیگران، *قازاق تیلینیک ءمله سرزدیکی*، ارومجی، ۱۹۸۶م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کسروی، احمد، *آذری یا زبان باستان آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گریازنوویچ، پتر، «القرآن فی روسیا»، *ابحاث جدیدة للمستعربین السوفیت*، مسکو، ۱۹۸۶م؛ ماهیار نوابی، یحییٰ، *مجموعه مقالات* (۲)، به کوشش محمود طاوسی، شیراز، ۱۳۷۷ش؛ مرتضوی، منوچهر، *زبان دیرین آذربایجان*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مردوخ، محمد، *فرهنگ*، سنندج، ۱۳۶۲ش؛ مری، متها خان و صورت‌خان، *بلوچی اردو لغات*، کویته، ۱۹۷۰م؛ مینوی، مجتبیٰ، *اصلاح یا تغییر خط فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نینگ، چو، *القومیات المسلمة فی الصین*، ترجمهٔ وجیه هوا دی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ *ؤزبیک الیه‌سی*، ترکستان، ۱۹۱۸م؛ نیز:

Abu Bilal, O., «El Islam en Catalunya; apuntes de una presencia», reference to: Equipo de redaccion de Webislam de Catalunya; Akhundov, R., *Rysca-turqca lugat*, Baku, 1928; Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Alptekin, E., «The Uygurs», *Journal*, Institute of Muslim Minority Affairs, London, 1987, vol. VIII(2); Applegate, J.R., «The Berber Languages», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Bakaev, Ch. Kh., «Kurdskiĭ yazyk», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. I; Ballhorn et al., *Alphabete und Schriftzeichen des Morgen - und des Abendlandes*, Berlin, 1969; Balogun, S.U., «Arabic Intellectualism in West Africa...», *Journal*, Institute of Muslim Minority Affairs, London, 1985, vol. VI; Baluch, M.S.Kh., *Literary History of the Baluchis*, Quetta, 1984; Basset, R., «Les Noms des metaux et des couleurs en berbère», *Mémoire de la société de linguistique de Paris*, Paris, 1895; Cerulli, E., «Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marrēhân», RSO, 1916-1918, vol. VII; Cohen, M., «Langues chamito - sémitiques», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Oxford/Massachusetts, 1992; Deny, J., «Langues turques», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Dumézil, G., «Langues caucasiennes», ibid; EI[2]; Faublée, J., «Langues malayo-polynesiennes», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Friedrich, J., *Istoriya pis'ma*, ed. I.M. Diakonov, Moscow, 1979; Galovic, A., «Soljanova pjesma o masakriranom vukovaru», *Vjesnik*, Zagreb, 10 Apr. 1998; Ganiev, S.M., *Russko- tatarskiĭ slovar'*, Baku, 1909; Garcia Gómez, E., *Todo Ben Quzman*, Madrid, 1972; Hayes, C.W. et al., *The ABC's of Languages & Linguistics*, Lincolnwood, 1987; Kaidarov, A. T., «Uĭgurskiĭ (novouĭgurskiĭ) yazyk», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. II; Kumakhov, M.A., «Adygeĭskiĭ yazyk», ibid, vol. IV; Lagally, K., «Old Malay in ArabTEX», «Sindhi in ArabTEX», reference to: Institut für Informatik, Stuttgart, 1997; Leslau, W., «Ethiopic and South Arabian», *Current Trends in Linguistics*, Paris, 1970, vol. VI; Lewis, I.M., «The Gadabuursi Somali Script», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, vol. XXI; Littmann, E., «Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten», ZDMG, 1921, vol. LXXV; Matini, J., «Persian Characters During the Fifth Century of Hegira», *Proceedings of 27th International Congress of Orientalists*, 1967; Mohame, Diriye Abdullahi, «History of the Somali Alphabet», *Universal Survey of Languages*, 1997; Philips, J.E., introd. «Two Arabic/Hausa Histories from Wurno by Malam Haliru Wurno», *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 1989, vol. IV(2); Semaan, Kh., «A Linguistic View of the Development of the Arabic Writing System», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1967, vol. LXI; Stricher, B.H., «A Study in Medieval Nubian», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Tansel, F.A., «Arap harflarının ıslahı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbusler ve neticeleri» *Türk tarih kurumu belleteni*, 1953, vol. XVIII, no. 16; «Untersuchungen zur albanischen Aljamiado- Literatur am Beispiel einer Handschrift von Muhamet Kycyku-Cami's Ervcheya», *Zeitschrift für Balkanologie*, Berlin, 1985, vol. XX; *The Uyghur Dictionary Project*, 1997-1999; Vaupotic, M., «Tako je govorio», *Hrvatsko slovo*, Zagreb, 1998, no. 171; Wahby, T. & C.J. Edmonds, *A Kurdish- English Dictionary*, Oxford, 1971.

احمد پاکتچی

الفباهای غیرعربی اقوام و ملل مسلمان

جز خط و الفبای عربی و نیز خطوط فارسی و کردی و ترکی و اردو و سندی که با اندک جرح و تعدیلی از الفبای عربی برگرفته شده‌اند، الفباها و خطوط دیگری نیز که منشأ عربی ندارند، در طی تاریخ در میان اقوام و ملل گوناگون مسلمان معمول و متداول بوده است که در اینجا به اجمال به بررسی آنها می‌پردازیم. این خطوط البته هرگز اعتبار و گستردگی خط عربی را نیافتند و تا قبل از قرن حاضر به ندرت در میان اقوام مسلمان به کار می‌رفتند. هر جا که دین اسلام و فرهنگ اسلامی پا می‌گذاشت، خط عربی جانشین خطوط پیشین می‌شد و اینهمه، جملگی معلول قداست و حرمتی بود که مسلمانان برای خط عربی، یعنی صورت مکتوب وحی قائل بودند.

درآغاز فتوح اسلامی، مسلمانان با ۴ خط پهلوی، یونانی، سریانی و قبطی مواجه شدند که در ایران، بین‌النهرین، شام و مصر رواج داشت. خط پهلوی که با آیین زردشتی پیوستگی تام داشت، کاربرد خود را از همان آغاز در میان ایرانیان نومسلمان از دست داد و خط عربی جانشین آن شد. هیچ اثری که به فرهنگ اسلامی مربوط باشد ـ شاید جز چند

کتیبه، از جمله کتیبه‌های برج رادکان، برج لاجیم و برج رِسْگِت (تفضلی، ۱۰۵، ۱۰۶) ــ با این خط نوشته نشده است. خط قبطی هم که مسیحیان مصری به کار می‌بردند، رواجی در میان مسلمانان نیافت و همچنان خاص کلیسای قبطی مصر باقی ماند (کاتسنر، 161). فقط دو خط یونانی و سریانی در آغاز جایگاهی شایسته در فرهنگ اسلامی یافت. البته احتمالاً هیچ مؤلف مسلمانی به این دو زبان و با این دو خط اثری ننوشته است، ولی مسلمانان برای فراگیری فلسفه و علوم یونانی، دست‌کم قبل از ترجمه و نقل آنها به زبان عربی، ناگزیر از آشنایی با این زبانها و الفبای آنها بودند (گاور، ۹۵ـ۹۶؛ کاتسنر، 165).

[illegible]

نمونهٔ خط سریانی

الفبای اویغوری: اقوام ترک آسیای میانه تا قبل از تماس و آشنایی با جهان اسلام برای نوشتن زبان خود از الفبای اویغوری استفاده می‌کردند. ولی پس از آنکه اسلام آوردند و به تدریج در ممالک اسلامی پراکنده شدند، خط عربی را به کار بردند و این امر تا قرن ۱۴ق/۲۰م که بسیاری از ترک زبانان ناگزیر از تغییر خط خود شدند و به ناچار الفبای لاتین (در ترکیه) یا سیریلی (در قفقاز و جمهوریهای آسیای میانه) را به کار گرفتند، ادامه داشت. با اینهمه، الفبای اویغوری نیز تا قرن ۱۲ق/۱۸م در میان برخی قبایل ترک زبان ماوراءالنهر همچنان رواج داشت. خط اویغوری برگرفته از خط سغدی است که به صورت عمودی و از چپ به راست نوشته می‌شود. بسیاری از کتابهای ترکی جغتایی، به ویژه در دورهٔ تیموریان، با همین خط نوشته شده است (گاور، ۱۰۲ـ۱۰۵؛ کاتسنر، 205؛ نک: بریتانیکا، XXII/231).

الفباهای هندی: مسلمانان در شبه قاره (هند، پاکستان و بنگلادش) درگذشته همواره آثار خود را به زبان عربی و فارسی تألیف می‌کردند و با این دو خط می‌نوشتند. اگر هم زبان محلی و بومی خود را به کار می‌گرفتند، باز همچنان از خط عربی ـ فارسی سود می‌جستند، همان‌گونه که زبانهای اردو، سندی و براهویی در پاکستان به خط عربی نگاشته می‌شود. ولی امروزه به ویژه در هند، خطوط هندی به کار می‌روند. اساس همهٔ این خطوط، الفبای دِوَناگری است که از الفبای گوپتایی برگرفته شده که خود منشأ آرامی دارد و در دورهٔ امپراتوری قدرتمند گوپتا[1] (سده‌های ۴ـ۶م) پدید آمد. الفبای دوناگری از چپ به راست نوشته می‌شود و ۴۸ نشانه دارد که ۳۴ نشانهٔ آن حروف صامت و ۱۴ نشانهٔ آن حروف مصوت است و از نظر آواشناختی یکی از کامل‌ترین دستگاههای نوشتاری است. مسلمانان شبه قاره از گونه‌های مختلف این خط استفاده می‌کنند. از جملهٔ این خطوط، خط هندی است که زبان هندی، زبان رسمی کشور هند، با آن نوشته می‌شود. در زبان پنجابی که زبان جمعیت بزرگی از مردم مسلمان پاکستان است، خط گومورکی به کار می‌رود که در قرن ۱۰ق/۱۶م با اقتباس از الفبای دوناگری ابداع شد، ولی امروزه این خط کم کم کاربرد خود را از دست داده، و در پاکستان خط اردو، و در هند خط هندی جانشین آن شده است. زبان گجراتی نیز با الفبای گجراتی نوشته می‌شود که شبیه هندی است، ولی خطوط افقی بالای حروف آن را ندارد. زبان مراتی را در ایالت ماهاراشترا با همان خط دوناگری هندی می‌نویسند و خط معمول برای زبان بنگالی ــ زبان رسمی کشور بنگلادش ــ و ناحیهٔ بنگال غربی هند در اساس همان الفبای دوناگری است که شکلی تازه گرفته است (گاور، ۱۰۶ـ۱۱۲؛ کاتسنر، 191-174).

गोबर ने और कुछ न कहा। लाठी कन्धे पर रखी और चल दिया। होरी उसे जाते देखता हुआ अपना कलेजा ठंडा करता रहा। अब लड़के की सगाई में देर न करनी चाहिए। सत्रहवाँ लग गया; मगर करें कैसे? कहीं पैसे के भी दरसन हों। जब से तीनों भाइयों में अलगौझा हो गया, घर की साख जाती रही। महतो लड़का देखने आते हैं, पर घर की दसा देखकर मुँह फीका करके चले जाते हैं। दो-एक राजी भी हुए, तो रुपए माँगते हैं। दो-तीन सौ लड़की का दाम चुकाये और इतना ही ऊपर से खर्च करे, तब जाकर ब्याह हो। कहाँ से आवें इतने रुपए। रास खलिहान में तुल जाती है। खाने-भर को भी नहीं बचता। ब्याह कहाँ से हो? और अब तो सोना ब्याहने योग्य हो गयी। लड़के का ब्याह न हुआ, न सही। लड़की का ब्याह न हुआ, तो सारी बिरादरी में हँसी होगी।

نمونهٔ خط هندی

الفبای سیلانی که برای نوشتن سیلانی، زبان رسمی کشور سریلانکا، به کار می‌رود، دارای الفبایی با حروف گرد و مدور است که از خطوط دراویدی جنوب هند برگرفته شده، و خط معمول نزد مسلمانان سریلانکاست (گاور، همانجا؛ کاتسنر، 201).

මල් රැසකින් බොහෝ මල් දම් ගොතන්නේ යම් සේ ද, එසේ ම, උපන් මිනිසා විසින් බොහෝ කුසල් කටයුතු ය.

සාමාන්‍ය මල් සුවඳක් හෝ සඳුන්, තුවරලා ඉද්ද වැනි මල්වල සුවඳක් හෝ උඩු සුළඟට නො යයි. එහෙත් සත්පුරුෂයන්ගේ (සිල්) සුවඳ උඩු සුළඟට ද යයි. සත්පුරුෂයා සියලු දිශාවල ම සිල් සුවඳ පතුරුවයි.

සඳුන්, තුවරලා, මානෙල්, දෑසමන් යන සියලු මල් ජාතීන්ගේ සුවඳට වඩා සිල් සුවඳ උසස් ය

نمونهٔ خط سیلانی

الفبای جاوه‌ای: زبان جاوه‌ای گسترده‌ترین زبان مردم مسلمان اندونزی است. این زبان از خانوادهٔ زبانهای ماله ـ پولینزی است و به خطی خاص نوشته می‌شود که ظاهراً هزار سال پیش، از جنوب هند به

1. Gupta

این سرزمین آورده شده است. امروزه این زبان نیز مانند زبان اندونزیایی ــ زبان رسمی کشور اندونزی ــ بیشتر با الفبای لاتین نوشته می‌شود و الفبای جاوه‌ای کم کم فراموش می‌شود (همو، 234).

[illegible]

نمونهٔ خط جاوه‌ای

الفبای حبشی: زبان رسمی اتیوپی (حبشه) اَمهری نام دارد که از خانوادهٔ زبانهای سامی است. الفبای حبشی شباهتی تام به خطوط باستانی عربستان جنوبی دارد و ظاهراً از همانجا نشأت گرفته است. در اصل این خط از راست به چپ نوشته می‌شد، ولی به تدریج تحت تأثیر خط یونانی، از چپ به راست نوشته شد. به دنبال هر واژه دو نقطه می‌گذارند تا فواصل لغات نشان داده شود (گاور، ۱۰۰).

፩ ዲት ፡ ቍንተል ፡ ከእንጅ ፡ ሀገር ፡ ሌላ ፡ እሙሬ ፡ ፋታይ ፡ ትኖሬ
ለቻ ፡ ለባልንጀሬዋ ፡ እንዲሁ ፡ እለቻት ፡ እኔን ፡ የሚያሀለኝ ፡ ትልቅ ፡
እሙሬ ፡ የለም ፡ ዘድምፅም ፡ የሚተከለን ፡ የለም ። እምን ፡ እሙነት ፡
ነው ፡ እለቻት ፡ ፪ ቱም ፡ እሳቶምና ፡ ሌላ ፡ ነገር ። ቀንም ፡ እንበሳ ፡
ሲመሀ ፡ ሰምታ ፡ ኳኔም ፡ እንደርሱ ፡ እምሀለሁ ፡ እለቻት ። በልንጀ
ሬዋ ፡ ግን ፡ እንዲሁ ፡ እለቻት ፤ እኔ ፡ ፪ ታቾሁንም ፡ እስማለሁ ፡
ጪ፪ ፡ እለቻት ። ያችም ፡ ቍንተል ፡ ሰሚኝ ፤ ብላ ፡ ሆዷን ፡ ነፍታ ፡
ሙኸቻ ፡ ባልንጀሬዋም ፡ እንዲሁ ፡ እላቻ ፤ ያንበሳው ፡ ድምጽ ፡ ትልቅ ፡
ነው ፡ ያንቻስ ፡ ድምፅ ፡ አይሰማም ፡ እለቻት ። ፪ ተኛ ፡ ተናደደችና ፡
ሰሚኝ ፡ ሰሙሀ ፡ እለቻ ። ከዚህ ፡ በኋላ ፡ ቍንተል ፡ እንደ ፡ እንበሳ ፡
እምሀለሁ ፡ ብላ ፡ ከ፪ት ፡ ተሰነጥቃ ፡ ሞተች ። እንደዚሁም ፡ ሁሉ ፡
ከባለጸጋ ፡ ጋሬ ፡ የሚጣላን ፡ ድሀ ፡ ድሀችን ፡ ያረጃ ፡ መከራ ፡ ያገኝዋል ።

نمونهٔ خط حبشی

الفبای عبری: هرچند نویسندگان مسلمان هرگز از خط عبری برای نگارش آثار خود استفاده نکرده‌اند، ولی کتابهای بسیاری به دست مؤلفان یهودی در جهان اسلام به زبان عربی و به خط عبری نوشته شده است که امروزه اصل عربی آنها در دست نیست. خط عبری از ۲۲ حرف صامت تشکیل یافته است و همانند خط عربی از راست به چپ نوشته می‌شود. این خط حروف مصوت ندارد و برای تلفظ آن را با نقطه و تیره حرکت گذاری می‌کنند (همو، ۹۲ــ ۹۵؛ ادیب سلطانی، ۲۸۳؛ کاتسنر، 162).

الفبای لاتین: درگذشته در جهان اسلام هرگز کتابی به خط لاتین نوشته نشده بود، ولی امروزه در بسیاری از کشورهای اسلامی از الفبای لاتین برای نوشتن استفاده می‌شود و این کشورها زبان خود را با این خط

והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין ותאמר
קניתי איש את יהוה׃ ותסף ללדת את אחיו את הבל ויהי הבל
רעה צאן וקין היה עבד אדמה׃ ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי
האדמה מנחה ליהוה׃ והבל הביא גם הוא מבכרות צאנו ומחלבהן
וישע יהוה אל הבל ואל מנחתו׃ ואל קין ואל מנחתו לא שעה
ויחר לקין מאד ויפלו פניו׃ ויאמר יהוה אל קין למה חרה לך
ולמה נפלו פניך׃ הלוא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח
חטאת רבץ ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו׃ ויאמר קין אל
הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו׃
ויאמר יהוה אל קין אי הבל אחיך ויאמר לא ידעתי השמר אחי

نمونهٔ خط عبری

می‌نویسند. البته پیش از آن یا صرفاً خط عربی را به کار می‌بردند، یا اصولاً کتابی به زبان بومی خود نمی‌نوشتند و ترجیح می‌دادند آثار اسلامی خود را به زبان عربی یا فارسی و طبعاً به خط عربی ـ فارسی بنویسند. مهم‌ترین کشور اسلامی که خط خود را از عربی به لاتین تغییر داده، ترکیه است. در ۱۹۲۸م آتاتورک، رئیس جمهوری ترکیه، طبق فرمانی کاربرد خط عربی را ممنوع ساخت و به جای آن خط لاتین تعدیل شده‌ای را برای نگارش زبان ترکی اجباری کرد. این الفبای جدید ۲۱ حرف صامت و ۸ مصوت دارد (گاور، ۱۲۶ـ۱۲۷؛ کاتسنر، 13). امروزه زبانهای آلبانیایی، اندونزیایی، ایرانونی (مسلمانان فیلیپین)، سواحلی، یوروبا (در نیجریه)، مالزیایی و سومالیایی با خط لاتین نوشته می‌شوند. هر یک از این زبانها با توجه به ویژگی آواشناختی زبان خود تغییراتی در حروف لاتین داده‌اند و آن را برای ضبط تلفظ دقیق آواهای خود جرح و تعدیل کرده‌اند. در اینجا باید به زبانهای انگلیسی و فرانسه نیز اشاره کنیم که به خط لاتین نوشته می‌شوند و زبان نوشتاری بسیاری از مسلمانان جهانند.

الفبای سیریلی: بسیاری از اقوام و ملل مسلمان، به ویژه از قرن ۱۳ق/۱۹م به بعد، تحت سلطه و استیلای امپراتوری تزاری روسیه و به دنبال آن روسیهٔ شوروی قرار گرفتند و ناگزیر از تغییر خط خود از عربی به سیریلی شدند. زبان روسی که از خانوادهٔ زبانهای اسلاوی است، با الفبای سیریلی نوشته می‌شود. این الفبا در قرن ۳ق/۹م به همت قدیس سیریل با استفاده از حروف یونانی و لاتین ابداع شد و خط رسمی زبانهای مختلف اسلاوی و از جمله روسی گردید. در دههٔ ۱۹۳۰م دولت شوروی اقوام مختلف کشور (ظاهراً بجز ارمنیان و گرجیان) را وادار به پذیرفتن الفبای سیریلی کرد و از آن پس مسلمانان اتحاد شوروی سابق برای نوشتن زبانهای خود، از جمله ترکی، آذربایجانی، ترکمنی، ازبکی، قرقیزی، قزاقی، تاجیکی، تاتاری و چچنی از این خط استفاده می‌کنند. پس از فروپاشی اتحاد شوروی و استقلال جمهوریهای مسلمان در ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م تنها جمهوری تاجیکستان درصدد تغییر خط خود به فارسی برآمد که آن هم تاکنون عملی نشده است اما حرکتهایی جدی در جهت تغییر خط به لاتین در قفقاز و آسیای مرکزی صورت گرفته است (نک: گاور، ۱۲۵ـ۱۲۶؛ کاتسنر، 139-132 ,123 ,113-112).

مآخذ: ادیب سلطانی، شمس‌الدین، *راهنمای آماده ساختن کتاب*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ گاور، آلبرتین، *تاریخ خط*، ترجمهٔ عباس مخبر و کورش صفوی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:
Britannica, 1974; Katzner, K., *The Languages of the World*, 1975.
کامران فانی

اُلْفَتِ اِصْفَهانی، محمدکاظم نوری (د ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱ق/۱۸۸۳ یا ۱۸۸۴م)، متخلص به الفت از شاعران دورهٔ قاجار. پدرش زین‌العابدین بیک که از اهالی نور مازندران بود، به اصفهان رفت و در آنجا به استخدام دولت درآمد و الفت در اصفهان دیده به جهان گشود (هدایت، ۱۲۷/۱). تاریخ دقیق ولادت وی روشن نیست، اما در *دیوان* او قصیده‌ای در ستایش وزیر علوم وقت وجود دارد (ص ۲۵۰-۲۵۴) که شاعر در آن از هدایت یاد کرده، و در حاشیه، وی را رضا قلی‌خان، پدر ممدوح معرفی نموده است (ص ۲۵۴). از آنجا که علیقلی‌خان مخبرالدوله پسر رضاقلی‌خان هدایت در ۱۲۹۸ق به وزارت علوم رسیده (شورا، ۲۲۴/۳)، و شاعر در قصیدهٔ موردنظر عمر خود را «میانهٔ چهل و پنجاه» ذکر کرده است (ص ۲۵۰)، ولادت وی را می‌توان در حدود ۱۲۵۳ق دانست (شورا، همانجا).

الفت در دوران تحصیل بر فنون ادب احاطهٔ کامل یافت و به شعر و شاعری روی آورد (هدایت، همانجا). ظاهراً در دوره‌ای که مسعود میرزا پسر ناصرالدین شاه قاجار با لقب یمین‌الدوله بر اصفهان حکومت می‌کرد (حک ۱۲۸۳-۱۲۸۵ق)، الفت قصیده‌ای در ستایش وی سرود که موردتوجه او قرار گرفت. پس از آنکه مسعود میرزا در ۱۲۸۶ق با لقب «ظل السلطان» به حکومت فارس گمارده شد، الفت را نیز به شیراز برد (الفت، *آیینه...*، ۲۰-۲۱؛ هدایت، همانجا). ظل‌السلطان در *تاریخ مسعودی* هنگام نقل ماده تاریخی که الفت به مناسبت تولد فرزند او حسین میرزا سروده، به اقامت الفت در شیراز اشاره کرده است (ص ۲۰۱). الفت در ۱۲۸۸ق به سبب رنجشی که از ظل‌السلطان پیدا کرد (الفت، همان، ۲۹)، شیراز را ترک گفت و راهی هندوستان شد و در همین سال در بمبئی به آقاخان محلاتی پیوست و در ستایش او و پسرش چند قصیده ساخت (همان، ۳۰-۴۰؛ هدایت، همانجا). ظاهراً اقامت الفت در هند دو سال بیش نپایید، زیرا در *دیوان* او ماده تاریخی به سال ۱۲۹۰ق وجود دارد که به مناسبت درگذشت آشفتهٔ شیرازی در شیراز سروده شده است (ص ۲۸۱-۲۸۲).

الفت پس از بازگشت به ایران در کرمانشاه مسکن گزید (الفت، *دیوان*، ۳۰۲؛ دیوان‌بیگی، ۱۵۸/۱؛ هدایت، همانجا). دیوان‌بیگی مؤلف *حدیقة الشعراء* در اواخر سال ۱۲۹۳ق در کرمانشاه با او دیدار کرد و الفت برخی از اشعارش را برای او خواند (همانجا). چنانکه از مثنوی *آیینهٔ عبرت* او برمی‌آید، الفت به‌سبب رنجشی که این‌بار از حاکم کرمانشاه پیدا کرد، راهی کردستان شد (ص ۴۷). قطعه‌ای از او که در وفات یکی از بزرگان کردستان (۱۲۹۴ق) سروده شده، در دست است (همان، ۱۸۰-۱۸۱). ظاهراً اقامت الفت در نواحی غربی ایران دیری نپایید، و در حدود ۱۲۹۵ق رهسپار تهران شد (همان، ۵۷-۵۸).

الفت چنانکه خود می‌گوید، در ۱۲۹۹ق نسخه‌ای از *دیوان* خویش را برای کسی به‌نام مهدیقلی‌خان نگاشت (*دیوان*، ۳۱۵) که به گفتهٔ ابن یوسف، همان حاج مخبرالسلطنه هدایت (۱۲۴۰-۱۳۳۴ش) بوده است (شورا، ۲۲۳/۳).

سبک شعر: الفت از معدود شاعران نیکو طبع عصر قاجار بود که ساده و بی‌تکلف شعر می‌سرود. غزلهای عاشقانه ـ عارفانهٔ او با لطافت و زیبایی و ساده‌ترین الفاظ، و به شیوهٔ سعدی سروده شده است. قصاید الفت در عین پختگی از تکلف و دشواری عاری، و به طرز قصاید شاعران خراسان به‌ویژه فرخی سیستانی است.

الفت در ساختن ماده تاریخ چیره‌دست بود. از این‌روی، قطعات او اغلب حاوی ماده تاریخ وقایع مختلف است.

آثار:

۱. *دیوان*، که مجموعهٔ سروده‌های او در قالب غزل، قصیده، ترکیب‌بند، مسمط، قطعه، رباعی و شمار زیادی ماده تاریخ است. نسخه‌ای از آن به‌خط خود وی در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (شم ۹۴۶) نگاهداری می‌شود. چنانکه خود اشاره کرده، نگارش این نسخه را در ۵ شعبان ۱۲۹۹ به‌پایان برده است (همانجا).

۲. مثنوی *آیینهٔ عبرت*، که در بردارندهٔ حدود ۹۰۰ بیت از اشعار اوست و شاعر در آن به وصف حال و شرح مسافرتهای خود و ذکر پاره‌ای از مسائل عرفانی پرداخته است. نسخه‌ای از این اثر به خط پسر الفت به‌نام علی در کتابخانهٔ ملی ملک (شم ۵۱۵۲) موجود است. پسر الفت شمار زیادی از اشعار پدر را بدین مثنوی منضم ساخته است؛ برخی از این سروده‌ها چون پاره‌ای مراثی و هجویات در *دیوان* الفت موجود نیست.

مآخذ: الفت اصفهانی، محمدکاظم، *آیینهٔ عبرت*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۱۵۲؛ همو، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، شم ۹۴۶؛ دیوان‌بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شورا، خطی؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۵۳ش.
هومن یوسفدهی

اُلْفَتِ شیرازی، محمود، شاعر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و از ندیمان فتحعلی‌شاه قاجار. تخلص او را افزون بر الفت، ساغر نیز نوشته‌اند (دیوان بیگی، ۷۲۲/۱؛ حسینی، ۹۷۱/۲). از زندگی او آگاهی اندکی در دست است و در مآخذ موجود به تاریخ تولد و وفات وی اشاره‌ای نشده است. او در شیراز می‌زیست و از خادمان محمد حسین آصفی، یکی از اشراف شیراز بود. وی از نوخاستگی در محافل بزرگان آوازه‌ای یافته بود، تا آنجا که فتحعلی شاه او را به دربار خود در تهران فراخواند و در زمرهٔ مقربان خاص خویش آورد (نواب، ۴۰۱؛ هدایت، ۹۵۰/۵؛ دیوان بیگی، همانجا؛ رکن‌زاده، ۳۰۹/۱).

در برخی از غزلهای فتحعلی شاه از الفت به گونه‌ای یاد شده است که میزان دلبستگی شاه به وی در آنها مشهود است (ص ۱۶۶، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۴۹، ۲۵۵)؛ با اینهمه، پس از چندی فتحعلی شاه بر الفت خشم گرفت و فرمان داد تا چشمهایش را کور کردند و زبانش را بریدند. الفت با درماندگی به شیراز بازگشت و انزوا گزید و چندی بعد درگذشت (نواب، هدایت، دیوان بیگی، رکن‌زاده، همانجاها؛ احمد میرزا، ۱۳۳). ظاهراً فتحعلی شاه بعداً از رفتار خود با الفت پشیمان شده بود، با غم هجرش می‌ساخت و در حسرت او روزگار به سر می‌برد (ص ۲۵۵).

به نظر می‌رسد تا زمانی که الفت در دربار قاجار می‌زیسته، هیچ‌گاه به عنوان شاعر شناخته نمی‌شده، و تنها پس از مراجعت به شیراز، به شاعری روی آورده است؛ زیرا اولاً فاضل گروسی که گزارش دقیقی از شاعران دربار فتحعلی شاه ارائه کرده، نامی از وی به میان نیاورده است؛ ثانیاً ابیات پراکنده‌ای که از وی در دست است، پس از نابینایی وی سروده شده، و همه در شکایت از روزگار، و اشاره به ظلمی است که در دربار قاجار بر او رفته است (نک: نواب، دیوان بیگی، همانجاها؛ هلاکو، ۱۰؛ احمدمیرزا، همانجا؛ داور، ۵۷۴-۵۷۵).

از الفت تاکنون دیوانی به دست نیامده است، اما به واسطهٔ آنکه دیوان بیگی، تخلص او را ساغر نوشته است (همانجا)، برخی از معاصران به اشتباه، دیوان شعری را که ظاهراً متعلق به ساغر شیرازی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملی ملک موجود است، به وی نسبت داده‌اند (نک: آقابزرگ، ۹(۱)/۹۰).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمد میرزا قاجار، *تاریخ عضدی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حسینی فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ داور، محمد مفید، *مرآت الفصاحه*، به کوشش محمود طاوسی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة‌الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رکن زادهٔ آدمیت، محمد حسین، *دانشمندان و سخن سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فاضل گروسی، *انجمن خاقان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فتحعلی شاه قاجار، *دیوان*، به کوشش حسن گل محمدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نواب شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هلاکو، قاجار، *مصطبهٔ خراب*، به کوشش خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

کیانوش صدیق

اُلْفَتِ کاشانی، میرزامحمدقلی، یا محمدعلی (د پس از ۱۲۴۵ق/ ۱۸۲۹م)، شاعر و خوشنویس دورهٔ فتحعلی شاه قاجار. اصل او از ایل افشار است (بسمل، ۳۹۸؛ محمود میرزا، ۱۵۷/۱؛ دیوان بیگی، ۱۵۶/۱). گویند نیاکانش به فرمان شاه عباس از آذربایجان به عباس آباد اصفهان آمدند. ثمر نایینی (نک: تربیت، ۵۰) محل تولد او را در اصفهان می‌داند، اما اختر و برخی دیگر برآنند که وی در کاشان متولد شده، ولی در اصفهان رشد و تربیت یافته است (۲۱/۱؛ گروسی، ۵۰۱؛ نظمی، ۳۰).

الفت خوشنویسی را در اصفهان، نزد معتمد الدوله نشاط فرا گرفت و خط شکسته را نیکو می‌نوشت (بسمل، گروسی، همانجاها). شاید به همین سبب و نیز به موهبت طبع شعر بود که توانست به دستگاه حکومتی حسنعلی میرزا شجاع السلطنه راه یابد و چندی مستوفی دربار وی شود (اختر، ۲۱/۱-۲۲؛ هدایت، ۱۵۷/۴؛ گروسی، ۵۰۱-۵۰۲؛ محمود میرزا، ۱۵۷/۱؛ بسمل، همانجا). پس از برکناری شجاع السلطنه از حکومت خراسان، وی همانجا ماند و چندی نیز در دربار علینقی میرزا به سر برد (همانجا). الفت با بسیاری از ادیبان و نویسندگان هم عصر خویش چون بسمل شیرازی (ص ۳۹۹) و هدایت (همانجا) مصاحبت داشت.

برخی مرگ او را در ۱۲۴۰ق و در شیراز نوشته‌اند (هدایت، نیز نک: دیوان بیگی، همانجاها)، اما به گفتهٔ ابن یوسف (نک: شورا، ۲۲۵/۳-۲۲۶) از بررسی *دیوان* الفت بر می‌آید که وی تا ۱۲۴۵ق زنده بوده است (نیز نک: منزوی، ۲۲۳۱/۳).

از الفت *دیوانی* برجای مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مجلس (شم ۹۴۷) موجود است (شورا، ۲۲۴/۳) و افتادگیهایی در لابه‌لای صفحات آن مشاهده می‌شود. در برگ پایانی نسخه، یادداشتی از هدایت در احوال شاعر آمده که در ۱۲۶۴ق نگاشته شده است. در بسیاری از صفحات، اصطلاحاتی دیده می‌شود که از خط و سیاق آن بر می‌آید که نسخه از آن خود الفت بوده است (همان، ۲۲۵/۳).

این *دیوان* شامل غزلیات، قصاید، یک مثنوی ناتمام به نام فرهاد و شیرین در ۲۸۰ بیت، چند نامهٔ منظوم و ماده تاریخ مرگ همسر شاعر است. قصاید موجود در این *دیوان*، در مدح حسن شاه (شجاع السلطنه) است، ولی ظاهراً الفت قصایدی در مدح نظام الدوله صدر نیز دارد که از نسخهٔ مجلس افتاده است (همان، ۲۲۶/۳). نسخهٔ حاضر که در اختیار هدایت بوده، در حدود ۳ هزار بیت دارد، اما به گفتهٔ خود هدایت (همانجا) شمار ابیات الفت ۵ هزار است. با توجه به گفتهٔ هدایت و نیز افتادگی در برخی از صفحات آن، به نظر می‌رسد که نسخه در زمان هدایت کامل بوده است.

مآخذ: اختر، احمد، *تذکره*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ دیوان بیگی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شورا، خطی؛ گروسی، فاضل، *انجمن خاقان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس، شم ۸۹۲؛ محمود میرزا قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ منزوی، خطی؛ نظمی تبریزی، *دویست سخنور*، ۱۳۶۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

علی میرانصاری

اَلْفْتِکین (محرف الب تکین که به صورت افتکین و هفتکین نیز آمده است)، ابومنصور شرابی (د ۳۶۸ یا ۳۷۲ ق/۹۷۹ یا ۹۸۲م)، از امرای ترک آل بویه (هم) که پس از مرگ معزالدوله یک چند بر دمشق و برخی شهرهای شام فرمان راند.

او نخست در دستگاه معزالدوله بود و به همین سبب معزی لقب گرفت. سپس پیشرفت کرد و پس از سبکتکینِ حاجب، فرمانده ترکان دستگاه معزالدوله، از فرماندهان بزرگ به شمار آمد (ابوعلی مسکویه، ۳۳۴/۲). در ۳۶۳ق/۹۷۴م، چون میان دیلمیان و ترکان در بغداد نزاع

بالا گرفت، سبکتکین همراه با خلیفه الطائع و خلیفهٔ مخلوع، المطیع، برای جنگ با عزالدوله بختیار پسر و جانشین معزالدوله به واسط راند، اما دیری نپایید که سبکتکین و المطیع هر دو در دیر العاقول درگذشتند و ترکان نیز الفتکین را به جانشینی سبکتکین برگزیدند. در حالی که گمان می‌رفت شیرازهٔ کار ترکان از هم گسیخته شده، الفتکین سپاه آراست و راه جنگ با عزالدوله بختیار را پیش گرفت و در حدود واسط، دیلمیان را سخت در هم شکست (همو، ۳۳۵/۲-۳۳۶؛ ابن اثیر، ۶۴۵/۸؛ ابن کثیر، ۲۷۷/۱۱). عزالدوله بختیار، ناگزیر از عضدالدولهٔ دیلمی حکمران فارس یاری خواست. عضدالدوله که در پی فرصتی برای تسخیر عراق بود، ظاهراً برای یاری عزالدوله از فارس رهسپار بغداد شد و شهر را محاصره کرد. سپاه متحد عضدالدوله و عزالدوله، در نبردی شدید که در ۱۴ جمادی‌الاول ۳۶۴ ق/۱۵ اکتبر ۹۷۴م، بین دیاله و مداین روی داد، الفتکین و ترکان را به سختی در هم شکستند (برای تفصیل این نبرد، نک: ابوعلی مسکویه، ۳۳۶/۲-۳۴۰؛ نیز نک: انطاکی، ۱۴۴؛ ابن اثیر، ۶۴۸/۸-۶۴۹). الفتکین با گروهی از ترکان به حمص و از آنجا به سوی دمشق که در قلمرو خلفای فاطمی مصر بود، گریخت. در این زمان احداث (ه‍ م) دمشق امور شهر را در اختیار داشتند و بزرگان دمشق، برای رهایی از دست آنان، الفتکین را به حکومت آن شهر فرا خواندند؛ او نیز در ۲۳ شعبان ۳۶۴ ق/۸ مهٔ ۹۷۵م بر مسند حکومت نشست و ریّان خادم را که از سوی المعز فاطمی امارت دمشق داشت، از آنجا بیرون راند و احداث را نیز سرکوب کرد. او سپس نام المعز فاطمی را از خطبه بینداخت و به نام الطائع عباسی گردانید (همو، ۶۵۶/۸-۶۵۷؛ صفدی، ۱۰۸-۱۰۹).

مقارن این ایام، تزیمسکس[1]، امپراتور بیزانس (در منابع اسلامی: ابن الشمشقیق) که خواهان تسخیر بیت‌المقدس بود، به سبب کشمکشهای میان قرمطیان شام و فاطمیان مصر و نیز دگرگونیهای سیاسی تازه در دمشق به شام تاخت و پس از تصرف بعلبک و حمص، رهسپار دمشق شد. الفتکین به سفارش ابوبکر ابن زیات امیر طرسوس که خود تسلیم شده بود، ۱۰۰ هزار درهم از امپراتور گرفت و شهر را تسلیم کرد، اما امپراتور پس از مدتی تاخت و تاز در شهرهای مختلف شام به قسطنطنیه بازگشت (۳۶۵ ق/۹۷۶م) و الفتکین بار دیگر به استقلال در دمشق به حکومت نشست (ابن قلانسی، ۱۲-۱۴؛ نیز نک: تدمری، ۲۶۴-۲۶۶).

از آن سوی، المعز فاطمی چون نتوانست الفتکین را وادارد تا به نام فاطمیان در دمشق حکم براند، در ۳۶۵ ق به شام لشکر کشید، اما در بین راه درگذشت و الفتکین نیز در مقابل، به توسعهٔ قلمرو خود پرداخت و شهرهای ساحلی شام چون صیدا، عکا و طبریه را درنوردید و کشتار و تاراج بسیار کرد (ابن قلانسی، ۱۲؛ ابن اثیر، ۶۵۷/۸؛ قس: ابن دواداری، ۱۷۵/۶-۱۷۶؛ نیز نک: سالم، ۷۳). در این میان العزیز خلیفهٔ جدید فاطمی، سپاهی به فرماندهی جوهر صقلی به شام فرستاد. جوهر نخست پیشنهاد صلح کرد و چون الفتکین نپذیرفت، در ذیقعدهٔ ۳۶۵/ ژوئیهٔ ۹۷۶ دمشق را محاصره کرد. نبرد با دمشقیان دو ماه طول کشید و طی آن شمار بسیاری از نیروهای دو طرف کشته شدند. سپس الفتکین به سفارش اهالی دمشق، حسن بن احمد قرمطی، صاحب احساء را به یاری فراخواند و جوهر از بیم آنکه مبادا در میان دو دشمن محاصره شود، از دمشق عقب نشست. چون سپاه بزرگ الفتکین و قرمطیان به اطراف رمله رسید، جوهر به عسقلان واپس نشست و به سبب قطع آزوقه و سرمای توان‌فرسای زمستان، اردوی او چنان دچار قحط شد که سپاهیانش مردار می‌خوردند (ابن قلانسی، ۱۵-۱۷؛ ابن اثیر، ۶۵۷/۸-۶۵۸؛ مقریزی، ۲۷۸/۱-۲۷۹). جوهر به ناچار پیشنهاد صلح کرد. حسن ابن احمد قرمطی خواستار ادامهٔ محاصره و جنگ تا نابودی کامل مصریان بود، اما الفتکین پذیرفت و به جوهر اجازه داد به مصر بازگردد (ابن قلانسی، ۱۷-۱۸؛ نیز نک: سرور، ۱۳۷).

اما چنانکه حسن بن احمد قرمطی پیش‌بینی می‌کرد، فاطمیان از پای ننشستند و این بار العزیز خود با سپاه رهسپار شام شد. در نبردی سخت که در محرم ۳۶۸/اوت ۹۷۸ (نک: ابن ظافر، ۳۲؛ قس: ابن اثیر، ۶۶۰/۸، که به خطا محرم ۳۶۷ ضبط شده است) در حوالی رمله بین دو سپاه رخ داد، سپاهیان الفتکین و قرمطیان به رغم دلاوریهای الفتکین گریختند و لشکر فاطمیان تیغ در میان فراریان نهادند و بسیاری از آنان را کشتند. الفتکین به یکی از دوستانش به نام مفرج بن دغفل طائی پناه برد؛ ولی او به طمع دریافت ۱۰۰ هزار دیناری که العزیز بالله برای دستگیری الفتکین وعده داده بود، وی را در شعبان ۳۶۸/آوریل ۹۷۹ دستگیر کرده، به خلیفهٔ فاطمی تحویل داد (همو، ۶۵۹/۸-۶۶۰؛ ابن ظافر، همانجا؛ ذهبی، *سیر...*، ۳۰۷/۱۶-۳۰۸، *تاریخ...*، ۴۰۶-۴۰۷). خلیفه نیز الفتکین را اکرام و محبت بسیار کرد و او را به مصر برد و در قصر خود جای داد. الفتکین مدتی بعد چنان نزد خلیفه تقرب یافته بود که ابن کلس (ه‍ م) وزیر خلیفه او را برای مقام خود خطری به شمار آورد و در ۳۶۸ ق الفتکین را زهر خورانید. خلیفه از مرگ نابهنگام الفتکین چنان اندوهناک شد که ابن کلس را بی‌درنگ از وزارت برکنار کرد و به زندان افکند (ابن قلانسی، ۲۱؛ ابن اثیر، ۶۶۰/۸-۶۶۱؛ ذهبی، *سیر*، ۳۰۸/۱۶، *تاریخ*، همانجا). روایت دیگر حاکی از آن است که الفتکین تا اواخر رجب ۳۷۲/ژانویهٔ ۹۸۳ نزد خلیفهٔ فاطمی می‌زیست و در همین سال درگذشت (ابن خلکان، ۵۴/۴). سال مرگ او را ۳۷۰ و ۳۷۱ ق نیز ضبط کرده‌اند (نک: ذهبی، ابن ظافر، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش، آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ انطاکی، یحیی، «تاریخ»، همراه *تاریخ ابن بطریق*، به کوشش لویس شیخو و دیگران، بیروت، ۱۹۰۹م؛ تدمری، عمر عبدالسلام، *تاریخ طرابلس*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۳۵۱-۳۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران،

1. Tzimisces

بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ مدینة صیدا فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ سرور، محمد جمال الدین، *سیاسة الفاطمیین الخارجیة*، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *امراء دمشق في الاسلام*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۳م.

ابوالفضل خطیبی

اَلْفُ لَیْلَةٍ وَ لَیْله، نک: هزار و یک شب.

اَلْاَلْفَیْن، کِتاب، نک: علامهٔ حلی.

اَلْفیّه، نامی برای منظومه‌های هزار بیتی که به منظور آسان ساختن فراگیری و حفظ اصول و قوانین مربوط به دانشهای گوناگون، به ویژه دستور زبان عربی سروده می‌شد. از آغاز سدهٔ ۴ق/۱۰م گرایشی نو در جهت تألیف کتابهای آموزشی دستور زبان عربی پدیدار شد و دانشمندانی چون ابن سراج (د ۳۱۶ق/۹۲۸م)، زجاجی (د ۳۳۷ق/ ۹۴۸م)، ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق/۹۸۷م) و ابن جنی (د ۳۹۲ق/ ۱۰۰۲م) به تألیف کتابهایی آموزشی پرداختند که در عین جامعیت، مختصر و آراسته به نمونه‌ها و شواهد واضح و آسان بود. به همین سبب آموزش دستور زبان عربی سالها برپایهٔ اینگونه کتابها ــ که به تدریج بر شمار آنها افزوده می‌شد ــ استوار گردید. افزایش این قبیل کتابها و نیز شرحها و تفسیرهای آنها نتوانست چیزی از دشواری آموختن نحو بکاهد. از این‌رو، دستورنویسان عرب پنداشتند که با به نظم کشیدن اصول و قوانین دستور زبان عربی می‌توانند فراگیری و حفظ آنها را آسان‌تر سازند. براساس همین اندیشه، منظومه‌ها و ارجوزه‌هایی تعلیمی سرودند (نک: حجازی، ۹۱-۹۲) که شاید نخستین آنها منظومهٔ قاسم بن علی حریری (د ۵۱۶ق/۱۱۲۲م) با عنوان *ملحة الاعراب* باشد (نک: حاجی خلیفه، ۱۸۱۷/۲؛ زاهد، ۱۸)؛ از میان آنها منظومه‌هایی که مشتمل بر ۱٬۰۰۰ بیت ــ یا کمی بیشتر ــ بود، به الفیه شهرت یافت.

اغلب الفیه‌ها در بحر رجز سروده شده‌اند و به همین سبب ارجوزه نیز نامیده می‌شوند. سرودن منظومه‌ها و ارجوزه‌های آموزشی با علم نحو آغاز نشده، و پس از آن هم در این علم منحصر نمانده است، بلکه در علوم قرآنی، فقه، ریاضیات، تاریخ، نجوم، پزشکی، فلسفه، منطق، بلاغت، و همچنین مدح و ستایش بزرگان نیز این شیوه رواج داشته است. احتمالاً نخستین الفیه‌ها عبارت بوده‌اند از *الالفیة المحبره* در ستایش حضرت علی (ع) اثر احمد بن علویهٔ اصفهانی (د ح ۳۲۰ ق/۹۳۲م) (نک: آقابزرگ، ۲۹۸/۲) و *الفیة (ارجوزة) فی (اصول) الطب* اثر ابن سینا (برای آگاهی از منظومه‌ها و ارجوزه‌های تعلیمی در شاخه‌های گوناگون دانش، نک: همو، ۴۵۰/۱ به بعد، ۱۰۸/۱۷ به بعد، ۵۷/۲۳ به بعد؛ GAL,S,III/964-966, 1152-1154).

ظاهراً نخستین کسی که در دستور زبان عربی الفیه سرود، ابن معطی (هـ م) نحوی مغربی تبار بود که آن را *الدرة الالفیه* نامید. حاجی خلیفه از ۱۰ تن یاد کرده است که به تفسیر *الفیهٔ* ابن معطی پرداخته‌اند (۱۵۵/۱-۱۵۶). سترستن نخستین‌بار این اثر را در ۱۸۹۵م با ترجمه و شرح به زبان سوئدی در لایپزیگ منتشر کرد. *الفیهٔ* ابن معطی آمیخته‌ای از دو بحر رجز و سریع بود. پس از وی ابن مالک (هـ م) منظومهٔ ۲٬۷۹۰ بیتی خود *الکافیة الشافیه* را با الهام از کار ابن معطی، ولی به شکلی گسترده‌تر و جامع‌تر در ۱٬۰۰۰ (یا ۱٬۰۰۲) بیت در بحر رجز تلخیص کرد و آن را *الخلاصه* نامید، اما عنوان *الفیه* غالب آمد. *الفیهٔ* ابن مالک که بارها به چاپ رسیده، در ۷۱ باب تنظیم شده است. ابن مالک در مقدمهٔ *الفیهٔ* خود ابن معطی را ستوده، اما کار خود را برتر از کار او دانسته است (نک: ابن مالک، بیتهای ۵-۶؛ برای آگاهی از تفاوتهای میان اثر این دو، نک: مکرم، ۱۷۸-۱۷۹). اما *الفیهٔ* ابن مالک، اثر ابن معطی را از یادها نبرد، زیرا شرحهایی که شمس‌الدین اربلی (د ۶۳۷ ق/۱۲۳۹م)، محمد شریشی (د ۶۸۵ ق/۱۲۸۶م)، بدرالدین دمشقی (د ۷۱۸ ق/۱۳۱۸م)، عبدالمطلب بن مرتضیٰ جزری (د ۷۳۵ ق/۱۳۳۵م)، عمر ابن وردی (د ۷۴۹ق/ ۱۳۴۸م) و محمد ابن اعمیٰ (د ۷۸۰ ق/۱۳۷۸م) بر آن نوشتند (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۵/۱؛ مکرم، ۵۵)، موجب بقای آن می‌شد.

گرچه ابن مالک در اثر خود مواد کهن دستوری را با شیوه‌ای نوین ارائه نکرده بود، اما هم معاصران وی و هم دانشمندان قرنهای بعد با شگفتی به کار او نگریستند و آن را محور اساسی آموزشهای خود قرار دادند (حجازی، ۹۲) و بدین‌سان، *الفیهٔ* ابن مالک در زمرهٔ معتبرترین کتابهای دستوری شناخته شد؛ اما با همهٔ اهمیت آن، دشواریهایی نیز داشت که سبب شد شرحهای مختصر و طولانی بسیاری بر آن نوشته شود (دربارهٔ این شرحها، نک: GAL, I/360-362؛ حاجی‌خلیفه، ۱۵۱/۱-۱۵۵)؛ سپس حاشیه‌نویسانی چون ابن جماعه (د ۸۱۹ق/ ۱۴۱۶م)، سینکی (د ۹۲۶ ق/۱۵۲۰م)، ابن قاسم صباغ (د ۹۹۲ق/ ۱۵۸۴م)، مدابغی (د ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م)، حفنی (د ۱۱۸۱ق/۱۷۶۸م)، صبان (د ۱۲۰۶ق) و خضری (د ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م) به منظور تکمیل این شرحها بر آنها حاشیه نوشتند و عقیدهٔ خود را دربارهٔ ابیات مبهم بیان داشتند. از سوی دیگر، کسانی چون محمود بن احمد عینی (د ۸۵۵ق/ ۱۴۵۱م) شواهد *الفیه* و شروح آن را شرح و تفسیر کردند و برخی چون خالد بن عبدالله ازهری (د ۹۰۵ق/۱۵۰۰م) به اینهمه اکتفا نکرده، یکایک ابیات *الفیه* را ترکیب کردند. اثر ابن مالک چند بار نیز تلخیص شد (نک: GAL, I/362). هر یک از شارحان *الفیهٔ* ابن مالک در شروح خود شیوه‌های گوناگونی اتخاذ کرده‌اند: برخی چون بدرالدین (د ۶۸۶ق/ ۱۲۸۷م)، ابن عقیل (د ۷۶۹ق/۱۳۶۸م) و مکّودی (د ۸۰۷ق/ ۱۴۰۵م) ابیات آن را به ترتیب ذکر کردند و برخی دیگر، مانند ابن هشام (د ۷۶۲ق/ ۱۳۶۱م) بدون آنکه ابیات را ذکر کنند، به تفسیر آنها پرداختند و گروهی نیز چون اشمونی (د ۹۱۸ق/ ۱۵۱۲م) ابیات را در دل تفسیرهای خود جای دادند و شرحی مزجی بر آن نگاشتند. گروهی چون فرزند خود او، بدرالدین (نک: ضیف، ۳۵۵)، و نیز ابن عقیل برخی دیدگاههای ابن مالک را موردنقد قرار داده، عقاید خود را ابراز داشته‌اند؛ مثلاً ابن عقیل در بسیاری از موارد نظر بصریان و پیشوای آنان، سیبویه را مرجح می‌داند، و دیدگاه ابن مالک را که گرایش کوفی دارد، مردود می‌شمرد

(نک: ۱/۴۴، ۱۰۴). عده‌ای از مفسران *الفیه* هم مانند ابوحیان غرناطی (د ۷۴۵ق/۱۳۴۴م) پا را از دایرۀ نقد فراتر نهاده، از شأن *الفیه* کاسته، ضوابط و قواعد آن را خارج از جادۀ صواب و استواری دانسته‌اند (نک: مقری، ۲/۲۳۱؛ مکرم، ۱۷۴؛ ضیف، ۳۵۶).

از میان شروح *الفیۀ* ابن مالک، شرح سیوطی در حوزه‌های علمی ایران در زمرۀ کتابهای درسی است و طلاب علوم دینی پس از خواندن ادبیات مقدماتی، به این کتاب می‌پردازند. چند شرح فارسی نیز بر *الفیۀ* ابن مالک نوشته شده است: شرح محمد علی بن آقابابایی سرکانی، شرح سلطان محمد بن علی کاشانی، شرح عبدالله بن شاه منصور قزوینی طوسی، شرح ضیاءالدین حسین، شرح محمدصادق بروجردی (نک: آستان قدس، ۳۲۴) و شرح حسن بن علی رضا حسینی (نک: مرعشی، ۳/۱۱۳). در ۱۳۳۰ش نیز شرحی بسیار کوتاه و مورداستفادۀ دانشجویان توسط احمد بهمنیار در کرمان به چاپ رسید. در ۱۳۷۶ش نیز توسط غلامرضا دبیران ابیات *الفیه* با عنوان *هزاره در نحو*، به فارسی منظوم برگردانده، و در تهران منتشر شد. از میان شروح خاورشناسان، شرح سیلوستردوساسی و گگویه با اهمیت است.

نوشتن الفیه در زمینۀ دستور زبان عربی با *الفیۀ* ابن مالک به پایان نرسید؛ بلکه گروهی به تقلید از وی و ابن معطی به سرودن الفیه پرداختند و هر یک کار خود را از دیگری برتر دانستند (نک: خضری، ۱۲)؛ برخی از آنان عبارتند از:

۱. شعبان بن محمد قرشی آثاری (د ۸۲۸ق/۱۴۲۵م)، که الفیۀ خود را *کفایة الغلام فی اعراب الکلام* نامید. این کتاب در ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م در بیروت به چاپ رسید. آثاری برخلاف ابن مالک در الفیۀ خود شدیداً به مکتب بصری گرایش دارد و در برخی آراء با ابن مالک به مخالفت برخاسته است (نک: زاهد، ۲۱، ۲۲).

۲. جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱ق/۱۵۰۵م). سیوطی الفیۀ خود را *الفریده* خواند (نک: نقشبندی، ۷۸؛ ظاهریه، ۵۶۶-۵۶۷).

۳. اجهوری مالکی (د ۹۶۱ق/۱۵۵۴م) (نک: خضری، همانجا).

۴. محمد بن احمد خواجگی شیرازی (نک: آستان قدس، ۶۵).

۵. موسیٰ ولد ابن محمود، که الفیۀ او با عنوان *الفیۀ موسیٰ* (*نحو موسیٰ*) مشهور است (ملی تبریز، ۱/۹۴).

۶. ابراهیم بن احمد انباری، که نسخۀ خطی اثر وی در کتابخانۀ اسکوریال در مجموعۀ شمارۀ ۱۷۵۸ موجود است (نک: GAL,S,II/920).

۷. مختار بن بونۀ مغربی شنقیطی (د ح ۱۲۳۰ق/۱۸۱۵م). *الفیۀ* ابن بونه با *الفیۀ* ابن مالک درآمیخته است. این اثر در ۱۳۲۷ق در قاهره چاپ شد (نک: *فهرس*...، ۱۰/۱۲۳؛ فضلی، ۴۴).

معروف‌ترین الفیه‌هایی که در علوم دیگر در دست است، اینهاست:

۱. *الفیة فی اصول الطب*، یا *الارجوزة فی الطب*، اثر ابن سینا (د ۴۲۸ق/۱۰۳۷م) (لکهنو، ۱۲۶۱ق؛ کلکته، ۱۸۲۹م).

۲. *الفیة* (*ارجوزة*) *فی الفراسة المذهبة فی الشیات و الحلیٰ*، اثر ابن مناصف ازدی (د ۶۲۰ق/۱۲۲۳م). نسخۀ خطی این اثر در کتابخانۀ برلین موجود است (نک: *آلوارت*، شم 5370).

۳. *الالفیة فی الالغاز الخفیة*، ابوبکر محمد بن ابراهیم اربیلی (د ۶۷۹ق/۱۲۸۰م) (حاجی خلیفه، ۱/۱۵۷).

۴. *الفیة الوردیة*، یا *منظومة فی تعبیر الرؤیا* (قاهره، ۱۳۲۶ق)، اثر ابن وردی (د ۷۴۹ق/۱۳۴۸م) (GAL, S, II/175).

۵. *الفیۀ* شهید اول محمد بن مکی عاملی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م) که برخلاف دیگر الفیه‌ها به نثر، و مشتمل بر هزار مسأله در نمازهای واجب است. این اثر نخستین‌بار در ۱۲۷۱ق در تهران منتشر شد. *الفیۀ* شهید اول توسط حسن بن راشد حلی در ۶۵۳ بیت به نظم درآمد (نک: مرعشی، ۱/۸۰؛ برای شروح، نک: آقابزرگ، ۲/۲۹۶-۲۹۷).

۶. *الالفیة فی اصول (مصطلح) الحدیث*، یا *الفیة العراقی*، یا *التبصرة و التذکرة* و یا *المقاصد المهمة*، اثر عبدالرحیم بن حسین بن عبدالرحمان عراقی (د ۸۰۶ق/۱۴۰۳م). این کتاب در ۱۳۰۳ق در لکهنو همراه با شرح با عنوان *فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث*، و نیز در ۱۳۱۰ق در حاشیۀ *التیسیر فی علم التفسیر* اثر عبدالعزیز بن احمد دیرینی به چاپ رسید. سه الفیۀ دیگر از عراقی در منابع ذکر شده است: *الفیة فی السیر*، یا *الدرر السنیة فی السیر الزکیة* و یا *الفیة العراقی فی السیرة النبویة* (نک: GAL, II/78؛ حجی، ۶۶)؛ *الفیة فی غریب القرآن* (GAL، همانجا؛ ششن، ۲/۶۲) و *الفیه در علم رجال* (آستان قدس، همانجا).

۷. *الفیة فی الفرائض*، اثر ابوالولید محمد بن محمد بن شحنۀ حلبی (د ۸۱۵ق/۱۴۱۲م) (نک: وایدا، 256؛ حتی، شم 1646).

۸. *النبذة الالفیة فی الاصول الفقهیة*، اثر شمس‌الدین محمد برماوی (د ۸۳۱ق/۱۴۲۸م) (پرچ، شم 928).

۹. *الفیة الطیبة*، یا *طیبة النشر فی القراءات العشر*، اثر ابن جزری (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) که در ۱۲۸۲ق در قاهره چاپ شده است.

۱۰. *الالفیة فی مصطلحات الحدیث*، اثر سیوطی (د ۹۱۱ق)، این کتاب که از الفیۀ عراقی کامل‌تر است (نک: جابی، ۸)، در ۱۳۲۲ق توسط احمد شاکر در قاهره منتشر شد و پس از آن چندین‌بار به‌چاپ رسید. وی ۳ الفیۀ دیگر نیز دارد با عنوانهای *الفیة التشبیب* (GAL, S, II/182)، *الفیة الدرر فی علم الاثر* (همان، II/188)، و *الفیة فی المعانی و البیان* با عنوان *عقود الجمان* (افشار، ۸۴).

۱۱. *الفیة السیر*، اثر عبدالرئوف مُناوی (د ۱۰۳۱ق/۱۶۲۲م) (نک: GAL, S, II/417).

۱۲. *الفیة التصوف*، اثر محیی‌الدین مصطفی بن کمال‌الدین بکری خلوتی (د ۱۱۶۲ق/۱۷۴۹م). نسخۀ خطی این اثر در کتابخانۀ برلین موجود است (نک: *آلوارت*، شم 3053).

۱۳. *الفیة المعانی و البیان و البدیع*، اثر مولوی ابن عبدالرحمان (د ۱۱۸۱ق/۱۷۶۷م) که بر اساس *تلخیص المفتاح* قزوینی تنظیم شده است (نک: GAL, S, II/398؛ وایدا، همانجا).

۱۴. *الفیة السند*، در علم حدیث اثر زبیدی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م) (نک: GAL,S,II/399).

۱۵. *الفیة الفنون*، در ۲۰ فن اثر محمدصادق بن محمدحسن طهرانی. وی این کتاب را در ۱۲۶۵ق تألیف کرد (چ ۱۲۷۵ق) (همان، II/829).

۱۶. *الفیهٔ* میرزا محمد ممقانی، متخلص به نیر (د ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م) (ملی تبریز، ۱/۹۰-۹۱).

۱۷. *الفیة الطبیة*، اثر میرزا محمد طاهر مشهدی (مشهد، ۱۳۱۷ق).

۱۸. *الالفیه*، اثر یوسف آغا (ششن، ۱/۱۷۱).

۱۹. *الفیهٔ* ابوسعود مصری، در تاریخ زندگی محمدعلی پاشا که به شیوهٔ معلقات سروده شده است (واندیک، ۴۷۹).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن عقیل، عبدالله، *شرح الفیهٔ* ابن مالک، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن مالک، محمد، *الفیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ افشار، ایرج، *کتابهای ایران سال ۱۳۴۲*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جابی، عبدالوهاب، مقدمه بر *الفیة الحدیث* سیوطی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حاجی‌خلیفه، کشف؛ حجازی، محمود فهمی، *علم اللغة العربیة*، قاهره، مکتبة غریب؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة*، کویت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ خضری، محمد، *حاشیة بر الفیهٔ* ابن مالک، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ زاهد، زهیر و ناجی هلال، مقدمه بر *الفیة الآثاری*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا*، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ظاهریه، خطی (نحو)؛ فضلی، عبدالهادی، *فهرست الکتب النحویة المطبوعة*، زرقاء، ۱۹۸۶م؛ *فهرس دارالکتب القطریة ۱۹۶۲-۱۹۸۷*، دوحه، ۱۹۸۸م؛ مرعشی، خطی؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مکرم، عبدالعال سالم، *المدرسة النحویة فی مصر و الشام*، کویت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ملی تبریز، خطی؛ نقشبندی، اسامه ناصر، *مخطوطات الامانة العامة للمکتبة المرکزیة بجامعة السلیمانیة*، سلیمانیه، ۱۹۸۰م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL,S; Hitti, Ph. K. et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, Princeton, 1938; *Pertsch*; Vajda, G., *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953.

بابک فرزانه

الفیه نویسی در فقه و حدیث: شیوهٔ الفیه‌نویسی که می‌توان گفت علمای علم ادب مبدع و مروج آن بودند، از سوی بزرگان و نام‌آوران بیشتر علوم نیز مورد استقبال قرار گرفت و مؤلفان در دانشهای گوناگون اسلامی، همچون حدیث، فقه و اصول و حتیٰ کلام و منطق به الفیه نویسی پرداختند. در این میان بی‌شک آثار پدید آمده در علم حدیث و فقه و اصول از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند.

در سدهٔ ۸ق/۱۴م زین‌الدین عبدالرحیم عراقی اثر ماندگار خود را در علم مصطلحات حدیث با عنوان *الفیة الحدیث* تألیف کرد که در میان آثار حدیثی از جایگاه والایی برخوردار است. مؤلف در این اثر که بارها به چاپ رسیده‌است (نک: عراقی، محمد، ۱/۱۶)، با اصل قرار دادن *مقدمهٔ* ابن صلاح، به بیان مباحثی همچون تقسیم‌بندی انواع حدیث و گونه‌های تحمل حدیث پرداخته است (مثلاً نک: عراقی، عبدالرحیم، *الفیة*...، ۵ به‌بعد، ۲۳ به‌بعد، برای شرح، نک: *التبصرة*...، ۱/۱۲ به بعد، ۲/۲۳ به بعد). عراقی سپس شرحی بر اثر خود نگاشت، با عنوان *التبصرة و التذکرة* یا *فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث* که تا مدتها تدریس و روایت می‌شده است؛ چنانکه بلوی (ص ۱۰۷، حاشیهٔ ۴) در سدهٔ ۱۰ق و رودانی (ص ۱۲۰) در سدهٔ ۱۱ق هنگام سخن از آموخته‌های خود، از *الفیة الحدیثِ* عراقی و شرح وی بر آن یاد کرده‌اند. او همچنین کتاب *تقریب الارشاد* نووی در مصطلح الحدیث را به گونهٔ الفیه، تحت عنوان *نظم الدرر فی علم الاثر* به نظم در آورد و سپس شروح مختصر و نیز مطولی بر آن نگاشت (نک: کتانی، ۲۱۵). گفتنی است که زین‌الدین عراقی افزون بر این اثر، در غریب *القرآن* و سیرهٔ نبوی نیز آثاری تحت عناوین *الفیة غریب القرآن* و *الفیة السیرة* نوشته بوده است (بلوی، همانجا؛ رودانی، ۱۲۱).

الفیهٔ حدیثی عراقی از سوی نویسندگان پسین مورد توجه فراوان قرار گرفت و حاشیه‌ها و شروح بسیاری بر آن نوشته شد. محمد امین معروف به امیر پادشاه بخاری در ۹۷۲ق ملخصی از *التبصرة* تهیه نمود و ابن قطلوبغا (د ۸۷۹ق) و بقاعی (د ۸۸۵ق) به ترتیب، بر این شرح حاشیه زدند. از میان شروح متعدد بر *الفیة الحدیث* عراقی می‌توان به شروح قاضی زکریا انصاری، جلال‌الدین سیوطی، اسماعیل بن ابراهیم ابن جماعه و شرح مشهور سخاوی اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۱/۱۵۶-۱۵۷).

از دیگر آثار حدیثی به شیوهٔ الفیه‌نویسی در قالب نظم باید به *الفیة الحدیث* سیوطی در مصطلحات این علم اشاره کرد که در دمشق (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

عالمان امامی نیز در تألیف آثار فقهی و اصولی در قالب الفیه، آثاری دارند. در رأس اینگونه آثار، کتاب *الالفیهٔ* محمد بن مکی شهید اول (د ۷۸۶ق) در فقه عبادات شایستهٔ ذکر است. وی با تقسیم بندی این اثر به یک مقدمه، ۳ فصل و یک خاتمه، هزار مسالهٔ واجب دربارهٔ نمازهای یومیه را گنجانده، و در هر مبحث به ذکر فروع پرداخته است (شهید اول، ۱۷-۱۹، ۳۸؛ نیز حر عاملی، ۱/۱۸۱؛ آقابزرگ، ۲/۲۹۶؛ مدرسی، ۱۴۱). این اثر در میان عالمان امامی دارای جایگاه معتبری بوده است و بسیاری کسان آن را به نظم در آورده، یا ترجمه کرده‌اند؛ همچنین شروح متعددی نیز بر آن نوشته شده است. در میان ترجمه‌های این مجموعهٔ فقهی، آثاری از سدهٔ ۹ق به بعد وجود دارد که برای نمونه باید به ترجمهٔ عزیزالله بن هدایت‌الله حسینی، محمد معصوم بن محمدرضا هاشمی و محمد مهدی بن محمد باقر خوانساری اشاره کرد (نک: همو، ۱۴۱-۱۴۲). جالب توجه است که در کمتر از نیم قرن، *الفیهٔ* شهید چنان رواج و اعتبار یافت که حسن بن راشد حلی (زنده در ۸۲۵ق) آن را تحت عنوان *الجمانة البهیة* به نظم آورد و یک سده بعد نورالدین علی بن عبدالصمد عاملی (زنده در ۹۵۴ق)، منظومهٔ *الدرة الصفیة* را در نظم *الفیة* به مجموعهٔ آثار امامی عرضه کرد (نک: همو، ۱۴۲).

شروح فراوانی بر *الفیهٔ* شهید اول نگاشته شده که آقابزرگ تهرانی (۲/۲۹۶-۲۹۷)، آنها را برشمرده است. در میان این شروح آثاری از دهه‌های نخست سدهٔ ۹ق به بعد دیده می‌شود که از جملهٔ آنها باید به شرح ابراهیم بن منصور بحرانی (تألیف: ۸۰۷ق) و شرح فاضل مقداد (د ۸۲۱ق) اشاره کرد (برای شروحی دیگر، نک: حرعاملی، ۱/۸۶، ۱۲۱، ۲/۲۱، ۱۵۵، ۳۱۰؛ آقابزرگ، ۲/۲۹۷؛ مدرسی، ۱۴۲).

از دیگر الفیه‌های تألیف شده توسط نویسندگان امامی کتاب *الموائد* میرزا محمد تنکابنی که منظومه‌ای در کلیات قواعد فقه است، و همچنین ارجوزه‌ای در عقود و ایقاعات از مامقانی تحت عنوان *الدرر المنضودة* قابل ذکرند (آقابزرگ، ۱۳۷/۸، ۲۱۳/۲۳).

در زمینهٔ اصول فقه نیز برخی از نویسندگان امامی الفیه‌هایی تألیف کرده‌اند که از میان آنها می‌توان به *الدرة البهیة* محمدعلی بن محمد حسن کاشانی، معروف به مولیٰ علی آرانی اشاره کرد که منظومهٔ خود را در ۱۲۴۲ق به اتمام رسانده است. همچنین *الدرة المنتظمة* از ابوالحسن عبدالهادی بن جواد همدانی (اتمام تألیف: ۱۲۹۷ق) یاد کردنی است (همو، ۹۱/۸، ۱۰۸ـ۱۰۹).

در محافل اهل سنت، الفیه نویسی در فقه و اصول در سطح محدودی رونق داشته است؛ در زمینهٔ فقه، به عنوان نمونه‌ای قابل عرضه می‌توان از کتاب *الالفیة فی الفرائض* محب‌الدین ابن شحنه یاد کرد که قصیده‌ای در مباحث ارث است (حاجی خلیفه، ۱۵۷؛ نیز نک: هـ د، ابن شحنه). در علم اصول یکی از قدیم‌ترین الفیه‌ها، از آنِ شمس‌الدین محمد برماوی (د ۸۳۱ق) فقیه شافعی است که آن را تحت عنوان *النبذة الالفیة فی الاصول الفقهیة* عرضه داشته است (حاجی خلیفه، همانجا).

در پایان گفتنی است که منظومه‌هایی کلامی در عقاید امامی به ویژه دربارهٔ نبوت و امامت در قالب الفیه تألیف شده است که از میان آنها *الفرائد الرضویة* و شرح آن در نبوت، و نیز *لئالی الولایة* در امامت، هر دو از محمد بن سلیمان تنکابنی قابل ذکرند (آقابزرگ، ۱۳۵/۱۶، ۲۶۶/۱۸؛ برای الفیه‌ای قدیم در مدح حضرت علی (ع)، نک: همو، ۲۹۸/۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ بلوی، احمد، ثبت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهید اول، محمد، *الالفیة*، قم، ۱۴۰۸ق؛ عراقی، عبدالرحیم، *الفیة الحدیث*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *التبصرة و التذکرة*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ عراقی، محمد، مقدمه بر *التبصرة* (نک: هم، عراقی، عبدالرحیم)؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش.

فرامرز حاج منوچهری

آلقاص میرزا

آلقاص میرزا (۹۲۱- مق ۹۵۶ق/۱۵۱۵-۱۵۴۹م)، ملقب به ابوالغازی، فرزند شاه اسماعیل اول صفوی. وی مقارن با جنگ چالدران در تبریز دیده به جهان گشود (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۵۰/۴؛ دربارهٔ علت نام‌گذاری او، نک: سیوری، 93). نام او را به صورتهای القاسب (خواندمیر، امیر محمود، ۴۰۵؛ افوشته‌ای، ۹۶)، القاس (قزوینی، یحییٰ، ۴۲۲؛ روملو، ۳۲۰)، القاسپ، الکاس و ارکاسس (EI^2, I/406؛ میرجعفری، ۱۴۷، حاشیه) نیز آورده‌اند.

القاص میرزا در دربار برادرش شاه طهماسب پرورش یافت (غفاری، ۲۸۷)؛ ۱۸ ساله بود که مأمور دفع ازبکان از استراباد شد و آنان را مغلوب ساخت (مستوفی، ۶۲)؛ در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م در جنگ با عثمانیان مشارکت داشت که به پیروزی انجامید (حسینی، ۶۳). در ۹۴۵ق شاه طهماسب، القاص میرزا را به همراه امیرانی چند مأمور خواباندن شورش ولایت شیروان کرد و سرانجام حکومت آنجا را به او واگذاشت (قاضی احمد، ۲۷۸/۱ـ۲۸۲). القاص میرزا چندی در آن سامان حکم راند، اما به زودی مدعی سلطنت شد و سر به شورش برداشت و گویا عثمانیان نیز او را بر این کار تحریک می‌کردند (روملو، ۴۰۷؛ سلطانی، ۷۹). چون نصیحت در او سودمند نیفتاد، شاه طهماسب در ۹۵۳ق آهنگ سرکوبی برادر کرد (برای تفصیل مطلب و علت طغیان، نک: میرجعفری، ۱۵۰ـ۱۵۲). القاص میرزا به ناچار خواستار مصالحه شد و تعهد کرد که مال و سپاهی به دربار فرستد و خود در جنگ باگرجیها، سپاه شاه طهماسب را همراهی کند (روملو، ۴۰۷ـ ۴۰۸؛ قاضی احمد، ۳۱۵/۱ـ۳۱۶؛ مستوفی، ۶۹؛ نوایی، ۱۶۵)؛ اما چون نمایندگان شاه از شیروان بیرون رفتند، القاص میرزا سکه و خطبه به نام خود کرد.

طغیان القاص میرزا بر شاه طهماسب که او را از دیگر برادران و فرزندان خود دوست‌تر می‌داشت، گران افتاد (شاه طهماسب، ۴۲ـ۴۳). از این‌رو، به شیروان لشکر کشید و بر القاص پیروز شد. القاص میرزا با برخی از ملازمان خود به دربار عثمانی گریخت و به سلطان سلیمان پناهنده شد و از او برضد برادر یاری طلبید (روملو، ۴۱۰، ۴۱۳ـ۴۱۵؛ هدایت، ۸۲/۸ ـ ۸۸؛ نوایی، ۱۶۵ـ۱۶۶، ۱۷۰ـ۱۷۲). سلطان سلیمان هم از این پیش‌آمد سود جست و از او به خوبی استقبال کرد (قرمانی، ۳۲۱؛ «دائرةالمعارف...[1]»، II/55) و در جمادی‌الثانی ۹۵۵/ ژوئیهٔ ۱۵۴۸ برای به سلطنت نشاندن القاص میرزا، روی به ایران نهاد و شاهزادهٔ صفوی را با ۴۰ هزار سوار روانهٔ مرند کرد. سلطان عثمانی در ۲۰ جمادی‌الثانی به تبریز رسید، اما چون دید برخلاف آنچه القاص میرزا وانموده بود، بسیاری از لشکریان او به سبب خشونت و استبداد وی به اردوی طهماسب پیوستند، عزم بازگشت کرد و پس از ۴ روز با تحمل خسارت بسیار از آنجا بیرون رفت (مستوفی، ۶۹ـ۷۰؛ قرمانی، همانجا؛ منجم باشی، ۹۷؛ قاضی احمد، ۳۲۳/۱ـ۳۳۲).

گفته‌اند یکی دیگر از علل بازگشت سلطان، گرایش مجدد القاص میرزا به تشیع بود که گویا در استانبول آن را رها کرده، و به تسنن گراییده بود (همانجا؛ میرجعفری، ۱۵۶ـ۱۵۷؛ منجم باشی، ۹۷ـ ۹۸؛ اوزتونا، 140). اما القاص میرزا به جنگ ادامه داد و به همدان هجوم برد و همسر برادر خود، بهرام میرزا و اطرافیان وی را به اسارت گرفت. سپس از قم و کاشان عازم فتح اصفهان و شیراز شد، ولی توفیق نیافت و به ناچار از جنوب ایران به بغداد گریخت (غفاری، ۲۹۸ـ۲۹۹؛ روملو، ۴۳۳ـ ۴۳۵؛ اعتمادالسلطنه، ۸۰۷/۲ـ۸۰۸).

از این پس رابطهٔ القاص میرزا با سلطان سلیمان به تیرگی گرایید، به ویژه وقتی سلطان عثمانی ۳ هزار سوار به سرکوبی او فرستاد، القاص

1. *Türkiye...*

میرزا سراسیمه به کردستان گریخت و در آنجا به جنگ با سپاهیان شاه طهماسب پرداخت، اما شکست خورد و در رمضان ۹۵۶/ اکتبر ۱۵۴۹ دستگیر، و در قلعهٔ قهقهه زندانی شد. دیری نپایید که چند تن از نگهبانان به انتقام قتل خویشان خود ــ شاید هم با توافق شاه طهماسب ــ او را به قتل رساندند (نویدی، ۱۰۲؛ EI², همانجا؛ بدلیسی، ۱۲۱). القاص میرزا طبع موزونی داشت و شعر می‌سرود (قزوینی، ابوالحسن، ۲۸؛ صادقی، ۲۳).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افوشته‌ای محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خواندمیر، امیرمحمود، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب *السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سلطانی بهبهانی، سلطانعلی، «شاه طهماسب اول صفوی و القاص میرزا»، جهان نو، تهران، ۱۳۴۱ش، س ۱۷، شم ۳ و ۴؛ شاه طهماسب، تذکره، به کوشش عبدالشکور، برلین، ۱۳۴۳ش؛ صادقی افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قرمانی، احمد، *اخبار الدول و آثار الاول فی التاریخ*، بیروت، عالم الکتب؛ قزوینی، ابوالحسن، *فوائد الصفویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مستوفی، محمدحسن، *زبدة التواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ منجم باشی، احمد، *جامع الدول*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ میرجعفری، حسین، «زندگانی القاص میرزای صفوی»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۱، شم ۵؛ نوایی، عبدالحسین، *شاه طهماسب صفوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:
EI²; Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1988; Savory, R. M., *Studies on the History of Ṣafawid Iran*, London, 1987; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995.

عزت ملاابراهیمی

اَلْکا، نک: اقطاع.

اَللّٰه، خدای یکتا در *قرآن* کریم. پرستش الله و نفی پرستش هر خدایی جز او، از دیرباز به عنوان اساسی‌ترین آموزهٔ دین اسلام مطرح بوده، و به تعبیری اسلام چیزی جز آیین پرستش الله نبوده است. دو شعار اصلی دین اسلام یا شهادتین بر مدار الله قرار دارد: در شهادتِ نخست وجود هر خدایی جز الله انکار می‌شود و در شهادت دوم حضرت‌محمد(ص) به‌عنوان رسول‌خدا (آورندهٔپیام‌الله) بازشناسانده می‌گردد.

الله در میان اعراب پیش از اسلام، کاملاً شناخته شده بوده، و بر همین اساس، سخن *قرآن* کریم با اعراب جاهلی نه در راستای اثبات خدایی الله، که در منزه ساختن آن از پیرایه‌های جاهلی بوده است. بارها این اندیشه که در کنار الله، خدایانی دیگر بوده باشند، نفی شده (مثلاً انعام /۱۹/۶؛ انبیاء /۲۲/۲۱)، و بدین ترتیب، شهادتِ «لا اِلٰهَ اِلاّ اللّٰه» شکل پذیرفته است.

در نگاهی به دیگر ادیان ابراهیمی، *قرآن* الله را به عنوان فرستندهٔ همگی پیامبران و پرستش الله را به عنوان دعوت مشترک ابراهیم، موسیٰ و عیسیٰ (ع) عنوان کرده است. همچنین در *قرآن*، پرستش الله به عنوان «کلمه»ای مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب مطرح گردیده است و اهل کتاب به پایبندی به این اصل مشترک فراخوانده شده‌اند (نک: آل عمران /۶۴/۳). گفتنی است که در ترجمه‌های متأخر از کتب عهدین، «یَهْوه» در عهد عتیق، و «تِئوس[1]» در عهد جدید به «الله» برگردانده شده است. سرانجام، باید به ترجمه‌های عربی از متون باستان ایرانی اشاره کرد که در آنها اهورامزدا به الله ترجمه شده است (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۶، ۳۰، جم).

I. در *قرآن* و فرهنگ اسلامی

الله در *قرآن* کریم: در *قرآن* کریم، نحوهٔ برخورد با خداشناسی، برخوردی متناسب با هدف هدایت در این کتاب الٰهی است؛ از آنجا که هدف در آموزشهای *قرآن*، هدایت تقواپیشگان است (بقره /۲/۲)، آموزش خداشناسی نیز بر این محور استوار گشته، و ارائهٔ دستگاهی فلسفی دربارهٔ خدا و صفات و افعال او منظور نبوده است. در بررسی ساختاری از آموزشهای قرآنی، چنین دریافت می‌شود که شناخت خدا فارغ از رابطهٔ خدا و انسان از مقصود بـه دور بوده، و بـر همین پایه، گفت‌وگوها در این باره از حد اشاراتی فراتر نرفته است. رویکرد *قرآن* به وجود خدا، رویکردی است که گویی خود را از اثبات وجود او فارغ می‌دیده، و سخن را با شناخت او آغاز کرده است؛ بر پایهٔ تعالیم قرآنی، روی آوردن به خدا امری است به مقتضای طبیعت و آفرینش انسان؛ قلب انسان که ابزار شناخت غیر حسی اوست، بر این امر تواناست که خدای را باز شناسد؛ آن کس که با قلبی سلیم روی به الله آورد، او را باز می‌شناسد و آن کس که قلبش بیمار بوده، و به کوردلی مبتلا باشد، از شناخت خدا محروم خواهد بود (نک: بقره /۲/۷، ۱۰؛ شعراء /۸۹/۲۶؛ صافات /۸۴/۳۷). در مطالعـات پسین اسلامی، این طبیعت خـداجـوی انسانی، با الهام از آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم (۳۰) عنوان «فطرت» به خود گرفته است.

سخن از یکتایی خدا مهم‌ترین آموزش در خداشناسی قرآنی است که در آن هرگونه باور شرک آلود، به نقدی تند گرفته شده است. بدون آنکه نیاز به یادآوردن آیه‌ای به خصوص در میان باشد، باید گفت که فرهنگ حاکم بر *قرآن*، فرهنگ یکتاپرستی و نفی هر باوری از خدایان دروغین است. در یکتاپرستی قرآنی، نه تنها خدایی هرکس جز الله انکـار شده است، بلکـه این پنـدار که الله را کسی زاده، یا او کسی را زاده باشد، نفی گشته (نک: اخلاص /۳/۱۱۲)، و حتیٰ شریک گرفتن نزدیک‌ترین کسان به الله، همچون فرزند شمردن عیسیٰ(ع) برای او باطل شمرده شده است (مثلاً نک: مائده /۱۱۶/۵). در همین راستا، در

1. Theos

قرآن کریم بارها بر این امر تصریح گشته که پیامبر اسلام(ص) بشری همچون دیگر انسانها و بنده‌ای از بندگان خداست که از میان آنان برگزیده شده، و وحی الٰهی را دریافت کرده است (نک: کهف /۱۸/ ۱۱۰؛ جم).

جهانِ تعریف شده در قرآن کریم، جهانی الله محور است که خدای آن در آسمان الله و در زمین الله است (زخرف /۴۳/ ۸۴) و همه چیز از کار آفرینش (خلق) و تدبیر امور کائنات (امر)، از اوست (اعراف /۷/ ۵۴؛ جم). در جهان چیزی از امر خداوند تخلف نمی‌پذیرد و حتیٰ مشیت انسان که خود در درونش خویشتن را مختار می‌یابد، جز با مشیت خدا توان انجام دادن کاری را نخواهد داشت (تکویر /۸۱/ ۲۹). در یک سخن، آنچه و آنکه در آسمانها و زمین است، به اختیار یا به جبر فرمان او را گردن نهاده است (نک: آل عمران /۳/ ۸۳).

در زمینهٔ توانایی انسان بر شناخت خداوند، تکیه در آموزش قرآنی بر شناخت از طریق «آیات» یا نشانه‌هاست (نک: *داک*، ۱/ ۷۲۶-۷۲۷)، اما امکانی برای شناخت مستقیم خداوند وجود ندارد. او شبیه به چیزی که انسان بشناسد، نیست (شوریٰ /۴۲/ ۱۱) و از آنچه در وصف او گفته شود، منزه است (انعام /۶/ ۱۰۰؛ جم). چشمان او را در نمی‌یابند و او چشمان را در می‌یابد (انعام /۶/ ۱۰۳). آنچه در *قرآن* به عنوان نامهای خداوند آمده است، همگی به نحوی به وصف رابطهٔ موجود میان خدا و مخلوقات او ــ و به خصوص انسان ــ بازگشت دارد؛ حتیٰ صفاتی چون علم و قدرت که در دوره‌های پسین، بیشتر مورد توجه متکلمان مسلمان قرار گرفته‌اند، با عنایت به سیاق آیات به روشنی در جهت تبیین جایگاه خدا در زندگی انسان عنوان شده‌اند (برای تحلیل نامها و صفات، نک: مبارک، 325 به بعد؛ نیز ﻫ د، اسماء و صفات).

آیه‌ای در *قرآن* کریم حاکی از آنکه «الله نور آسمانها و زمین است...» (نور /۲۴/ ۳۵)، با آنکه در نگاه نخست، دشوار فهم و متشابه به نظر می‌رسد، با نگاهی دیگر از وضوح کافی برخوردار است؛ بدون آنکه جای سخن در چیستی این نور باشد، آیهٔ یاد شده، در تصویری ویژه که از جهان ارائه شده، از خدایی که نور است و نوری که بر کائنات چیرگی دارد، خبر داده است. این معنا با آیات دیگری روشن‌تر می‌گردد که نزدیک شدن انسان به الله را بیرون آمدن از تاریکیها به نور، و دور شدن از الله را بیرون شدن از نور به تاریکیها تصویر کرده است (نک: بقره /۲/ ۲۵۷؛ مائده /۵/ ۱۶).

در یک داوری دین شناسانه، باید گفت اگر یک نظام خداشناسی در بیان رابطهٔ میان انسان و خدا ناتوان باشد، صرف پرداختن به جایگاه خدا در نظام هستی، نیاز انسان به دین را مرتفع نخواهد ساخت. از همین روست که در ادیان گوناگون و از جمله در اسلام، رابطهٔ انسان و خدا اساسی‌ترین بخش از تعالیم خداشناسی را تشکیل داده است. این مهم‌ترین ممیزهٔ خداشناسی دینی نسبت به خداشناسی فلسفی است. اکنون در بازگشت به سخن از *قرآن* کریم، باید گفت که اساس در آموزشهای خداشناسی، آموزشهایی در جهت رابطهٔ انسان با خداست.

از دیدگاه تکوینی، رابطه‌ای ساده میان انسان و خدا برقرار است؛ انسان مخلوق خداست و در طول زندگی خود تحت ربوبیت او قرار دارد؛ خدا از همگان بی‌نیاز است و در برابر، انسان سراسر هستیش با نیازمندی نسبت به خدا معنا می‌یابد (فاطر /۳۵/ ۱۵).

در نگاهی گذرا بر فرهنگ قرآنی، رایج‌ترین نمونهٔ رابطهٔ میان انسان و خدا، رابطهٔ بنده و سرور است که در طول یک و نیم هزارهٔ تاریخ، تأثیر عمیقی بر فرهنگ اسلامی نهاده است. در اینجا باید نخست به دهها آیه اشاره کرد که انسانها را به عنوان بندگان (عباد) خدا معرفی کرده است و سپس دهها آیهٔ دیگر را شاهد آورد که رفتار خواسته شده از انسان در برابر خدا را به عنوان «بندگی» یا عبادت تصویر کرده است. خلاصهٔ تمام این مضامین در سخنی از جانب خدا بازتاب یافته است که «من جن و انس را جز برای بندگی خویش نیافریدم» (ذاریات /۵۱/ ۵۶؛ دربارهٔ رابطهٔ عبودیت در *قرآن*، نک: فاستر، 244 به بعد).

اما گذشته از تکرارها و آمارها، در نگاهی ژرف به آیات قرآنی، طرحی ظریف‌تر در تعریف رابطهٔ خدا با نوع انسان رخ می‌نماید که تنها در اندک آیاتی بازتاب یافته، و کمتر در فرهنگ دیرپای اسلامی طنین انداخته است؛ در این طرح، انسان از تمامی دیگر مخلوقات ــ جنیان و فرشتگان ــ متمایز گشته، به صورت «خلیفةالله» معرفی شده است (بقره /۲/ ۳۰). این مقامی والا برای نوع انسان است که اگر نه همگی افراد انسان، که دست کم برگزیدگانی از میان این نوع، شایستگی گرفتن این لقب را یافته‌اند (نیز نک: ص /۳۸/ ۲۶). این معنا با تعبیری آشکارتر، در آیهٔ ۵۵ سورهٔ نور (۲۴) عنوان شده است: «خداوند ایمان آوردگان و نیکوکرداران را وعده داده است که بر زمین خلیفه خواهند بود» (نیز نک: انعام /۶/ ۱۶۵).

در بازگشت به نصوص قرآنی، سرانجام باید به مهربانی و مهرورزی اشاره کرد که بابی فراتر در رابطهٔ میان افراد انسانی با خدای خالق آنان گشوده است. در سراسر *قرآن* کریم، دو نام رحمان و رحیم از تکرار یافته‌ترین نامهای خدا هستند که بر مهربانی خداوند نسبت به بندگان دلالت دارند. با وجود آنکه در آیات قرآنی، گاه تعبیرهایی چون «اشد العذاب» نیز آمده است (بقره /۲/ ۸۵)، اما به گونه‌ای معنادار، آیات رحمت‌آمیز از حیث شمار، آیات رعب انگیز را کاملاً تحت‌الشعاع قرار داده است. نقطهٔ اوج در بیان این رابطه، مهرورزی دوسویه میان انسان و خداست که در آیاتی چند به تصویر کشیده شده است. در این آیات از انسانهایی مؤمن سخن به میان آمده است که خود راه مهرورزی به خدای را می‌جسته‌اند و چون در این راه پای نهاده‌اند، از دوستی و مهرورزی خدا برخوردار گشته‌اند (نک: آل عمران /۳/ ۳۱؛ مائده /۵/ ۵۴؛ دربارهٔ رحمانیت خدا در *قرآن*، نک: رُمیه، 361 به بعد).

در اشاره‌ای به حضور خدا در زندگی انسان، باید گفت که آنچه انسان در سراسر زیست خود می‌جوید، در *قرآن* کریم با عنوان «وجه الله» مطرح گشته است. در پاسخ به این پرسش که «وجه الله» را در کدامین سو باید جست و جو کرد، بیانی از *قرآن* آمده است که «به هر سو

روی آورید، وجه الله در همان سوست» (بقره/۲/۱۱۵).

مبحث جست و جو یا «ابتغاء» وجه الله که در آیاتی متعدد از *قرآن* کریم گشوده شده، از مباحث نظری شناخت خدا و صورت عام و همه گیر خواندنِ خدا فراتر رفته، و با عمل صالح، پیوندی مستحکم یافته است. آنچه از بررسی یکایک آیات وجه الله برمی‌آید، نشان می‌دهد که جستن وجه الله جز از طریق اعمال صالح صورت نمی‌پذیرد و این راه تنها با پایداری بر صبر، خواندن خدای، کوشش بر انفاق و پس نهادنِ بد کرداری با نیک کرداری پیمودنی است (رعد/۱۳/۲۲؛ نیز دربارۀ تأکید بر انفاق، نک: بقره/۲/۲۷۲، جم؛ دربارۀ ابتغاء وجه الله در *قرآن* و حدیث، نک: بالیون، 254 به بعد؛ دربارۀ رابطۀ خدا و انسان در *قرآن*، نک: ایزوتسو[1]، سراسر کتاب).

خداشناسی برپایۀ بازشناسی رابطۀ انسان و خدا از *قرآن* کریم در اندیشه‌های احیای دینی معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفته، و باز سازی نظام اندیشۀ الله محور در تفکر اسلامی به عنوان زمینه‌ای برای اصلاح اجتماعی و فردی مسلمانان دنبال شده است؛ در همین راستا، ابوالکلام آزاد، مصلح هندی در کتابی مستقل با عنوان *خدا در قرآن* (چ ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م) به بررسی مفهوم قرآنی الله و بازشناسی خدا روی آورد. گفتنی است که از آن پس نیز، در میان اصلاح طلبان دینی سرزمینهای گوناگون اسلامی، از جمله ایران، مبحث بازشناسی الله و شناخت رابطۀ اصیل میان انسان و خدا همواره در بوتۀ توجه قرار داشته است (مثلاً نک: خطیب، بهشتی، عرفات[2]، سراسر کتابها).

الله در فرهنگ اسلامی: خداشناسی به عنوان اصلی‌ترین محور تعالیم دینی در فرهنگ اسلامی، مورد توجه قرار گرفته، و مباحث مربوط به آن بسط یافته است. این بسط را به طور عمده می‌توان در دو جهت جست و جو کرد: جهت نخست بسط مباحث در دایرۀ شناخت خداست که تا حدودی در حوزۀ حدیث، و در سطحی وسیع در علوم عقلی جهان اسلام توسعه یافته است و جهت دیگر رابطۀ میان انسان و خداست که بسط آن را از یک سو در حدیث، از سویی دیگر در عرفان، و از دگر سو در ادبیات و فرهنگ ملل مسلمان می‌توان بازجست.

الله در حوزۀ حدیث: بی‌تردید پیامبر اسلام (ص) نسبت به تبیین ابعاد گوناگون خداشناسی اهتمام داشته، و آموزشهایی در تفسیر مفاهیم قرآنی ارائه کرده است؛ اما آنچه در طول تاریخ از این آموزشها در اختیار مسلمانان قرار داشته، احادیثی به نقل از پیامبر اکرم(ص) و دیگر بزرگان دین از ائمه(ع) و صحابه است که از سوی محدثان مسلمان ثبت و ضبط گردیده است و از همین رو، گزیری نیست که گسترش مبحث شناخت خدا، در قالب احادیث جست و جو گردد.

در بررسی خداشناسی در حدیث و روایات تفسیری، باید گفت که مبحث اثبات وجود خدا و نیز اثبات وحدانیت او به عنوان مسائلی حل شده، با گستردگی کمتری مطرح گشته، و بیشتر مباحث مربوط به صفات مورد توجه بوده است. با توجه به وجود دو گرایش در خداشناسی مسلمانان، نخست باور به خدایی فراتر از اندیشۀ بشری، و دیگر باور به خدایی در چارچوب ظاهر اوصاف قرآنی، خداشناسی در متون روایی نیز در دو مسیر متفاوت گسترش یافته است.

گرایندگان به روش نخست، با تکیه بر غیر قابل اندیشه بودن چیستی الله، بر این امر تکیه ورزیده‌اند که صفات یاد شده در *قرآن* برای الله که مشتبه به انسان گونگی هستند، بایستی به معنایی فراتر از ظاهر برگردانده شوند (تأویل) و صورتی عقل پذیر یابند؛ در حالی که گرایندگان به روش دوم، بر این باورند که آیات یاد شده را باید به معنای ظاهری خود حمل کرد و از هر گونه تفسیر نسبت به این آیات اجتناب جست. با صرف نظر از برخی ظرایف و دقایق در شناخت عقاید فرقه‌ها، می‌توان روش نخست را «توحید صفاتی» و روش دوم را «صفاتی گری» محسوب داشت.

در حوزۀ حدیث اهل سنت، از آنجا که زمام این دانش بیشتر در دست صاحب حدیثانی بوده است که خود نماد تفکر دوم و اصلی‌ترین مخالف متکلمانِ گراینده به توحید صفاتی به شمار می‌آمده‌اند، به طور طبیعی می‌توان انتظار داشت که بسط روایات بیشتر در راستای تأیید ظاهر آیات بوده باشد. با وجود آنکه در صفوف اصحاب حدیث، طیفهایی متفاوت در عقیده قابل تمییز بوده‌اند (نک: هـ د، اصحاب حدیث)، اما باید در نظر داشت که غلبۀ تفکر دوم بر محافل اصحاب حدیث، در عمل موجب گشته است که احادیث «مثبِت صفات» در این محافل رواج گیرد و جایگاهی مهم در میان محدثان به دست آورد؛ تا آنجا که حتیٰ محدثان میانه‌رو که حمل این احادیث بر ظاهر آن را جایز نمی‌شمرده‌اند، از نقل این احادیث گزیری نداشته، و تنها در نوشته‌های خود، به افزودن نکته‌هایی توضیحی اکتفا می‌جسته‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ابن خزیمه، سراسر هر دو کتاب).

از جمله گرایندگان به توحید صفاتی در میان محدثان، می‌توان از ابن ثلجی، عالم بغدادی (د ۲۶۶ق/۸۸۰م) یاد کرد که در کتاب خود با عنوان *الرد علی المشبهة*، احادیث صفات را نقل کرده، و به تأویل آنها پرداخته است (نک: *داک*، ۲/۵۵۱). همچنین باید به شاگرد او عبدالوهاب بن ابی حبه اشاره کرد که در کتاب *من قال بالعدل من المحدثین*، سعی داشته است تا میراث محدثان معتقد به تأویل را در کتابی گرد آورد (برای نقل قولها، مثلاً نک: حمصی، ۱/۱۸۶).

در نگاهی به منابع روایی امامیه، باید یادآور شد که مؤلفان امامیه، حتیٰ حدیث گرایان، همواره به توحید صفاتی گرایش داشته، و در این باره، محدثان و متکلمان امامیه همداستان بوده‌اند. به عنوان نمونه، می‌توان به مندرجات کتاب «التوحید» در *کافی* کلینی (۱/۷۲ به بعد) و نیز کتاب *التوحید* ابن بابویه (سراسر کتاب) اشاره کرد که مؤید دیدگاه نخست بوده‌اند. در سخن از مبحث خداشناسی در حدیث امامیه، به خصوص باید به مندرجات *نهج‌البلاغه* (مثلاً خطبه‌های ۱، ۴۹، ۶۳، جم) و نیز *صحیفۀ سجادیه* (به‌خصوص دعای ۱) اشاره‌کرد که دربردارندۀ

1. Izutsu 2. Arafat

مباحثی ظریف و گسترده در باب توحید صفاتیند.

الله در کلام و فلسفهٔ اسلامی: در سخن از دانش کلام اسلامی، دور از انتظار نیست که پیش از هر مبحثی، سخن از خدا و شناخت او به میان آید. متکلمان اسلامی، از اوان شکل گیری دانش کلام، همواره با موضوعاتی پرسش‌انگیز در حوزهٔ خداشناسی مواجه بوده‌اند که کوششهای آنان در جهت پاسخگویی به این پرسشها، بخش مهمی از دانش کلام را پدید آورده است. مبحث اثبات وجود خدا، یا به تعبیر متکلمان اثبات صانع، از جمله مباحثی است که در حوزهٔ کلام اهمیتی بیش از دیگر حوزه‌های معارف اسلامی یافته، و همواره بخشی از توجه عالمان کلام را به خود معطوف داشته است.

گروهی که در سدهٔ ۲ق/۸م گاه از آنان با عنوان دهریان یاد شده، و گاه عناوینی عام یا غیر دقیق چون ملحد و زندیق بر ایشان نهاده شده است، به عنوان گروهی منکر وجود خدا شهرت یافته بودند؛ تصویر گروهی با این عقیده، حتیٰ اگر از نظر تاریخی جای نقد داشته باشد، می‌توانست زمینهٔ کافی را برای گسترش مبحث اثبات خدا در کلام اسلامی فراهم آورد. بدین گونه است که شاهد پدید آمدن آثاری با چنین زمینه‌ای در سدهٔ ۲ق هستیم که عموماً عناوینی چون *الرد علی الدهریه* یا *الرد علی الملحدین* را برخود دارد (نک‍: ابن ندیم، ۲۰۴ به بعد). در منابع امامیه، روایاتی دربردارندهٔ مناظرات امام صادق(ع) و برخی دیگر از ائمه(ع) با دهریان و منکران خدا نقل شده است (مثلاً نک‍: کلینی، ۷۲/۱- ۸۱؛ نیز طبرسی، ۶۹/۲ به بعد). در دوره‌های پسین، با وجود تفاوتهایی در چگونگی طرح مسائل و بسط سخن، مبحث اثبات صانع همواره یکی از مباحث اساسی در باب توحید از آثار کلامی بوده است (مثلاً نک‍: شیخ طوسی، ۳ به بعد؛ نصیرالدین، ۲۱۷).

مبحث دیگر که در متون کلامی بسط یافته، مبحث اثبات یکتایی خداوند است که در سدهٔ ۲ق، به هنگام تدوین دانش کلام در تقابل میان متکلمان مسلمان و پیروان ادیان دیگر، اهمیت یافته بود. از آن پس مخاطبان ندای توحید، نه مشرکان عرب، که مسیحیان و مانویان بودند. متکلمان مسلمان ضمن به نقد گرفتن ثنویت مانوی و تثلیث مسیحی، به توسعهٔ مبحثی در توحید ذاتی همت گماشتند که سنگ بنای آن در *قرآن* کریم نهاده شده بود (برای آثاری از سدهٔ ۲ق در این باره، نک‍: ابن ندیم، همانجا).

سرانجام باید از مبحث صفات خدا سخن به میان آورد که انگیزهٔ مطرح شدن آن، اشارات گوناگون قرآنی بود؛ اما شیوهٔ ورود به بحث و سامان بخشی بـه صفـات در قالب یک دستگاه کـلامی ـ فلسفی از ویژگیهای بدیع در دانش کلام بود (برای توضیح بیشتر، نک‍: ه‍ د، اسماء و صفات).

در رویکرد به شناخت الله در فلسفهٔ اسلامی، به عنوان یک مبنای کلی، باید گفت که خداشناسی به عنوان بخشی از هستی‌شناسی و پایهٔ اصلی آن مطرح گشته است؛ از همین روست که همواره تعبیر الٰهیات در حوزهٔ فلسفه، از یک سو در معنای اخص خداشناسی، و از سویی دیگر در معنای اعم هستی شناسی به کار رفته است. در مقایسه‌ای میان مکاتب گوناگون فلسفهٔ اسلامی ــ حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه ــ باید گفت که جایگاه الله در نظام هستی و نسبت مخلوقات به او بر مبنای نظریهٔ هستی در همان مکتب استوار بوده است. به عنوان وجهی مشترک میان اندیشه‌های فلسفی، باید به این ویژگی اشاره کرد که همگی الله را به عنوان «واجب الوجود» می‌شناخته، و اساساً مباحث خداشناسی خود را بر محور شناخت واجب الوجود مبتنی ساخته‌اند (برای تفصیل نظریه‌ها، نک‍: ه‍ د، خداشناسی). عقاد در مطالعه‌ای تاریخی و دین شناختی، مفهوم الله در فرهنگ اسلامی پیش و پس از آشنایی با فلسفه را به صورت مقایسه‌ای دنبال کرده است (ص ۱۵۸ به بعد، ۱۷۸ به بعد). همچنین باید به مطالعه‌ای از فیگروا با عنوان «بازتابهای گوناگون اللهِ قرآنی[1]» اشاره کرد که در آن تصویرهای مختلفِ الله در فرهنگ اسلامی را بررسی کرده است.

اسلام به عنوان دینی جهانی، در روندی تاریخی به سرزمینهای گوناگون راه یافته، و نزد ملل گوناگون با فرهنگهای متنوع به عنوان آیین زندگی گزیده شده است. الله به عنوان محور اصلی دیانت اسلام، به گونه‌ای قابل انتظار در میان ملل گوناگون اسلامی راه گشوده، و در فرهنگ و ادبیات آنان رسوخی عمیق یافته است. خواندن الله به نام خدایانی از پیش شناخته در میان ملل مسلمان غیر عرب، زمینه‌ای مهم در شناخت فرهنگ دینی مسلمانان است که باید ارزش فرهنگی آن مورد توجه قرار گیرد. این نامها چون خدا، یزدان و تنگری، حاصل آشنایی فرهنگهای غیر عربی با فرهنگ عربی ـ اسلامی نخستین، و از مهم‌ترین پایه‌های پدیداری فرهنگهای اسلامیِ غیر عربی بوده است. در این میان، به خصوص باید نام «خدا» در فرهنگ ایرانی را مورد توجه قرار داد که در طی قرون متمادی و در پهنه‌ای بس وسیع‌تر از محیط فارسی زبان جایگزینی پذیرفته و عمومیت یافته برای الله بوده است.

جایگزینی نام الله با نامهایی در فرهنگهای دیگر، امروزه در جریان معرفی اسلام در سرزمینهای گوناگون بار دیگر اهمیت یافته، و به خصوص در ترجمه‌های *قرآن* خود نمـوده است. با آنکه گـروهی از محققان بر ترجمه‌ناپذیری الله تأکید ورزیده، و این نام را با همین شکل در شماری از زبانهای زندهٔ دنیا شناسانیده‌اند، اما گروهی دیگر بر این نکته اصرار دارند که معبود ادیان ابراهیمی، خدایی واحد است و از ترجمهٔ نام الله به نامهای معمول در بسیاری از زبانهای دنیا، به لحاظ یگانگی معبود نباید هراسی نشان داد.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ ابن خزیمه، محمد، *التوحید*، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، *الحکمة الخالدة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران،

1. Figueroa, M. R., «Algunas reflexiones sobre el Dios del Corán», *Estudios orientales*, 1972.

۱۳۵۸ش؛ بهشتی، محمد، *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمصی، محمود، *المنقذ من التقلید*، قم، ۱۴۱۲ق؛ خطیب، عبدالکریم، *الله و الانسان*، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ داک؛ شیخ طوسی، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *الصحیفة السجادیة*؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمد باقر موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ عقاد، عباس محمود، *الله*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ نصیرالدین طوسی، «تجرید الاعتقاد»، ضمن *کشف المراد* علامهٔ حلی، قم، مکتبة المصطفوی؛ *نهج البلاغة*؛ نیز:

Arafat al - Ashi, *He is Allah, the God*, Muslim World League, Canada Office, Website; Baljon, J. M. S., «To Seek the Face of God in Koran and Hadith», *Acta Orientalia*, 1953, vol. XXI; Foster, F. H., «The Fear of God in the Koran», *The Muslim World*, 1931, vol. XXI; Izutsu, T., *God and Man in the Koran*, New York, 1980; Jomier, J., «Le Nom divin al - Raḥmān dans le Coran», *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957, vol. II; Moubarac, Y., «Les Noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran...», *Le Muséon*, 1955, vol. LXVIII.

احمد پاکتچی

II. در لغت

إِل: اگر بپذیریم که لفظ إِل مادهٔ اصلی کلمهٔ الله است، ناچار باید دید إِل خود از کجا برخاسته، و چگونه تحول یافته است. این پژوهش از آنجا ضروری می‌نماید که شکلهای گوناگون إِل، اللات و اله قرنها پیش از اسلام معروف بوده‌اند و حتیٰ الله پیش از آنکه با وحی الٰهی بر خداوند متعال اطلاق گردد، چند سده پیش از اسلام، نزد عربها معروف بوده است.

إِل احتمالاً کهن‌ترین نامی است که برای خدا (هرچند نیمه مادی) در زبانهای سامی به کار رفته، همهٔ اقوام سامی، به نحوی آن را بر خدایان یا خدای مقتدر و یکتا اطلاق کرده‌اند («دائرة‌المعارف...[1]»، V/236؛ *جودائیکا*، VII/674).

در میان کنعانیان، غالباً إِل با نام جایها ترکیب شده است: مثل El-Bethel («دائرة‌المعارف»، همانجا). آثار اوگاریتی نشان می‌دهند که در میان خدایان، إِل نقش عمده‌ای داشته، گاه در معنای یک خدا به کار می‌رفته (مثلاً در ترکیب Il-Haddu' = هدّو خدا)، اما گویی بیشتر به معنای خدای خدایان، یا پدر ایشان، سرور آسمانها،... بوده است (کراس، 13؛ آلبرایت، 245 ,231؛ حتّی، 118؛ نیز نک: مسکاتی، ۱۲۷؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا). إِل گاه به صورت ilm' جمع بسته می‌شود و شکل مؤنث آن نیز احتمالاً ilt' (= Elāt' یا Elōt') بوده است (*جودائیکا*، VII/675؛ کراس، 36).

همین کلمه در زبانهای سامی شرقی کهن نیز یافت می‌شود. در کتیبه‌های اکدی، لفظ ilu(m) به کار رفته، و به ilū, ilānu جمع بسته شده است (*جودائیکا*، VII/674). اما در اینکه آن را در معنای نام خاص یا اسم جنس به کار می‌برده‌اند، بحث فراوان شده است (همانجا؛ کراس، 14).

در هر حال، حضور این لفظ در آثار بین‌النهرینی و وجود انبوهی اسم عَلَم که از ترکیب با آن پدید آمده‌اند، برخی را بر آن می‌دارد که در تمدن بین‌النهرین پیش از عصر سارگون، ال را خدای خدایان بپندارند.

در آثار عموری (از سدهٔ ۸ق‌م) نیز ال نقش عمده‌ای داشته است. در این آثار این نام را ila و حتیٰ ilāh' خوانده‌اند، اما این قرائت مسلم نیست (همانجا).

لفظ ال به زبانهای عربی جنوبی نیز راه یافته است (EI², ذیل اله). ریکمانس انبوهی از نامها را آورده که با ال ترکیب شده‌اند، مثلاً Il'azz' یا Karib'il (ص 314). ظهور این لفظ در تقریباً همهٔ زبانهای سامی (شرقی، شمال شرقی، جنوبی) دلالت بر آن دارد که کلمه باید از زبان سامی دیرین، یعنی زبان دورانهای پیش از اختراع خط برخاسته باشد. ریشهٔ کلمه هیچ آشکار نیست، اما برخی خواسته‌اند آن را مأخوذ از ریشهٔ wl' یا yl' بدانند که خود بر مفهوم قدرت دلالت دارد (*جودائیکا*، همانجا؛ قس: «دائرة‌المعارف»، همانجا؛ نیز آذرنوش، ۴۷-۵۲).

در *تورات*، إِل به ندرت نام خاص خداوند است (نک: *جودائیکا*، VII/675) و عموماً در مقابل Elohīm' قرار می‌گیرد. گاه حرف تعریف گرفته، ha-'el می‌گردد و گاه به صورت elīm' (= فرشتگان یا موجودات آسمانی) جمع بسته می‌شود. انبوه عظیمی اسم در *تورات* موجود است که el' جزء اول یا آخر آنها را تشکیل می‌دهد (کراس، 44؛ «دائرة‌المعارف»، همانجا؛ عبدالحکیم، ۷۸ به بعد؛ ناس، ۴۸۷).

طی چندین قرن پیش و پس از میلاد مسیح، کلمهٔ ال را نزد سامیان شمال عربستان که از جهاتی عرب به شمار می‌آیند، می‌توان یافت. در آثار صفایی با انبوهی کلمه ترکیب شده، اسمهای خاصی پدید آورده (مثلاً 'iṭi-'l = عطیة‌الله)، و چند اسم نیز با نوعی ترخیم باقی مانده است؛ مثلاً bd' که باید bd'l' (عبدال) باشد (دوسو، ۹۲-۹۳). نظیر چنین ترکیبهایی را میان همسایگان صفاییها (ثمودی، لحیانی، دیدانی) نیز می‌توان بازیافت (آذرنوش، ۴۸-۵۰).

از این میان، بررسی چند شکل ممکن است ما را به آشنایی عمیق‌تر با لفظ الله که بر پروردگار متعال اطلاق شده است، نزدیک‌تر کند: إِلات (Ilāt') به احتمال قوی ایزد بانویی است که قرینهٔ Ilāh' (مذکر) بوده است (نک: براندن، «تاریخ...[2]»، 91، «کتیبه‌های ثمودی[3]»، 10-11).

این کلمه را شاید بتوان در نخستین دوره‌های خداپرستی یهود نیز بازیافت. نزد ایشان اگر El' پدر ـ خدا به شمار می‌آمده، باید تصور کرد که Elāt' مادر ـ خدا بوده است (آلبرایت، 247؛ کراس، 31). کراس دیون، یکی از دو چهرهٔ خدا بانوی Ašerah را معادل Elāt' پنداشته (ص 28)، همچنین به نام الٰههٔ طبریه در سکه‌های آن شهر، به صورت Ilt' (Elāt') اشاره کرده است (ص 31).

لات به قول ریکمانس شکل متأخرتری از Ilāt' است. با اینهمه، صفاتی که برای این خدا قائل شده‌اند، شخصیت وی را از شخصیت إِلات متمایز می‌سازد (براندن، «تاریخ»، 92). لات که با گرفتن حرف تعریف (ال) نام خاص بتی بزرگ شد، همان است که در *قرآن کریم* (نجم/۵۳/۱۹-۲۰) در کنار عزّیٰ و مناة نشسته است؛ همین اشارت

1. *New Catholic...* 2. *Histoire...* 3. *Les Inscriptions thamoudéennes.*

خود بر شهرت گستردهٔ آن در میان اعراب پیش از اسلام دلالت می‌کند.

اللات بی‌تردید یکی از مشهورترین خدایان عربهای نیمهٔ شمالی عربستان بود. در کتیبه‌های صفایی بی‌شماری که کشف شده، اللات ایزد بانوی برتر است (دوسو، ۱۱۱). در آثار صفایی شکل hlt، halt (h حرف تعریف است) نشانگر نام این خداست (ERE, VI/248؛ قس: علی، ۲۳۲/۶).

نبطیها بیشتر در معابد بُصریٰ و سَگد (در حوران) اللات را که بی‌تردید بزرگ‌ترین خدایشان بود، پرستش می‌کردند. در آثار ایشان ملاحظه می‌شود که دهها نام خاص با کلمهٔ اللات ترکیب شده است (دوسو، ۱۱۵-۱۳۱؛ براندن، همانجا).

الاه (الٰه): کلمهٔ إلاه که در خط کهن عربی بدون مصوت بلند نوشته می‌شد (الٰه) و هنوز هم به همان شکل به کار می‌رود، بی‌گمان عنصر اساسی اِل را در بردارد و قرنها پیش از نزول وحی، در میان اقوام گوناگون عرب، تقریباً در سراسر جزیرةالعرب به کار می‌رفته است. چگونگی اعتقاد به این ایزد سامی روشن نیست و به ویژه نباید آن را با الله که نسبت به آن بسیار متأخرتر است و گویی هیچ‌گاه جز خداوند متعال معنی دیگری نداشته، درآمیخت، هرچند که واژهٔ الله از آن مشتق شده باشد.

إلاه در میان قبایل شمالی عربستان شهرتی تمام داشت و به نظر می‌آید که از قرینهٔ مؤنث خود إلات نیز معتبرتر بود. صفات او را به خصوص در نامهای مرکب می‌توان بازیافت (در این باره، نک: براندن، همان، 90).

در آثار ثمودی نام او ۱۳ بار به تنهایی، و نزدیک به ۶۰ بار در اسمهای مرکب آمده، و در لحیانی و دیدانی، فقط در اسمهای مرکب یافت شده است (براندن، «کتیبه‌های دیدانی[1]»، 54؛ آذرنوش، ۴۸)؛ اما شهرت آن در متون صفایی از همه جا بیشتر است (براندن، «تاریخ»، همانجا).

الاه، اگرچه می‌تواند بر خداوند متعال (الله) نیز اطلاق شود، اما اساساً معنایی عام دارد (EI^2؛ ERE، همانجا؛ قس: ژُمیه، 121).

الٰه را به آلِهه جمع می‌بستند، و نیز هرگاه مراد از آن ایزدی غیر از قرینهٔ مذکر إلات بوده، نزد اعراب جاهلی به صورت الاهه (الٰهه) مؤنث می‌شده است. احتمالاً همین کلمه است که در شعر جاهلی به معنی خورشید (با مفهوم ایزدی) به کار رفته است (نک: ژیماره، 160؛ علی، ۵۶/۶؛ نیز نک: ابن منظور، ذیل اله).

الٰه در معنی اسم عام می‌تواند با Eloah=Eloh و جمع آن Elohīm که به خصوص بر خدایانی غیر از خدای اسرائیل اطلاق می‌شد، برابر باشد (ERE، همانجا؛ قس: EI^2). با اینهمه، بحث در ریشهٔ این کلمه پایان نیافته است و نمی‌توان گفت که کدام یک از شکلهای عبری، آرامی، سریانی،... اصل آنند (نک: جفری، 67-66). آیا مانند مارگلیوث می‌توان پنداشت که الاه در حقیقت یک صیغهٔ جمع باشد، همچنان که شفاه جمع شفه است؟ (نک: ERE، همانجا).

الاه ممکن است حرف تعریف (ال) بپذیرد و همچنان با معنی الله متفاوت بماند. در این صورت ممکن است مراد از الالٰه (الالاه) «آن خدا»، «آن خدای پیش گفته» باشد، یعنی «ال» حرف تعریف عهد ذهنی به شمار آید (EI^2). البته خود پیداست که کلمه را با همین شکل نیز می‌توان ــ در شرایطی ــ در معنی الله به کار برد، به خصوص که بنا به نظر بسیاری، همین شکل است که پس از ادغامی تند و دوگانه، به الله تبدیل شده است.

الله: از نظر لفظی، وجه انتقال إلاه و الإلاه به الله را به شیوه‌ای قاطع نمی‌توان بیان کرد، هرچند که از پذیرش آن هم گزیر نیست. بیان ادغام شدن حرف تعریف در إلاه که مورد قبول برخی از معاصران است (مثلاً نک: EI^2، ذیل الٰه)، یکی از نظریه‌های معروف لغت شناسان عرب است، با اینهمه، شکل آرامی alāhā، مندایی ālāhā، سریانی alha را برخی اصل کلمهٔ الله پنداشته‌اند (نک: همان، ذیل الله؛ جفری، 66).

کلمهٔ الله در هیچ‌یک از نوشته‌های جاهلی عرب ذکر نشده، در عوض در آثار صفایی ۵ بار تکرار شده است، هرچند که قرائت کلمه، آنچنانکه به راستی تلفظ می‌شده، پوشیده است، اما قیاس آن با اللاّت می‌تواند تا حدی راه گشا باشد. کلمه، در این آثار پیوسته با حرف ندا (h) آغاز شده: FHLH (فالله = یالله)؛ و مؤنث آن FHLT و یا FHALT که به شکل عربی نزدیک‌تر است (دوسو، ۱۳۳؛ ERE، همانجا؛ قس: علی، ۲۳/۶-۲۴).

لفظ الله اگر در نوشته‌های اندک عربی در عصر جاهلی ذکر نشده، در عوض بارها و بارها در شعر جاهلی آمده است. از امرؤالقیس گرفته تا عدی بن زید و زهیر و به خصوص امیةبن ابی الصلت همه به نحوی آن را به کار برده‌اند (نک: همو، ۱۰۵/۶-۱۱۲؛ *قاموس*، ابن منظور، ذیل اله با نمونه‌هایی از شعر جاهلی). علاوه بر این، در کشاکشهایی که در آغاز اسلام میان پیامبر(ص) و کفار قریش رخ می‌داد، پیوسته الله که مورد تأیید مشرکان بود، در کنار الرحمان که گویی نزد ایشان ناشناخته بود، قرار می‌گرفت (نک: ژمیه، 369). آیه‌های قرآنی فراوانی نیز بر آشنایی اعراب با الله دلالت دارد، اما موضوعی که پیوسته دانشمندان را سرگردان کرده، این است که از لفظ الله چه فهمیده می‌شده؟ آیا مسیحیان و حنیفیان (مثلاً عدی و امیه) از آن خداوند متعال را اراده می‌کرده‌اند؟ آیا نزد مشرکان نام بتی بزرگ بوده است؟ آیا اسم جنس بوده، و به هر خدایی اطلاق می‌شده است؟ دوسو یادآور می‌شود که الله برخلاف هبل، تندیسی نداشته است، و برای مجسم ساختن آن به حجرالاسود متوسل شده، آن را نماد الله قرار داده‌اند (ص ۱۳۲-۱۳۳).

بنابر برخی آیات قرآنی (مثلاً عنکبوت/۲۹/۶۱-۶۳؛ لقمان/۳۱/۲۴-۲۵؛ زمر/۳۹/۳۸) قریشیان باور داشتند که الله، خالق جهان، و سرور نیروهای مادی جهان و سرور ایشان و پدرانشان بوده است (نک: ژمیه،

1. *Les Inscriptions dédanites.*

همانجا).

با اینهمه، برخی از خاورشناسان در جاهلی بودن این واژه به دیدهٔ تردید می‌نگرند و این تردید به چند شکل جلوه می‌کند: ۱. سراسر شعر جاهلی از جمله اشعار شاملِ لفظ الله ساختگی است؛ ۲. بعد از اسلام آن واژه را همراه با معانی یکتاپرستی به شعرها افزوده‌اند؛ ۳. در شعر جاهلی هر جا نام بتی بود، برداشته، به جای آن الله نهاده‌اند (مثل: عبدالعزّیٰ < عبدالله). ولهاوزن کلمهٔ الله را اسم جنس تلقی کرده، می‌گوید: چون جاهلیان از ذکر نام بتان خود اکراه داشتند، همیشه اسم جنس الله را به جای آن نامها به کار می‌بردند (برای تفصیل، نک: علی، ۱۱۴/۶ به بعد).

ریشه شناسی الله موجب پیدایی نظریه‌های گوناگون در میان دانشمندان مسلمان شده، و در لغت‌نامه‌های بزرگ (مثلاً *لسان العرب*)، تفاسیر (مثلاً نک: ابوالفتوح، ۳۲/۱-۳۳)، یا کتابهای اختصاصی مربوط به *قرآن* (مثلاً نک: راغب، ۸۲-۸۳) مقالات کوچک و بزرگی به آن اختصاص داده شده است. مکدانلد گزارش کوچکی از مجموعه نظرات دانشمندان مسلمان داده (نک: EI², همانجا)، اما ژیماره موضوع را با دقت و وسعت بیشتر بررسی کرده است (ص 121-126). آنچه در اینجا می‌آید، خلاصهٔ پژوهشهای اوست:

دربارهٔ این کلمه، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. لفظ مشتق است، ۲. لفظ جامد است.

دیدگاه اول: این دیدگاه که متعلق به اکثریت، و مبنی بر مشتق بودن کلمهٔ الله است، سخت پراکنده، و شامل نظریه‌ها و شاخه‌های متعدد است که می‌توان آنها را چنین تقسیم‌بندی کرد:

نظریهٔ اول (الله = ال + اِله): در این مورد نیز بحث در دو زمینه گسترش می‌یابد: ۱. چگونه اِله به الله تبدیل شد؟ ۲. اِله خود به چه معنی است و از کجا آمده است؟

۱. خدای متعال را نخست اِله خواندند و سپس ال تعظیم بر آن افزودند: الاِله. سپس کثرت استعمال موجب شد همزه، تخفیف یابد و کلمه به الله تبدیل شود. اما در اینکه چگونه این همزه ساقط شده است و حرکات چگونه جابه‌جا شده‌اند، بحثهای مفصلی در می‌گیرد و عموماً این دگرگونی را با لٰكِنْ + أنَ < لٰكِنَّ قیاس کرده‌اند.

۲. اصل کلمهٔ اِله را که بر وزن فِعال است، فعلی دانسته‌اند که گاه أَلِهَ - يَأْلَهُ و گاه وَلِهَ - يَوْلَهُ فرض شده است. سپس برحسب معانی متعدد این افعال، معنایی نیز برای اِله یافته‌اند: الف - برخی اصل الله را أَلِهَ - يَأْلَهُ الىٰ، به معنی پناه بردن دانسته‌اند. پس مراد از اِله کسی است که بنده به او پناه می‌برد. باب افعال از همین فعل به معنی پناه دادن نیز مورد توجه قرار گرفته، بدین سان اِله در معنی مفعول به کار رفته است، همچون إمام به معنی المؤتم بِه. ب - برخی دیگر فعل اصلی را وَلِهَ - يَوْلَهُ پنداشته‌اند که واو حذف شده، و همزه به جایش نشسته است، اما به هر حال تفاوتی با معنی نخست ندارد. ج - دسته‌ای دیگر، وَلِهَ - يَوْلَهُ را به معنی شیدا شدن، واله شدن، به شدت خواستن و یا به هیجان سخت دچار شدن، دانسته‌اند. بدین‌سان، اِله کسی است که دلها شیفتهٔ او می‌گردد. د - از آنجا که الوَلَه از همان ریشهٔ وَلَهَ به معنی عشق شدید است، می‌توان لفظ الله را به معنی دوستدار بندگان و یا محبوب ایشان تصور کرد. هـ - ممکن است أَلِهَ - يَأْلَهُ به معنی حیران و سرگردان شدن باشد. در این حال اِله کسی است که همگان حیران و سرگردان اویند. و - همین فعل به معنی پرستیدن آمده است. در این صورت اِله در معنی مفعول به کار رفته است و معبود معنی می‌دهد. ز - فعل أَلِهَ - يَأْلَهُ به معنی اقامت گزیدن است. از اینجا، اِله به معنی وجود تغییر ناپذیر و فناناپذیر است.

نظریهٔ دوم (الله = ال + لاه): بنابراین نظریه، لاه اسمی است که از فعل لَوَهَ < لاه مشتق شده است. لاه خود یا به معنی پنهان بودن، یا به معنی بر فراز رفتن و علو یافتن است. پس الله به معنای وجودی است که از چشم بندگان پنهان می‌ماند، یا وجودی است متعالی.

نظریهٔ سوم: الله از هُ (ضمیر سوم شخص غایب) مشتق است؛ بدین‌سان که نخست خداوند متعال را به ضمیر هُ، هُوَ خواندند. سپس لام ملکیت به آن افزوده، گفتند: لَهُ، آنگاه از باب تعظیم حرف تعریف بر آن افزودند: اللَّهُ؛ و سپس فتحهٔ میانی را به مصوت بلند تبدیل کردند: اللّٰهُ (Allāhu). جالب توجه آنکه این نظریهٔ شگفت امروز هم پیروانی دارد (روسان، ۱۶۰).

دیدگاه دوم (یعنی اعتقاد به جامد بودن کلمه): با آنکه این دیدگاه به خلیل و سیبویه و مبرد نیز منسوب است، بسیار محدود باقی مانده است. براساس این نظر، الله نام خاص است و بر هیچ معنای معینی نیز دلالت ندارد (نعت نیست). علت آن است که هرگز نمی‌توان ال را از آغاز واژهٔ الله برگرفت، چنانکه بر سر این کلمه حرف ندا می‌افزاییم، بی‌آنکه ال آن را حذف کنیم (یا الله).

نظر معدود کسانی که لفظ الله را عبری یا سریانی خوانده‌اند (مثلاً ابوزید بلخی)، از مقولهٔ همین دیدگاه دوم است.

مأخذ: آذرنوش، آذرتاش، «نگاهی به تاریخ قوم ثمود»، *مقالات و بررسیها*، تهران، ۱۳۵۱ش، دفتر ۹-۱۲؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ دوسو، رنه، *العرب فی سوریا قبل الاسلام*، ترجمهٔ عبدالحمید دواخلی، قاهره، ۱۹۵۹م؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم؛ روسان، محمود محمد، *القبائل الثمودیة و الصفویة*، ریاض، ۱۹۹۲م؛ عبدالحکیم، شوقی، *موسوعة الفلکلور والاساطیر العربیة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ قاموس؛ *قرآن کریم*؛ مسکاتی، سبتینو، *الحضارات السامیة القدیمة*، ترجمهٔ یعقوب بکر، لندن، ۱۹۵۷م؛ ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957; Branden, A., *Histoire de Thamoud*, Beirut, 1966; id, *Les Inscriptions dédanites*, Beirut, 1962; id, *Les Inscriptions thamoudéennes*, Louvain, 1950; Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Massachusetts, 1973; EI²; ERE; Gimaret, D., *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988; Hitti, Ph. K., *History of Syria*, London, 1957; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Jomier, J., *Le Nom divin Al - Raḥmān dans le Coran*, Damascus, 1957; *Judaica*; *New Catholic Encyclopedia*, New York, 1967; Ryckmans, J., *L'Institution monarchique*, Louvain, 1951.

آذرتاش آذرنوش

اَللّهْ آباد، شهری در استان اوتارپرادش در شمال هند و مرکز اداری ناحیه‌ای به همین نام. این شهر در محل برخورد دو رودخانهٔ گنگ و جُمنا قرار گرفته است (ابوالفضل، *آیین*...، ۷۱/۲).

در منابع اسلامی نام شهر به گونه‌های متفاوت آمده است: پیاگ (بدائونی، ۱۷۶/۲)، درخت پریـاگ (بیرونی، تحقیق...، ۱۵۹)، پریـاگ (*راج ترنگینی*، ۱۳۰)، آله‌باس (معتمدخان، ۲۴۱)، اله آباد (لاهوری، ۳۳۱/۲، ۳۳۲؛ کنبو، ۱۸/۱). در آثار ابوالفضل علامی (۹۵۸-۱۰۸۱ق/ ۱۵۵۱-۱۶۰۲م)، نام شهر به صورت الهاباس و اللّه‌آباد ضبط شده است (*آیین*، ۲/۲، ۴، جم، *اکبرنامه*، ۳۲۸/۳، جم، قس: *آیین*، ۷۱/۲، جم، *اکبرنامه*، ۴۱۴/۳، ۴۱۸، جم)، به درستی دانسته نیست که ضبط نام شهر به دوگونهٔ متفاوت، مربوط به بی‌دقتی کاتبان نسخ خطی متعدد آثار نویسنده است، یا در دورهٔ مؤلف به هر دو صورت متداول بوده است. بوریچ با برداشت از *حدیقة الاقالیم* یاد آوری می‌کند که نام الهاباس در دورهٔ شاه جهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) به اللّه‌آباد تغییر کرد (III/616، حاشیهٔ 1). منابع کهن هندی نام شهر را پرایاگا نوشته‌اند (دی، 160؛ لاو، 118-117). فیچ سیاح اروپایی دورهٔ اکبرشاه، نام شهر را پراگ[1] نوشته است (نک: «سفرها...[2]»، 19).

دربارهٔ معنی و تلفظ اسامی متفاوت شهر اللّه‌آباد آراء گوناگون بیان شده است. به گفتهٔ برخی (مثلاً نک: ابوالفضل، *آیین*، ۷۱/۲، حاشیهٔ ۱) پراگ و پیاگ در زبان هندی به معنی وصل و اتصال آمده است. مانیر ویلیامز (ص 684) پرایاگا را کلمه‌ای سنسکریت می‌داند که به معنی قربانگاه است. این معنی با مراسم خودکشی مذهبی در معبد هندوان (بیرونی، همان، ۴۸۰) همسازی دارد. الهاباس را به معنی جای ماندن خداوند، و اللّه‌آباد را آباد کردهٔ خداوند نوشته‌اند (ابوالفضل، همانجا) که معنی صحیح نام شهر است. بنابر افسانه‌ای پرایاگا نام برهمنی بود که در زمان اکبرشاه داوطلب شد تا برای استحکام دیوار ارگ شهر، خونش در پای دیوار ریخته شود (کانینگم، 329). این افسانه را منابع تاریخی تأیید نمی‌کنند. هیوئن تسیانگ سیاح چینی سدهٔ ۷م، به این شهر سفر کرد و آن را پایتخت کشور پولویه کیا[3] نامید (I/230).

شهر اللّه‌آباد: این شهر مرکز اداری و آموزشی ناحیهٔ اللّه‌آباد است که در ۲۵° و ۲۶َ عرض شمالی و ۸۱° و ۵۵َ طول شرقی و در ۱۱۶ کیلومتری غرب شهر وارانسی[4] (بنارس) قرار گرفته است. آب و هوای شهر اللّه‌آباد در زمستان سرد و خشک، و در بقیهٔ فصول گرم است و میانگین باران سالانهٔ آنجا ۱٬۰۲۰ میلی‌متر است. شهر اللّه‌آباد به سبب قرار گرفتن در مسیر دو رودخانهٔ مقدس گنگ و جمنا، نزد هندوان از اهمیتی مذهبی برخوردار است و هر ۱۲ سال یک بار محل گردهمایی بزرگ هندوان به نام کومبهه ملا[5] است که زائران هندو برای شست و شوی روح و روان به این شهر می‌آیند (بریتانیکا، I/276؛ کلیر...، I/570؛ نهرو، کشف...، ۸۱؛ ندوی، ۶-۷).

در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش، جمعیت شهر اللّه‌آباد ۷۷۲ هزار نفر بوده است؛ بنابر آمار ۱۹۸۱م مسلمانان ۳۰٪ جمعیت شهر اللّه‌آباد را تشکیل می‌دادند. این شهر مرکز مهم ارتباط جاده‌ای و راه آهن در شمال هند است («اطلس...[6]»، 132؛ «دائرة‌المعارف...[7]»، II/503؛ EI²). دانشگاه اللّه‌آباد از کهن‌ترین دانشگاههای هند است که در ۱۸۸۷م تأسیس شده است. بزرگ‌ترین دانشکدهٔ کشاورزی هند در ۸ کیلومتری شهر اللّه‌آباد قرار دارد (هیگ، 348؛ *کلیر*، همانجا). شهر اللّه‌آباد دارای مرکز رادیو و تلویزیون است که بخش وسیعی از منطقه را پوشش می‌دهد («اطلس»، 138).

ناحیهٔ اللّه آباد: این ناحیه بجز بخشی در جنوب شرقی آن مشتمل بر بلندیهای تپه‌ای رشته کوه ویندهیا در دشت گنگ واقع شده، و در جنوب شرقی ایالت اوتارپرادش قرار گرفته است. در ۱۹۸۱م ناحیهٔ اللّه‌آباد ۳٬۷۹۷٬۰۳۳ نفر جمعیت داشت که در ۷٬۲۵۵ کمـ ۲ زندگی می‌کردند. در ۱۹۵۱م مسلمانان ۱۲/۸٪ کل ساکنان ناحیه را تشکیل می‌دادند. ناحیهٔ اللّه‌آباد به سبب هوای مناسب و رودخانه‌های پر آب دائمی دارای تولیدات متنوع کشاورزی از قبیل برنج، گندم، جو، نخود، توتون و دانه‌های روغنی است («اطلس»، 130, 135؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ EI², I/417). این ناحیه فاقد مراکز بزرگ صنعتی است، اما شماری صنایع سبک در آن فعالیت دارد که بیشتر وابسته به تولیدات کشاورزی ناحیه است، مانند: کمپوت سازی، صنایع چوب، دخانیات، نساجی و صنایع غذایی («اطلس»، 136).

پیشینهٔ تاریخی: در مورد قدمت شهر اللّه‌آباد آگاهی دقیق در دست نیست. کهن‌ترین منابع دربارهٔ اللّه‌آباد کتابهای مذهبی هندوان از جمله *رامایانا* (۵۰۰ق‌م) و *مهابهاراتا*ست. احتمالاً این شهر جزو قلمرو آشوکا، امپراتور هند (سدهٔ ۳ ق‌م) بوده، چنانکه کتیبه‌ای از او در این شهر باقی است. آثار کشف شده در بهیتا از حکمرانان اللّه‌آباد در سدهٔ ۲ و ۳م نام می‌برد (دی، 160؛ لاو، 118-117). هیوئن تسیانگ در سدهٔ ۷م به اللّه‌آباد (پرایاگا) سفر کرد و آن را کشوری یافت که محیط آن را ۵ هزار «لی[8]» (حدود ۱٬۳۰۰ کمـ) تخمین زد و پایتخت آن در محل پیوستن دو رود گنگ و جمنا قرار داشت. به گفتهٔ اوشهر نزد هندوان مورد احترام بود و چندین معبد در آن قرار داشت و زائران بسیاری به آنجا مسافرت می‌کردند و کشوری حاصلخیز بود و از درخت زندگی در معبد کنار رودخانه نام می‌برد که نزد هندوان مقدس بود و آنان با پرتاب خود از این درخت خودکشی می‌کردند (I/230-234؛ کانینگم، 327-329).

کهن‌ترین منابع اسلامی دربارهٔ شهر اللّه‌آباد مربوط به نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق/۱۱م است. احتمالاً نخستین آشنایی مسلمانان با این شهر در هنگام جنگهای محمود غزنوی در شمال هند انجام گرفت. بیرونی که در برخی از جنگها همراه محمود بود، نخستین نویسندهٔ اسلامی است که از این

1. Prage 2. *Early Travels*... 3. Po-lo-ye-kia 4. Varanasi 5. Kumbha melā 6. *An Atlas*... 7. *Türkiye*... 8. li

شهر به نام درخت پریاگ یاد می‌کند که در محل برخورد دو رود جمنا و گنگ قرار داشت و زائران برهمن و کشتاریا[1] با پرتاب خود از درخت مورد پرستش در شهر، خودکشی مذهبی می‌کردند و شهر در ۴۸ فرسخی جنوب کنوج[2] قرار داشت (بیرونی، تحقیق، ۱۵۸ـ ۱۵۹، ۴۸۰ـ۴۸۱؛ *القانون*...، ۵۵۳/۲). گردیزی در نیمهٔ اول قرن ۵ ق از مکانی مذهبی در محل برخورد دو رود گنگ و جمنا نام می‌برد که مراسم خودکشی مذهبی هندوان با پرتاب از درخت باتو در آن انجام می‌گرفت (ص ۲۹۸). وی نام این مکان را ذکر نمی‌کند، اما احتمالاً این مکان، به سبب مشابهت مراسم مذهبی و موقعیت مکانی همان الله‌آباد است. ظاهراً نویسندگان این دوره به شهر الله‌آباد مسافرت نکرده‌اند، زیرا بجز بیان خودکشی مذهبی و درخت زندگی هیچ‌گونه ذکری دربارهٔ ساختار و جمعیت شهر به میان نیامده است.

معزالدین غوری در ۵۸۸ـ۶۰۲ق/۱۱۹۲ـ۱۲۰۶م راجپوتهای شمال هند را شکست داد و در ۵۹۰ق شهر الله‌آباد به تصرف او در آمد و از آن تاریخ تا حکومت بریتانیا در هند، الله‌آباد تحت فرمان حکام مسلمان قرار داشت (منهاج، ۳۹۷/۱ـ۴۰۱؛ روشن ضمیر، ۱۱۲ـ۱۳۰؛ *آسیاتیکا*، I/75). در سدهٔ ۸ق/۱۴م بخشی از سرزمینهای شمال هند که الله‌آباد (پرایاگا) جزو آن بود، تحت حکومت سلاطین شرقی قرار داشت که مرکزشان جونپور بود (دوتا، 332-331؛ ابوالفضل، *آیین*، ۷۷/۲ـ ۷۹). کانینگم می‌گوید که در هیچ‌کدام از آثار مسلمانان تا دورهٔ اکبر از این شهر اسم برده نشده، و احتمالاً غیرمسکون و متروک بوده است (ص 329)؛ اما این نظر چندان صحیح نمی‌نماید، زیرا در سدهٔ ۸ق در زمان سلاطین شرقی از زائران هندو در الله‌آباد (پرایاگا) خراج سنگین دریافت می‌شد (دوتا، همانجا). حسین با برداشت از *تذکرة الواقعات*، الله آباد (پرایاگا) را در زمان همایون (۹۳۷ـ۹۶۳ق/۱۵۳۱ـ۱۵۵۶م) محل تشکیل شورای جنگ برای برقراری نظم در شمال هند می‌داند (ص 189).

در دورهٔ مغولان هند، در منابع دورهٔ همایون از پرایاگ (الله‌آباد) نام برده شده است (همانجا). در دورهٔ اکبر، شهر الله‌آباد گسترش و وسعت بسیار یافت و از مراکز مهم حکومتی و نظامی اکبر در شمال هند بود. اکبر در دورهٔ حکومتش تغییرات اساسی در ساختار حکومتی و فرهنگی هند به وجود آورد. او در ۹۸۸ق/۱۵۸۰م سرزمینهای تحت حکومتش را به ۱۲ «صوبه» تقسیم کرد که الله‌آباد یکی از آنها بود. صوبهٔ الله‌آباد از ۱۰ «سرکار» و ۱۷۷ «پرگنه» تشکیل شده بود و شهر الله‌آباد (پرایاگا) به پایتختی صوبه انتخاب شد (ابوالفضل، همان، ۴۸/۲، ۷۱ـ۷۲؛ سینها، 85-83). دلایل مختلف برای انتخاب الله‌آباد به پایتختی صوبه ذکر شده است، از جمله وضع مناسب سوق‌الجیشی، قرار داشتن در مسیر جادهٔ سلطنتی و کنترل دو راه آبی گنگ و جمنا، قرار گرفتن در مرکز صوبه و ارتباط آسان و سریع از طریق رودخانهٔ جمنا با آگره پایتخت اکبر (همانجا). در ۹۹۱ق/۱۵۸۳م اکبر دستور احداث ارگ بزرگ و مستحکم الله‌آباد را صادر کرد که از بزرگ‌ترین پایگاههای نظامی او بود. اکبر برای ارائهٔ بینش اسلامی دستگاه حکومت، نام شهر را به الله‌آباد تغییر داد. طبق نقشه، ارگ از ۴ بخش جداگانه تشکیل می‌شد که بخشهای مختلف برای زندگی پادشاه، زنان حرم، شاهزادگان، سربازان، و وابستگان در نظر گرفته شده بود و کتیبهٔ آشوکا در داخل ارگ قرار داشت (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۴۱۵/۳ـ۴۱۶؛ «سفرها»، 178-177؛ سینها، 85). بدائونی تاریخ احداث ارگ را ۹۸۲ق/۱۵۷۴م نوشته است (۱۷۳/۲، ۱۷۶). الله‌آباد گذشته از اهمیت مذهبی، ارزش نظامی نیز پیدا کرد. در دورهٔ اکبر از هر زائر هندو در الله‌آباد بیش از ۶ روپیه مالیات دریافت می‌شد که درآمد بزرگی برای خزانهٔ حکومت بود (مانوچی، 113).

در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م اکبر فرزندش دانیال را به صوبه داری الله‌آباد انتخاب کرد (ابوالفضل، همان، ۷۲۱/۳). شاهزاده سلیم (جهانگیر) در ۱۰۰۸ـ۱۰۱۴ق/۱۵۹۹ـ ۱۶۰۵م برضد پدر شورش کرد. در ۱۰۰۹ق شهر الله‌آباد را متصرف شد و مرکز حکومت خویش قرار داد. صوبهٔ الله‌آباد تا زمان مرگ اکبر در دست سلیم بود (همان، ۸۲۲/۳). در دورهٔ جهانگیر (حک ۱۰۱۴ـ۱۰۳۷ق/۱۶۰۵ـ ۱۶۲۸م) حادثهٔ مهم در صوبهٔ الله‌آباد شورش شاهزاده خرّم (شاه جهان) بر ضد پدر بود که بخشی از صوبه را تصرف کرد و ارگ الله‌آباد در محاصرهٔ نیروهای او درآمد، اما پس از شکست در جنگ تون دوباره صوبهٔ الله‌آباد تحت ادارهٔ حکومت مرکزی قرار گرفت (معتمد خان، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ پراساد، 351-350). شاه‌جهان (حک ۱۰۳۷ ـ۱۰۶۸ق/۱۶۲۸ـ۱۶۵۸م) تغییرات اساسی در ساختار حکومتی و فرهنگی هند پدید آورد. او با کنار گذاشتن تسامح مذهبی دورهٔ اکبر و جهانگیر، دستور داد تا شماری از معابد هندوان در شهر الله‌آباد را ویران کنند (شارما، 103). در دورهٔ اورنگ زیب (۱۰۶۸ـ ۱۱۱۹ق/۱۶۵۸ـ۱۷۰۷م) صوبهٔ الله‌آباد صحنهٔ شورشهای بسیاری بر ضد حکومت مرکزی بود که سپاهیان حکومت بر همهٔ آنها چیره شدند (سینها، 82-81). پس از مرگ اورنگ زیب و ضعف حکومت مرکزی و قدرت یافتن حاکمان منطقه‌ای، شهر الله‌آباد بین حاکمان اوده و فرخ‌آباد دست به دست می‌شد (*ایرانیکا*، I/889-890).

در ۱۱۷۹ق/۱۷۶۵م شهر الله‌آباد توسط نیروهای بریتانیایی تصرف شد و بنابر قراردادی با شاه عالم دوم به عنوان محل زندگی پادشاه تعیین شد و شاه حقوق مادی بریتانیا را در بنگال به رسمیت شناخت (رضوی، «تاریخ اجتماعی...[3]»، II/61). در ۱۸۰۱م شهر الله‌آباد به صورت رسمی بخشی از سرزمینهای استعماری حکومت بریتانیا در هند شد. در ۱۸۵۷م شهر الله‌آباد یکی از مراکز مهم شورش بر ضد حکومت استعماری بود و مدت کوتاهی آن شهر غیر از ارگ در کنترل نیروهای شورشی بود (قرشی، 209-204؛ مید، 133-132). شهر الله‌آباد از ۱۹۰۱ تا ۱۹۴۹م پایتخت «ایالات متحد[4]» بود و در جنبش استقلال هند یکی از

---

1. Kshatariya 2. Kanoj 3. *A Socio-Intellectual...* 4. United Provinces

مراکز مبارزه بر ضد دولت استعمار بریتانیا، و محل زندگی خانوادۀ نهرو به شمار می‌رفت (*بریتانیکا*، I/276). شهر الله‌آباد یکی از مراکز عمدۀ اختلاف و درگیری مسلمانان و هندوها پس از استقلال در شمال هند است (جمشیدی، ۲۲۰-۲۲۲).

آثار تاریخی: شهر الله‌آباد آثار جالب و دیدنی بسیاری دارد؛ از جمله ارگ الله‌آباد که دارای معماری سبک هندی است و تمام آن از سنگ قرمز ساخته شده است و در دورۀ اکبر ۲۰ هزار نفر با تخصصهای متفاوت در آن کار می‌کردند. این ارگ را یکی از عجایب شرق می‌دانند (مانوچی، 113-112؛ «سفرها»، 177)؛ باغ خسرو که در دورۀ جهانگیر بنا شد و مقبرۀ شاهزاده خسرو و مادر و خواهرش در آن قرار دارد؛ کتیبۀ آشوکا که از آثار قرن ۳ ق‌م است و مشتمل بر گفتار آشوکا دربارۀ امور خیریه است؛ مسجد جامع الله‌آباد؛ و معبد آلوپی (دی، 160؛ اسمیث، 109؛ WNGD, 34؛ نهرو، *نگاهی...*، ۸۰).

مشاهیر: شخصیتهای برجسته‌ای از الله‌آباد برخاسته، یا در آنجا زندگی کرده‌اند، از جمله شیخ محب‌الله الله‌آبادی، صوفی برجستۀ چشتیه، و فغفور لاهیجی حکیم، خوشنویس و شاعر پارسی گوی دورۀ جهانگیر (گلچین، ۱۰۳۳/۲-۱۰۳۴؛ رضوی، «تاریخ تصوف...[۱]»، II/6).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، *اکبرنامه*، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بداونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، کلکته، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ جمشیدی بروجردی، محمدتقی، *علل ریشه‌ای درگیریهای مسلمانان و هندوها*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *راج ترنگینی (تاریخ کشمیر)*، ترجمۀ شاه محمد شاه آبادی، به کوشش صابر آفاقی، راولپندی، ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م؛ روشن ضمیر، مهدی، *تاریخ سیاسی و نظامی دودمان غوری*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کنبو، محمد صالح، *شاه جهان نامه*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گلچین معانی، احمد، *کاروان هند*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ لاهوری، عبدالحمید، *پادشاه نامه*، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ معتمد خان، *اقبال نامۀ جهانگیری*، به کوشش محمد رفیع، الله‌آباد، ۱۹۳۱م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، *معجم الامکنه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نهرو، *جواهر لعل*، *کشف هند*، ترجمۀ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *نگاهی به تاریخ جهان*، ترجمۀ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Asiatica; An Atlas of India, Delhi, 1990; Beveridge, H., notes on *Akbarnama*, Lahore, 1977; *Britannica*, 1986; *Collier's Encyclopedia*, London, 1985; Cunningham, A., *The Ancient Geography of India*, Varanasi, 1963; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi,1984; Dutta,S., «Independent States During the Sultanate of Delhi», *The Delhi Sultanate*, Bombay, 1967, vol. VI; *Early Travels in India 1583-1619*, ed. W. Foster, Lahore, 1978; EI^2; Haig, W., «Akbar, 1556-1573», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. VI; Hiuen Tsiang, *Buddhist Records of the Western World*, tr., S. Beal, Delhi, 1981; Husain, Y., *Indo-Muslim Polity*, Simla, 1971; *Iranica;* Law, B. C., *Historical Geography of Ancient India*, Delhi, 1984; Manucci, N., *Travels through Mughal India, 1653-1708*, tr. W. Irvine, Lahore, 1976; Mead, H., *The Sepoy Revolt*, Delhi, 1986; Monier-Williams,M., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford,1960; Prasad, B., *History of Jahangir*, Allahabad, 1973; Qureshi, I.H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1974; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*,NewDelhi,1983;id,*A Socio-IntellectualHistory ofIsnā'Asharī Shī'is in India*, Canberra, 1986; Sharma, Sri Ram, *The Religious Policy of the Mughal Emperors*, Lahore, 1940; Sinha, S. N., *Subah of Allahabad under the Great Mughals*, New Delhi, 1983; Smith, V. A., *Research Articles*, Lahore, 1977; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; WNGD.

مجید سمیعی

اَللّٰه‌وِردی‌خان (د ۱۴ ربیع‌الآخر ۱۰۲۲ق/۲۴ مۀ ۱۶۱۳م)، حاکم فارس و سردار قدرتمند شاه عباس اول صفوی. وی از ارمنیهای مسیحی گرجستان بود که در نوجوانی به بردگی فروخته شد و پس از آنکه چند بار صاحب وی تغییر کرد، سرانجام در زمرۀ غلامان دربار شاه طهماسب اول درآمد و به اسلام گروید (دلاواله، ۳۳۱)؛ سپس به خدمت حمزه میرزا، پسر بزرگ سلطان محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۵ق/ ۱۵۷۷-۱۵۸۷م) پیوست و پس از قتل حمزه میرزا (۹۹۴ق/ ۱۵۸۶م) به هواداری از شاه عباس اول برخاست (قاضی احمد، ۸۴۱/۲-۸۴۲؛ اسکندربیک، ۴۰۰-۴۰۱). او نخست مقام زرگرباشی (صاحب‌جمعی زرگرخانه) داشت و به زودی یکی از معتمدان شاه به شمار آمد که اجازه داشت آزادانه به دربار رفت و آمد کند (نک: میرزا رفیعا، ۵۵۳-۵۵۴؛ شاردن، V/354-356).

شاه عباس از همان آغاز فرمانروایی، برای مقابله با قدرت روز افزون قزلباشها، سپاهی دائمی متشکل از غلامان گرجی، ارمنی و چرکسی تازه مسلمان تشکیل داد که «غلامان خاصۀ شریفه» نامیده می‌شدند و تنها به شخص شاه وفادار بودند (نک: لاکهارت، 93-92؛ بنانی، 95؛ حسینی، ۳۰۱). هنگامی که شاه عباس با اتکا به این سپاه به قلع و قمع قزلباشان پرداخت، الله‌وردی خان از جملۀ کسانی بود که در قتل مرشد قلی‌خان استاجلو، یکی از رهبران قدرتمند قزلباش در ۹۹۷ق/۱۵۸۹م، شرکت داشتند و به پاس این خدمت، مقام سلطانی یافت و جرفادقان را نیز به اقطاع گرفت (اسکندربیک، ۴۰۱). او مدتی بعد منصب قوللر آغاسی (فرمانده غلامان خاصه) یافت (*تذکرة الملوک*، ۱۲؛ سومر، ۱۸۹-۱۹۰؛ سیوری، 82-81). به گفتۀ حسینی جنابذی، الله‌وردی خان پیش از ۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م، یعنی پس از مرگ یولقلی بیک، اولین قوللر آغاسی به این مقام رسید و لقب خانی گرفت (همانجا)، در حالی که بنابر نوشتۀ افوشته‌ای او در ۹۹۹ق/۱۵۹۱م مقام زرگر باشی داشت (ص ۳۵۴).

الله‌وردی خان چنان به شاه عباس نزدیک بود که به نوشتۀ دلاواله (ص ۳۳۲) شاه او را پدر خطاب می‌کرد. وی بجز مشارکت در قتل مرشدقلی‌خان در بیشتر درگیریهای داخلی و خارجی و به ویژه دسیسه‌های شاه برضد سران قزلباش شرکت داشت و شاه عباس در جنگهای بزرگ بیشتر به سپاه زیر فرمان او متکی بود.

الله وردی خان در ۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م شهر نیشابور را از چنگ ازبکها خارج کرد و در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م به حکومت و امیرالامرایی فارس برگزیده شد (اسکندربیک، ۴۵۳، ۵۱۵؛ قس: منجم، ۱۵۰) که این

---

1. *A History...*

انتساب را می‌توان تغییر اساسی در سیاست شاه عباس برای ادارهٔ ایالات بزرگ به شمار آورد؛ زیرا نخستین بار یک فرمانده غلامان به حکومت ایالتی بزرگ انتخاب می‌شد و مقامی همپایهٔ امیران قزلباش می‌یافت.

اللّه‌وردی خان در سرکوب شورش برخی از امیران محلی نقش بسزایی داشت. در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م شورش طایفهٔ افشار را در کهگیلویه خواباند و سپس غلامانی را برای ادارهٔ این منطقه برگماشت. سال بعد نیز شاه وردی خان، اتابک شورشی لرستان را دستگیر کرد و به قتل رسانید (اسکندربیک، ۵۲۴ ـ ۵۲۵، ۵۳۹ ـ ۵۴۰؛ اروج بیک، ۳۵۱ـ ۳۵۲).

اللّه‌وردی خان در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م در نبرد شاه عباس با ازبکان شرکت کرد و در تصرف هرات نقش مؤثری داشت. در همان سال فرهادخان قرامانلو، سردار برجسته و با نفوذ قزلباش را به فرمان شاه عباس به هلاکت رسانید (اسکندربیک، ۵۶۴ ـ ۵۶۹؛ حسینی، ۳۱۱ـ ۳۱۵؛ منجم، ۱۷۲ـ۱۷۴، ۱۹۶ـ۱۹۹).

آنگاه که برادران شرلی به تجهیز و آموزش سپاه ایران پرداختند، اللّه‌وردی خان از سوی شاه عباس مأموریت یافت با ایشان همکاری کند (بیانی، ۷۱؛ نوایی، ۲۲۶/۳). از دیگر اقدامات الله وردی خان مبارزه با نیروهای پرتغالی در سواحل خلیج فارس و دریای عمان بود، اما او پیش از رویارویی با پرتغالیها، از آنجا که ابراهیم خان، حکمران لار سر به شورش برداشته بود و ساکنان آنجا نیز با پرتغالیها همکاری نزدیک داشتند، بر این مرکز مهم تجاری چیره شد (اسکندربیک، ۶۱۶ـ۶۱۸؛ منجم، ۲۰۹ـ۲۱۴؛ سیلوا ای فیگروا، ۹۵؛ نیز نک: اقبال، *تاریخ...*، ۶۷۸). سپس در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م از یک سو سپاهی از طرف امامقلی خان پسر اللّه‌وردی خان بحرین را از چنگ پرتغالیها بیرون آورد و از سوی دیگر اللّه‌وردی خان خود بندر گمبرون (بندر عباس) پایگاه پرتغالیها را محاصره کرد (اسکندربیک، ۶۱۴ـ۶۱۶، ۹۸۰؛ اقبال، *مطالعاتی...*، ۷۶ـ۷۸؛ بل گریو، 630-628؛ ویلسن، 141-140).

در ۱۰۱۱ق/۱۶۰۲م اللّه‌وردی خان بغداد را محاصره کرد، اما به دستور شاه عباس که در این زمان برای جنگ با عثمانیها در آذربایجان به سر می‌برد، دست از محاصره کشید و به اردوی او پیوست (اسکندربیک، ۶۴۹ـ۶۵۰). او در ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م به امیرالامرایی کل سپاه شاه عباس برگزیده شد و در مأموریتی، به شهر وان سپاه برد و پس از نبردهایی با چغال اوغلی فرمانده نیروهای ترک، او را عقب راند، سپس در جنگی سرنوشت ساز در صوفیان نیروهای عثمانی را به سختی شکست داد (اسکندربیک، ۶۸۳ ـ ۶۸۵، ۶۹۵ ـ۷۰۲؛ منجم، ۲۸۰ـ۲۸۱). الله وردی خان در ۱۰۱۵ق/۱۶۰۶م شهر گنجه را تسخیر کرد و سال بعد نیز در تصرف شماخی همکاری داشت (اسکندربیک، ۷۰۷ـ۷۱۰، ۷۴۶ـ۷۴۹).

الله وردی خان در اصفهان درگذشت، ولی پیکر او را پس از تشییع که شاه عباس و بزرگان حکومتی نیز شرکت داشتند، در مشهد در جوار آستان حضرت رضا(ع) در مقبره‌ای که خود در زمان حیاتش بنا کرده بود، به خاک سپردند (همو، ۸۷۰ ـ۸۷۱؛ اعتمادالسلطنه، ۱۰۴ـ۱۰۸). پس از مرگ او، پسر بزرگش امام قلی‌خان (ﻫ م) به امیرالامرایی فارس، و پسر دیگرش داوود خان به امیرالامرایی قره باغ و ریاست ایل قاجار منصوب شد (فلسفی، ۹۳/۲).

به گزارش سیاحان اروپایی در دورهٔ صفویه اللّه‌وردی خان به ساختن بناهای فراوانی در فارس و اصفهان فرمان داد (سیلوا ای فیگروا، ۸۸، ۱۳۱، ۱۶۷؛ کمپفر، ۱۹۵ـ۱۹۶) که از آن میان پل معروف اللّه‌وردی خان بر زاینده رود در اصفهان و مدرسهٔ خان در شیراز، اینک پا برجای مانده است. او از ملاصدرا فیلسوف برجستهٔ دورهٔ صفوی که در کهک قم در انزوا به سر می‌برد، برای آموزش در مدرسهٔ خان به شیراز دعوت کرد (نصر، پنج ـ شش؛ رومر، 679).

مآخذ: اروج بیک بیات، *دون ژوان ایرانی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، به کوشش محمد پیمان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ افوشته‌ای نطنزی، محمود، *نقاوة الآثار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ بیانی، خانبابا، *تاریخ نظامی ایران*، دورهٔ صفویه، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش مینورسکی، لندن، ۱۹۴۳م؛ حسینی جنابذی، میرزابیک، *روضة الصفویه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه تهران، شم ۱۳۲۸؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سیلوا ای فیگروا، گارثیا، *سفرنامه*، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کمپفر، انگلبرت، *در دربار شاهنشاه ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۰ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرزا رفیعا، «دستور الملوک»، مجلهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۶، شم ۵ و ۶؛ نصر، حسین، «رسالهٔ سه اصل»، *یادنامهٔ ملاصدرا*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نوایی، عبدالحسین، *شاه عباس*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Banani, A., «Reflections on the Social and Economic Structure of Safavid Persia at Its Zenith», *Iranian Studies*, New York, 1978, vol. XI; Belgrave, J. H. D., «The Portugues in the Bahrain Lands, 1512-1602», *Journal of the Central Asian Society*, London, 1935, vol. XXII; Chardin. J., *Voyages en Perse*, Paris, 1811; Lockhart, L., «The Persian Army in the Ṣafavī Period», *Der Islam*, Berlin, 1959, vol. XXXIV; Roemer, H. R., «The Safavid Period», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980; Wilson, A. T., *The Persian Gulf*, London, 1959.

مجید سمیعی

اَللّه وِردی خان، پُل، پلی بر زاینده رود در اصفهان که دو بخش شمالی و جنوبی خیابان مشهور چهار باغ را به هم می‌پیوندد. این پل با ۲۹۵ متر درازا و ۱۳/۵ متر پهنا و ۳۳ چشمه طاق، بزرگ‌ترین پل تاریخی دایر ایران به شمار می‌آید (*گزارش...*، ۱۱؛ قس: پوپ، III/1236). این پل به نامهای «شاه عباسی»، «چهار باغ»، «سی و سه چشمه» و «سی و سه پل» شهرت داشته، و اسکندربیک آن را دارای ۴۰ چشمه دانسته است (ص ۵۴۴؛ رفیعی، ۳۱۸).



پل الله وردی‌خان (سی و سه‌پل)

پل الله وردی‌خان به صورت دو طبقه، عمدتاً از آجر بر روی شالودهٔ سنگی ساخته شده است و یک راه اصلی عریض و چند گذرگاه باریک دارد (پوپ، III/1237). معبر اصلی که از سطح گذرگاههای دیگر قدری بلندتر ساخته شده، کاروان‌رو بوده، و دو گذرگاه سرپوشیدهٔ دیگر در طول پل ویژهٔ گذر عابران پیاده است (همانجا). در طول این گذرگاهها پلکانهای متعددی ایجاد شده است که پیاده‌ها می‌توانند از یک طرف تا سطح آب پایین رفته، از طرفی دیگر تا بام راهروهای سرپوشیده بالا روند، بدون آنکه راه اصلی سواره‌رو را قطع کنند (کمپفر، ۱۸۹). پل الله وردی‌خان نه تنها به صورتی تحسین انگیز شرایط اصلی یک پل را داراست، بلکه به خوبی با مقاصد دیگری نیز سازگار هست. معبر اصلی از میان دو دیوارهٔ بلند عبور می‌کند که کاروانها را هم از گزند تند باد و هم از هیجان عبور از آب و یا مخاطرات ناشی از تردد فشرده حفظ می‌کند (پوپ، III/1235). علاوه بر این، در پایه‌ها، اتاقکهایی برای استراحت و پذیرایی تعبیه شده است (همانجا). در آغاز و پایان پل استحکاماتی شامل ۴ برج و درهای محکم برای قطع عبور و مرور و حفاظت از پل ساخته بودند (هولتسر، 98). برگذاری جشنهای نوروز و آبریزگان و گلریزان در کنار پل، این مکان را به روزگار صفویان به ویژه شاه عباس بزرگ به تفرجگاه مردم اصفهان مبدل ساخته بود (منجم یزدی، ۳۶۰؛ هنرفر، *اصفهان*، ۱۳۹-۱۴۰).

این پل در طرح تبدیل اصفهان به پایتخت جدید و شایسته‌ای برای ایران که به روزگار شاه عباس با دوراندیشی و در مقیاسی عظیم (سیوری، 155-154) و در عین حال با سرعت و نظمی سنجیده به اجرا درآمد (گوبه، ۲۸۹)، نقش کلیدی داشت. پل الله وردی خان که مهم‌ترین فضاهای قدیم و جدید شهر را به یکدیگر متصل می‌ساخت، در عریض ترین و کم‌عمق‌ترین بخش رودخانه در حالی که آب از تمامی دهانه‌های آن عبور می‌کرد، بسته شد (پوپ، III/1236؛ نک: سیلوا ای فیگروا، ۲۲۱). برخی از جهانگردان آن را پرشکوه‌ترین پل جهان در روزگار خود شمرده‌اند (ریچاردز، ۵۶-۵۷؛ کرزن، ۵۶/۲).

بر پایهٔ شواهد تاریخی، سازندهٔ پل، الله‌وردی‌خان سپهسالار قشون ایران در عصر شاه عباس اول صفوی است. در تاریخ بنای پل اختلاف است. به گزارش اسکندر بیک اندیشهٔ طرح و ایجاد چهار باغ و پل چهل چشمه در سال یازدهم جلوس شاه عباس (۱۰۰۶ق) پدید آمد (ص ۵۴۴-۵۴۵). بنابراین، ماده تاریخی که نوشته‌اند علیقلی کمره‌ای به مناسبت پایان ساختمان پل ساخته است و برابر ۱۰۰۵ق (پل اتمام یافت) می‌شود (نخجوانی، ۶۴۹؛ هنرفر، «تاریخ...»، ۴-۵)، نمی‌تواند درست باشد. این ماده تاریخ را می‌باید مربوط به پلی دیگر از بناهای

اللهوردی‌خان دانست. دیگر مورخان عصر شاه عباس نیز تاریخ دقیقی از آغاز و پایان ساختمان این پل نداده‌اند. جابری انصاری در پایان سدهٔ ۱۳ق می‌نویسد: در ۱۰۱۱ق شاه عباس، الله وردی‌خان را مأمور ساختن پل و عمارات دیوانی کرد (ص ۱۹۰، حاشیه)، اما مأخذی برای این نوشته نمی‌دهد. سال پایان ساختمان پل نیز روشن نیست. آنچه معلوم است در ۱۰۱۸ق که جشن نوروز با ایام محرم همزمان بوده است، به فرمان شاه عباس بر سر پل ۷ شبانه روز جشن گرفتند و گل ریزان کردند (فلسفی، ۳۱۸/۲-۳۱۹).

ویژگیهای معماری: انتخاب محل ساختمان پل بر فراخ‌ترین و سست‌ترین بخش زاینده‌رود، نشانهٔ اولویت دادن به اجرای طرح دقیق و محاسبه شدهٔ توسعهٔ اصفهان به روزگار شاه عباس اول است (*گزارش*، ۱۲). شیوهٔ منحرف کردن مسیر آب با ایجاد سد ـ برج گنجعلی خانی و روان ساختن آب از زیر چشمه‌های پل، استوار ساختن پایه‌های پل بر بستر سست با هزینهٔ سنگین و فن آوری دقیق در طراحی از ویژگیهای بنای پل الله وردی‌خان به شمار می‌آید (همانجا).

ساختمان کالبدی پل را دو طبقهٔ نسبتاً سترگ به هم پیوسته و استوار شامل ۳۳ چشمه طاق تشکیل می‌دهد. پایه‌ها به ابعاد ۱۳/۵×۳/۵ متر (عرض پل) به صورت دیوارهایی به فاصلهٔ حداکثر ۵/۵ متر در سراسر ۲۹۵ متر طول پل تکرار می‌شود. در میان هریک از پایه‌ها دهانه‌ای به پهنای ۳ متر باز شده است (همان، ۹؛ قس: پوپ، همانجا) و هر پایه را در سمت بالای رودخانه (غرب) موج شکافی پشتیبانی می‌کند. بر هریک از دهانه‌های بزرگ زیرین، دو دهانهٔ کوچک در بالا قرار دارد. پیاده‌روهای سرپوشیدهٔ بالا (با احتمال اینکه در مرحلهٔ بعدی ساخته شده) جز از طرف نماهای پل از نظر ساختمانی با طبقهٔ زیر آن پیوستگی لازم را ندارد. پی این قسمت از بنا غالباً بر روی لایه‌ای از نخالهٔ گچ و شن‌رستی پر کنندهٔ پشت طاقها قرار دارد. در زیر بعضی از جرزها و داخل آنها کلافهای چوبی وجود دارد که در اثر مرور زمان پوسیده است (*گزارش*، ۱۱، ۱۳، ۱۴). پیاده‌رو فوقانی در قسمت غربی یک متر عریض‌تر می‌شود تا اتاقکهایی به وجود آید و برای گرفتن بار قسمت پیش زده، از نیم طاق آجری و چوب استفاده شده است (همان، ۱۵).

به دلیل انجام نشدن مطالعهٔ علمی در مورد مواد ساختمانی پل تنها می‌توان حدس زد که شالودهٔ پل عبارت است از دیواره‌های سنگ و ساروج که از عمق مناسبی از رودخانه آغاز شده، و تا پاطاقهای طبقهٔ زیرین و هم سطح آب شکافها بالا آمده و تخت می‌شود تا زمینهٔ قرار گیری پایهٔ قوسهای آجری را فراهم سازد. این دیوارهای سنگ و ساروجی احتمالاً در بعضی نواحی از جمله در بستر رودخانه به وسیلهٔ لایه‌ای از سنگ و ساروج به یکدیگر کلاف شده‌اند. بر روی این شالودهٔ سنگی تودهٔ عظیم آجری و ملاط گچی ساختمان پایه‌ها و طاقهای پل را تشکیل می‌دهند که در برابر طغیان آب و بارهای ناشی از رفت و آمد مقاومت می‌کند. در تعبیهٔ پله‌ها و اتاقکها در پایه‌های پل نیز احتیاط لازم به عمل آمده است. کف اتاقکها طراز پای قوسها و هم سطح آب شکافهاست (یادداشت مؤلف).

تغییرات و تعمیرات: پل الله وردی خان به سبب استواری و فن‌آوری دقیق در طراحی و ساخت در تمام طول دولت صفویه نه تنها نیازی به تعمیر نیافت، بلکه تا سدهٔ ۱۳ق/۱۹م نزد خارجیانی که از ایران بازدید کرده‌اند، باشکوه‌ترین پل جهان به شمار آمده است (کرزن، ۵۶/۲). در دورهٔ ناصرالدین شاه قاجار به سال ۱۳۱۰ق نوسازیهایی در چند چشمه از پل انجام گرفت (هنرفر، گنجینه...، ۸۳۱). در سدهٔ اخیر با تشکیل «انجمن آثار ملی» و حمایت و مرمت بناهای تاریخی، اقداماتی بـه وسیلهٔ ادارهٔ باستان‌شناسی بـرای پاک‌سازی اراضی اطراف پل و لایروبی چشمه‌های کور شده و ساختن دیوارهای سنگی در شمال رودخانه به سال ۱۳۳۰ش به عمل آمد (نیکزاد، ۱۸).

اساسی‌ترین تعمیرات پل طی سالهای ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۶ش با هدف استحکام بخشی پل، خارج کردن بار از عناصر ظریف اصلی و پوشش دهانه‌ها و انتقال آن بر روی عناصر مطمئن باربر با ساختاری بتنی مرکب از «پوتر» و «دال» انجام شد (نک: *گزارش*، ۱-۱۸). اقدامات دیگری چون تدوین و اعمال ضوابط حفاظت از پل و بستر حریم آن برای حفظ چهرهٔ طبیعی این اثر، از جمله محدودیت ارتفاع ساختمانهای اطراف آن، ممنوعیت رفت و آمد وسایل موتوری از روی پل به اجرا گذاشته شد. با ریزش پل تاریخی مارنان در فروردین ۱۳۶۶، و هشدار جدی به منظور مراقبت بیشتر از پلهای تاریخی، عملیات حفاظتی چون لایروبی رودخانه و مرمت اساسی پل انجام گرفت (همانجا). پل الله وردی خان به شمارهٔ ۱۱۰ به ثبت تاریخی رسیده است (مشکوتی، ۵۴).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری و همهٔ جهان*، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ریچاردز، فرد، *سفرنامه*، ترجمهٔ مهین‌دخت صبا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ سیلوا ای فیگروا، گارثیا، *سفرنامه*، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کرزن، ج. ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ ع. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *گزارش تعمیرات پل اللهوردی‌خان (سی و سه پل) و پل خواجو*، آرشیو سازمان میراث فرهنگی اصفهان، اصفهان؛ گوبه، هاینس، «شهر اصفهان»، *نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحید نیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نخجوانی، حسین، *مواد التواریخ*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیکزاد امیر حسینی، کریم، *تاریخچهٔ ابنیهٔ تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *اصفهان*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو، «تاریخ بنای پل اللهوردی خان»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۰ش، شم ۱۰۹؛ همو، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Höltzer, E., *Persien vor 113 Jahren*, Tehran, 1977; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980.

حسین پورنادری

آلَم، نک: لذت و الم.

الم (الف ـ لام ـ میم)، نک: حروف مقطعه.

اِلْمالی، مرکز شهرستانی به همین نام از توابع استان انطالیه در

ترکیه. در منابع مختلف، نام آن به صورت آلمالی (IA, IV/238) و اِلمالو (EI² , II/695 ؛ بستانی، ۲۹۲/۴)، به معنی شهر سیب (اولیا چلبی، IX/278 ؛ EI² ، همانجا) نیز آمده، و نامهای پیشین آن کابالی و آیلاس بوده است (YA, II/794 ؛ «دائرة المعارف...[1]»، II/746).

المالی در جنوب غربی آناتولی، ناحیهٔ تِکّه، و در ۳۶° و ۴۵´ عرض شمالی و ۲۹° و ۵۵´ طول شرقی قرار دارد و در جلگه‌ای محصور با کوههای بلند، بر دامنهٔ جنوبی کوهی به همین نام و به ارتفاع ۲٬۵۰۵ متر واقع شده است و ۱٬۱۵۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (EI² ، IA، همانجاها). مساحت آن ۱٬۵۹۴ کمـ۲ است («دائرة المعارف»، همانجا). بر اساس سرشماری ۱۹۸۰م، شهرستان المالی ۳۱ دهکده، و شهر مرکز آن حدود ۱۵ هزار نفر جمعیت داشته است (YA, II/828)؛ ولی برپایهٔ سرشماری ۱۹۹۰م جمعیت شهرستان ۳۵٬۳۲۴ نفر بوده است که ۱۲٬۳۸۴ نفر در مرکز سکنیٰ داشتند که با توجه به آمار ۱۹۸۵م جمعیت مرکز این شهرستان کاستی داشته است («آمار...[2]»، 24).

المالی دارای آب و هوای لطیف و فرح‌بخش مدیترانه‌ای است. در محدودهٔ شهرستان دو دریاچه به نامهای آولان و قره‌گُل وجود دارد («دائرة المعارف»، همانجا). جلگهٔ المالی از شرق به ارتفاعات بیک داغـلاری، از جنوب به الـماداغی، از شمال به کوهوداغـی (به ارتفاع ۲٬۴۰۹ متر) و از غرب به آرَن داغی (به ارتفاع ۲٬۴۰۳ متر) محدود است (IA، نیز EI² ، همانجاها). اطراف المالی را باغهای میوه و درختان مختلف احاطه کرده است (اولیا چلبی، IX/280؛ سامی، ۱۰۲۵/۲؛ بستانی، همانجا).

المالی ناحیهٔ وسیعی است که از طرف شمال به انطالیه و از غرب به آیدین و از جنوب غرب به قاش و از جنوب و شرق به دریای مدیترانه محدود است (سامی، همانجا). این شهر از طریق جادهٔ پررفت و آمد قورقودالی[3] (استانوز سابق) در فاصلهٔ ۱۲۳ کیلومتری انطالیه (مرکز استان) واقع شده است (میدان‌لاروس، IA؛IV/202، همانجا). المالی به سبب اینکه در محل اتصال راههای فینیکه، قاش و فتحیه قرار گرفته، و از طریق جادهٔ آجی پیام به دِنیزلی نیز متصل است، یکی از مراکز مهم اقتصادی و تجاری ناحیهٔ تکّه به شمار می‌رود (همانجاها). شنبرن[4] که در ۱۸۴۱م از المالی دیدن کـرده است، می‌نویسـد: بخشی از جمعیت ۱۰ هزار نفری این شهر را یونانیها (رومیها) و ارمنیها تشکیل می‌دهند (IA، همانجا) و سامی تنها ۳۰۰ نفر از جمعیت ۷ هزار نفری شهر را مسیحی، و بقیه را مسلمان ذکر می‌کند (همانجا).

اقتصاد المالی وابسته به کشاورزی، دامپروری و محصولات جنگلی به خصوص چوب است. علاوه بر آن کشت حبوبات و پرورش درختان میوه رواج دارد. محصول عمدهٔ میوهٔ این نـاحیه سیب، گـلابی، لیمو، پرتقال و زیتون است («دائرة المعارف»، II/749 ؛ IA, IV/238). بخش مهم اراضی المالی کوهستانی با آب فراوان، و جلگه‌های حاصل‌خیز است. عشـایر آن در جنگلهـای اطراف بـه کار چوب‌بـری مشغولند و چوبهای خود را از طریق بندر فینیکه در ۶۰ کیلومتری جنوب المالی به فروش می‌رسانند (سامی، نیز EI² ، IA، همانجاها). چرم سازی در اینجا پیشرفت زیادی کرده، و شهر دارای چند دباغ خانه است. ضمناً در خانه‌ها بافندگی با کارگاههای دستی انجام می‌گیرد («دائرة المعارف»، IA، همانجاها).

پیشینهٔ تاریخی: المالی در بخش جنوبی ناحیهٔ باستانی لیکیا (لیکیه) قرار گرفته است (EI² , II/695 ; YA, II/794). لیکیا که شهرهای المالی، قاش، فینیکه و کوملوجای امروزی را در محدودهٔ خود جای داده است، از قدیم‌ترین مراکز اسکـان جمعیت به شمـار می‌آید. بر اساس مطالعاتی که بر روی سکه‌های یافت شده در آن حوالی انجام گرفته است، دوران لیکیاییها به سده‌های ۵ و ۶ ق م مربوط می‌شود. برخی از باستان‌شناسان و مردم‌شناسان، لیکیاییها را از اقوام آسیایی و نزدیک به قوم اِرتوسک می‌دانند و معتقدند که آنها طی کوچهای اولیهٔ خود در این نواحی اسکان یافته‌اند. با اینهمه، تاکنون آگاهیهای اندکی از دوران کهن سرزمین لیکیا به دست آمده است (YA، همانجا). منطقهٔ المالی در طول تاریخ تحت سلطهٔ حکومتها و تمدنهای مختلفی قرار داشته، ولی دوران حاکمیت آنها به طور دقیق مشخص نشده است («دائرة المعارف»، YA، همانجاها). در زمان ایلدرم بایزید، المالی از دست امیرنشین تکه خارج شد و تحت تسلط عثمانیها قرار گرفت (همانجاها). در سالهای نخستین حکومت عثمانی، المالی مرکز «لوا»ی تکـه شد و محل اقـامت پاشاهای تکـه گردید (اولیـا چلبی، IX/278, 285 ؛ YA ، سامی، همانجاها). پس از آنکه مرکز اداری لوا به انطالیه انتقال یافت، المالی به صورت مرکز «قضا» باقی ماند و در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م همچنان مرکز قضای شهرستان انطالیه تابع ولایت قونیه بود (سامی، نیز، EI² ، IA ، همانجاها) و در حال حاضر از شهرستانهای تابع استان انطالیه است (YA, II/828).

اولیا چلبی که در حوالی سال ۱۰۸۲ق المالی را سیاحت کرده است، از این شهر با ستایش یاد می‌کند و می‌نویسد: خانه‌های المالی بر دامنه‌های کوه و بر روی هم ساخته شده است. جمعاً ۸٬۸۸۸ خانه با سقف چوبی، ۳۲ محله و ۳۰۰ دکان دارد. کوچه‌هایش وسیع و حیاط خانه‌هایش پر از گل و درختان میوه است. آب این شهر فراوان و بسیار گوارا است (IX/279-280).

آثار تاریخی المالی عبارتند از: مسجد جامع عمر پاشا که در ۱۰۱۶ق/۱۶۰۷م بنا شده، و از آثار مهم دوران حکومت عثمانی است (YA, II/865 ؛ اولیا چلبی، EI² ؛ IX/279 ، «دائرة المعارف»، همانجاها). مسجد جامع قدیم آن در حریق ۱۹۴۵م ویران شده، و تنها مناره‌ای از آن باقی مانده است (YA، همانجا). تکیهٔ آبدال موسیٰ را نیز می‌توان جزو آثار تاریخی نام برد («دائرة المعارف»، همانجا).

1. *Yeni Türk...* 2. *Census...* 3. Korkud-Eli 4. Schonborn

در ترکیه ۳ قصبهٔ دیگر نیز به نام المالی وجود دارد.

مآخذ: بستانی؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:
Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI[2]; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; IA; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خسروشاهی

اَلْمَرِیّه، شهر و ایالتی در جنوب شرقی اندلس، در ساحل مدیترانه. جغرافی‌نگاران مسلمان المریه را در کورهٔ البیره و از اقلیم چهارم دانسته‌اند (یاقوت، ۵۱۷/۴؛ ابوالفدا، ۱۷۶؛ قس: ادریسی، ۵۳۷/۲) که میان مرسیه در شرق، و غرناطه و مالقه در غرب موقعیت مهمی داشت (زهری، ۱۰۱؛ ابوالفدا، همانجا). المریه در آغاز به عنوان قلعهٔ نگهبانی، به فرمان عبدالرحمان بن محمد (حک ۳۰۰-۳۵۰ق/ ۹۱۳-۹۶۱م) خلیفهٔ اموی اندلس در ۳۴۳ق/۹۵۴م بنا شد و شهر شدن آن به بجّانه، دیگر شهر ساحلی و نوپای اسلامی ارتباط دارد؛ زیرا به عنوان برج دیده‌بانی برای حراست از شهر بجانه احداث شده بود. پس از چندی المریه لنگرگاه و بارانداز بجانه گردید (ابن حوقل، ۱۱۰/۱؛ ابن دلایی، ۸۶؛ ابن عبدالمنعم، ۵۳۷؛ سالم، ۱۹-۲۰). سپس با توسعهٔ روزافزون المریه، بجانه رو به اضمحلال نهاد و از توابع المریه شد (نک: ابن دلایی، ۸۷؛ ابن سعید، ۱۹۰/۲؛ ابن عبدالمنعم، ۸۰). از دیگر توابع المریه شهرهایی چون برجه، دَلایه (ادریسی، ۵۶۳/۲) بَرشانه، شَنِش، أندَرش (ابوالفدا، همانجا)، تیره (مقری، نفح...، ۱۴۲/۱-۱۴۳)، أدره، بالش و بَلیسانه (EI[2], VI/576) را می‌توان نام برد.

المریه به سرعت رو به پیشرفت نهاد و همچون اشبیلیه، به عنوان پایگاه بزرگ دریایی برای دفاع از سواحل اندلس شهرت یافت. در ۳۱۹ق/۹۳۱م ناوگان المریه متشکل از ۱۲۰ فروند کشتی به فرماندهی محمد بن رُماحِس به سرزمین عِدوه در ساحل مغرب حمله برد (ابن حیان، ۲۸۷/۵، ۳۱۲-۳۱۳). در ۳۲۱ ق/۹۳۳ م پس از بازسازی دارالصناعهٔ المریه، ناوگان مستقر در آنجا تقویت شد و این شهر به صورت پایگاهی مجهز درآمد که عملیات دریایی برضد فرنگان و جزایر شرقی، مانند میورقه، و اهدافی متعلق به فاطمیان از آنجا سازماندهی می‌شد (نک: همو، ۳۲۳/۵-۳۲۴، ۳۶۶-۳۶۹، ۴۵۴؛ ابن دلایی، ۸۱-۸۲؛ یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۱۲/۸-۵۱۳). در ۳۴۳ق/۹۵۴م حسن بن علی کلبی، عامل صقلیه، به دستور معز، خلیفهٔ فاطمی، به المریه حمله برد و کشتیهای آنجا را به آتش کشید و شهر را غارت کرد. الناصر، عبدالرحمان بن محمد خلیفهٔ اموی اندلس نیز متقابلاً حمله‌ای را به سواحل افریقیه ترتیب داد (ادریس، ۵۸۲-۵۸۳؛ قس: ابن اثیر، ۵۱۲/۸-۵۱۳، که ۳۴۴ق آورده است). در ۳۴۳، یا ۳۴۴ق الناصر شهر المریه را بازسازی کرد و بارویی سنگی و استوار پیرامون آن کشید (ابن دلایی، ۸۶؛ ابن عبدالمنعم، ۵۳۷-۵۳۸).

حَکَم المستنصر، جانشین الناصر (حک ۳۵۰-۳۶۶ق) به تقویت پایگاه المریه پرداخت. وی در ۳۵۳ق برای دفع حملهٔ احتمالی فاطمیان، از استحکامات دفاعی شهر بازدید کرد و همچنین برای دیدن دژ قبطه، از توابع المریه، به این شهر رفت (ابن عذاری، ۲۳۶/۲؛ قس: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۷۸/۱-۴۷۹). در آن هنگام شمار کشتیهای ناوگان المریه به ۳۰۰ فروند می‌رسید (همان، ۴۷۹/۱). به دنبال انتشار شایعهٔ تحرک نُرمانها و به خطر افتادن سواحل غربی اندلس، در اوایل رمضان ۳۶۰/ژوئن ۹۷۱ فرمانده نیروی دریایی اندلس با ناوگان المریه به سمت اشبیلیه راند و پس از دفع نرمانها به المریه بازگشت (ابن عذاری، ۲۴۱/۲؛ قس: ابن خطیب، *اعمال*...، ۴۱-۴۲). پس از آن المستنصر به تقویت ناوگان خود پرداخت، چنانکه شمار کشتیهای جنگی و غیر جنگی المریه به ۶۰۰ فروند رسید (همان، ۴۲).

پیش از آشوبهایی که به سقوط خلافت اموی و آغاز دورهٔ ملوک الطوایف در اندلس انجامید، کسانی چون ابن مَسلمه، قاسم بن قاسم بن عبدالرحمان، ابن حُدَیر، ابن فرجون، ابن صاعد و عبدالرحمان بن رویش بر المریه حکم راندند (ابن دلایی، ۸۲-۸۳؛ ابن خطیب، همان، ۲۱۱). المریه در زمان خیران عامری که در محرم ۴۰۵/ژوئیهٔ ۱۰۱۴ بر آنجا دست یافته بود، راه شکوفایی و آبادانی پیمود (ابن دلایی، ۸۳؛ ابن اثیر، ۲۶۹/۹؛ ابن خطیب، همان، ۲۱۰-۲۱۲؛ قس: قلقشندی، ۲۵۳/۵، که ۴۰۹ق آورده است).

پس از مرگ خیران در ۴۱۹ق/۱۰۲۸م یار او، عمیدالدوله ابوالقاسم زُهَیر عامری به حکومت المریه رسید (ابن دلایی، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۶۶/۳؛ ابن خطیب، همان، ۲۱۵-۲۱۶؛ قلقشندی، همانجا؛ قس: ابن اثیر، ۲۷۸/۹). زهیر قلمرو خود را از المریه تا نواحی طلیطله در سمت شمال توسعه داد (همو، ۲۹۱/۹؛ ابن عذاری، ۱۶۸/۳-۱۶۹). المریه در زمان زهیر نیز گاه به امویان و زمانی به حمودیان وفادار بود (ابن اثیر، ۲۸۶/۹؛ ابن عذاری، ۱۹۱/۳؛ ابن خطیب، همان، ۱۴۰، ۱۴۶). پس از زهیر ابوبکر رُمَیمی مدت کوتاهی زمام امور را به دست گرفت و سپس عبدالعزیز بن عبدالرحمان المنصور، نوادهٔ ابن ابی عامر، حاکم بلنسیه، در ۴۲۹ق بر المریه مستولی شد (ابن دلایی، ۸۳-۸۴؛ ابن اثیر، ۲۸۶/۹، ۲۸۹، ۲۹۱؛ ابن عذاری، ۱۶۶/۳، ۱۷۴، ۱۹۱-۱۹۳). با مرگ عبدالعزیز، پسرش عبدالله (محمد) در مرسیه مستقر شد و بلنسیه را زیر فرمان درآورد، اما در ۴۳۳ق/۱۰۴۲م وزیرش ابوالاحوَص مَعن بن صُمادِح تُجیبی او را کنار زد و قدرت را در المریه به دست گرفت (ابن دلایی، ۸۴؛ ابن اثیر، ۲۸۹/۹-۲۹۱؛ ابن عذاری، ۱۶۷/۳، ۱۷۴، ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن خلکان، ۳۹/۵-۴۰). المریه در زمان حکومت ابن صمادح به اوج شکوفایی رسید (ابن دلایی، همانجا). پس از مرگ ابن صمادح در ۴۴۳ق/۱۰۵۱م، پسرش ابویحییٰ محمد بن معن المعتصم به جای او به امارت نشست (ابن اثیر، ۲۹۱/۹؛ ابن عذاری، ۱۶۷/۳-۱۶۸، ۱۷۴؛ ابن خطیب، همان، ۱۹۰؛ قس: ابن دلایی، همانجا، که ۴۴۶ق آورده است). المریه در این روزگار با اعلام وفاداری به هشام اموی موضع مخالف خود را با بربرها ادامه داد (ابن عذاری، ۲۱۹/۳) و زمانی نیز خطبه به نام حمودیان بود (نک: ابوعبید، ۸۱۸/۲؛ قلقشندی، ۲۴۸/۵).

به‌دنبال حرکت توسعه‌طلبانهٔ مسیحیان قشتالی برای تصرف شهرهای اندلس، سپاهیان المریه در ۴۷۸ق/۱۰۸۵م به فرماندهی عزالدوله (معزالدوله) احمد، پسر و ولی‌عهد المعتصم، یوسف بن تاشفین، امیر مرابطی را در جنگ با صلیبیان به سرکردگی آلفونسوی ششم یاری رساندند (سالم، ۸۱). پس از شکست سخت آلفونسو از ابن تاشفین در رجب ۴۷۹/اکتبر ۱۰۸۶ در نبرد زَلّاقه (نک: ابن خلکان، ۱۱۵/۷-۱۱۷)، در ۴۸۱ق/۱۰۸۸م نیز سپاه المریه در محاصرهٔ دژ لِیَیط در شرق اندلس شرکت کرد، اما با مقاومت دشمن و اختلاف مسلمانان، این محاصره شکسته شد (*الحلل*...، ۶۶-۶۹؛ ابن خطیب، *اعمال*، ۲۴۶-۲۴۷). چندی بعد یوسف بن تاشفین تصمیم گرفت تا با برچیدن این دولتهای کوچک اندلس، جبههٔ واحدی برای مقابله با خطر روزافزون مسیحیان ترتیب دهد. از این‌رو سپاه مرابطی، المریه را محاصره کرد و در ۴۸۴ق بر آن دست یافت (عبدالله زیری، ۱۶۷-۱۶۸؛ مراکشی، ۷۴؛ ابن خطیب، همان، ۱۹۱-۱۹۲؛ *الحلل*، ۷۲). پس از استیلای مرابطون، چندی عمر بن ذمام بن معتز صنهاجی و سپس امیر تاشفین بن علی بر المریه حکم راندند (سالم، ۸۸).

پس از مرگ تاشفین بن علی (۵۳۹ق/۱۱۴۴م) مردم المریه که به دولت موحدون اعلام وفاداری کرده بودند، چندی بعد بر یوسف بن مخلوف، حاکم دست نشاندهٔ موحدون، شوریدند و او را به قتل رساندند و در پی آن ابویحییٰ عبدالله بن محمد ابن رُمَیمی را به امیری برگزیدند. ابن رمیمی تا سقوط المریه به دست مسیحیان حکومت کرد (مراکشی، ۲۱۰-۲۱۱؛ مقری، *نفح*، ۵۳۳/۳، ۴۶۳/۴، ۴۶۴). در ۵۴۲ق/۱۱۴۷م آلفونسوی هفتم (نک: هـ د، ۸۱/۲) پادشاه قشتاله، المریه را پس از ۳ ماه محاصره تصرف کرد و بسیاری از مسلمانان و علما را کشت و گروهی را به اسارت درآورد (یاقوت، ۵۱۷/۴؛ مراکشی، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۲۱/۱۱؛ مقری، همان، ۴۶۱/۴-۴۶۳). تلاش موحدون برای بازپس‌گیری این شهر در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م نتیجه‌ای نداد (ابن اثیر، ۱۵۶/۱۱-۱۵۷؛ مقری، همان، ۳۷۸/۴). تا اینکه آنان پس از استیلا بر جنوب اندلس توجه خود را به المریه معطوف داشتند و قشتالیان را از زمین و دریا در محاصره گرفتند و سرانجام پس از ۷ ماه المریه را در ۵۵۲ق به تصرف درآوردند و به ۱۰ سال سلطهٔ مسیحیان بر آن شهر پایان دادند (*مجموع رسائل*، ۷۱-۷۸؛ یاقوت، همانجا؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۲۶۴/۱-۲۶۵، ۲۷۱؛ مقری، همان، ۴۶۳/۴؛ قس: ابن اثیر، ۲۲۳/۱۱-۲۲۴). موحدون به بازسازی شهر دست زدند و والی آنجا، ابوالعباس احمد بن کمال، مسجد جامع و استحکامات شهر را ترمیم کرد (ابن سعید، ۲۱۳/۲؛ سالم، ۹۸). با این حال، المریه در عصر موحدون موقعیت درخشان دورهٔ ملوک الطوایف و مرابطون را نداشت و از این دوره، حومهٔ غربی شهر ـــ که تا به امروز به همان صورت باقی است ـــ کاملاً متروک شد و شمار ساکنان شهر کاهش یافت (همو، ۱۱۵).

با انحطاط کار موحدون و دست انداختن رؤسای اندلس بر شهرها و نواحی، امیر مرسیه (۶۲۱-۶۳۵ق/۱۲۲۴-۱۲۳۸م) به نام عباسیان بر تمام شرق اندلس چیره شد (مقری، همان، ۴۴۷/۱).

پس از سقوط شهرهای جنوب اندلس به دست مسیحیان در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م، المریه پایگاه و پناهگاه مهم مسلمانان، سرانجام در ربیع‌الاول ۸۹۵/فوریهٔ ۱۴۹۰ به تصرف فردیناند پنجم پادشاه کاستیل و ایزابل اول ملکهٔ آراگون درآمد و به این ترتیب راه برای تصرف غرناطه، آخرین پایگاه اسلامی در اندلس، هموار شد (مقری، همان، ۵۲۲/۴؛ عنان، *نهایة*...، ۲۲۶-۲۲۷).

از آثار مهم برجای ماندهٔ دوران اسلامی المریه، به مسجد جامع آن می‌توان اشاره کرد که امروزه کلیسای سان خوان یا کاتدرال نامیده می‌شود (سالم، ۱۴۵، ۱۴۹-۱۵۰؛ عنان، *الآثار*...، ۲۶۷، ۲۷۰).

سوابق فرهنگی: المریه از مراکز معتبر علمی و ادبی اندلس بود و چهره‌هایی نام‌آور در علوم گوناگون از این شهر برخاسته، و یا در آنجا تحصیل کرده‌اند؛ از جملهٔ آنان احمد بن علی ابن خاتمه (د ۷۷۰ق) است که تاریخ این شهر را با عنوان *مزیة المریة علی غیرها من البلاد الاندلسیة* تألیف کرده است (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۸۳/۱). مقری در *نفح الطیب* (۱۷۵/۲-۱۷۶، ۳۶۰/۵-۳۶۲، ۴۷۵) و *ازهار الریاض* (۲۳/۱، ۲۵، ۸/۳-۹) از این کتاب استفاده کرده است. دیگر مورخ اهل المریه و معاصر ابن خاتمه، ابن حاج ابوالبرکات محمد بِلَّفیقی (د ۷۷۰ق) است که کتابی با عنوان *تاریخ المریة* تألیف کرد (ابن خطیب، همان، ۱۴۳/۲-۱۴۵، ۱۴۸). از این دو کتاب ابن خاتمه و ابن حاج (هم م) امروزه اثری در دست نیست. از دیگر مورخان المریه باید از ابن حُبَیش (د ۵۸۴ق) یاد کرد (ابن ابار، *التکملة*...، ۵۷۳/۳-۵۷۵؛ نیز نک: هـ د، ۳۱۰/۳-۳۱۲).

ادب عربی نیز در المریه رواج و رونق داشت و کسانی در آنجا به تعلیم لغت و نحو اشتغال داشتند (نک: حمیدی، ۷۶، ۱۰۵؛ سلفی، ۵۰، ۵۱). احمد بن دَرّاج قسطلی شاعر و احمد بن عباس کاتب در دربار خیران و زُهیر به سر می‌بردند (ابن بسام، ۱(۱)/۴۳، ۷۴ به بعد، ۲(۱)/۱۵۱، ۱۶۰ به بعد؛ ابن خطیب، *اعمال*، ۲۱۲-۲۱۵). از شاعران دربار معتصم بن صمادح نیز از کسانی چون ابن حداد (د ۴۸۰ق)، محمد ابن عُباده معروف به ابن قزاز و ابن شهید (د بعد از ۴۴۴ق) می‌توان یاد کرد (ابن بسام، ۲(۱)/۱۸۰، ۱۹۵-۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۸-۲۲۳، ۲۹۹-۳۰۰؛ ضبی، ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن عذاری، ۱۷۵/۳؛ ابن خطیب، همان، ۱۹۰؛ نیز نک: هـ د، ۳۳۹/۳) معتصم و فرزندان او نیز خود شاعرانی خوش قریحه بودند (نک: مقری، *نفح*، ۳۲۸/۳-۳۲۹، ۳۶۷-۳۶۸). از علمای بزرگ نحو و لغت کسانی همچون محمد ابن مَعمر (د بعد از ۵۲۴ق)، سلیمان بن محمد ابن طراوه (د ۵۲۸ق) و ابن ورد تمیمی (د ۵۴۰ق) را می‌توان نام برد (ابن سعید، ۲۰۸/۲؛ مقری، همان، ۳۸۴/۳، ۳۹۷؛ ابن خطیب، *الاحاطة*، ۱۶۹/۱-۱۷۱؛ نیز نک: هـ د، ۱۳۴/۴). علم تفسیر و قرائات نیز در المریه رونق داشت و کسانی چون ابوبکر محمد بن ابراهیم غسّانی (د ۶۳۶ق)، ابن ابی العیش و ابوبکر احمد بن یحییٰ المری در این دانش نامبردار بودند (ابن ابار، *المعجم*...، ۱۲۶؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۷۰؛ ابن خطیب،

همان، ۲۴/۳، ۹۷). ابوعلی حسین بن محمد صدفی، معروف به ابن سکره (د ۵۱۴ق) هم فقیه و محدثی بزرگ بود و در المریه مجلس تدریس و تحدیث داشت (نک: ابن ابار، همان، ۱۰، ۱۵-۱۶، ۱۲۴، جم؛ برای شماری دیگر از فقیهان و محدثان المریه، نک: یاقوت، ۵۱۷/۴-۵۱۸؛ حمیدی، ۷۵؛ ابن عبدالملک، ۱(۱)/۱۰۵؛ مقری، *نفح*، ۷۶/۲-۷۷، ۴۶۲/۴). در زمینهٔ جغرافیا نیز مؤلفانی بزرگ، مانند ابن دلایی (د ۴۷۸ق) و ابوعبید بکری (د ۴۸۷ق) بدانجا منسوبند (نک: هـ د، ۵۱۱/۳، ۶۹۶/۵).

المریه خلوتگاه زاهدان و عابدان نیز بود (ابن خطیب، *مشاهدات*، ۸۳). از مشایخ بزرگ صوفیه در المریه ابوالعباس احمد بن محمد بن موسیٰ ابن عَریف (د ۵۳۶ق) است که پیروانی در طریقت داشته است (ابن ابار، همان، ۱۸-۲۲؛ مقری، همان، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ نیز نک: هـ د، ۲۸۶/۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همو، *المعجم*، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، قاهره، ۱۳۵۸-۱۳۶۱ق/۱۹۳۹-۱۹۴۲م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش پ. چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمدعبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳-۱۳۹۵ق/۱۹۷۳-۱۹۷۵م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی‌پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، *مشاهدات*، به کوشش احمد مختار عبادی، اسکندریه، ۱۹۵۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید، علی، *المُغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالملک، محمد، *الذیل و التکملة لکتابی الموصول و الصلة*، به کوشش محمد بن شریفه، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوعبیدبکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریس بن حسن، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ زهری، محمد، *الجعرافیة*، به کوشش محمدحاج صادق، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ مدینة المریة الاسلامیة*، اسکندریه، ۱۹۸۴م؛ سلفی، احمد، *اخبار و تراجم اندلسیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبدالله زیری، *مذکّرات*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمدعبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة*، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ همو، *نهایة الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ *مجموع رسائل موحدیة*، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۴۱م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمدعربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقری، محمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^2.

محمدرضا ناجی

اَلْمَعی کاشْغَری، عنوان مشترک دو تن از عالمان کاشغر در سدهٔ ۵ق/۱۱م. شواهدی چون انتساب این خاندان به کاشغر و توجه متأخرترین فرد شناخته شدهٔ خاندان به شرح حال عالمان کاشغر، به ظاهر نشان از آن دارد که اصل این خاندان از کاشغر در منطقهٔ ترکستان چین بوده است. در سدهٔ ۵ق، آنگاه که سلسلهٔ مسلمان قراخانی از گسترش فرهنگ اسلامی در منطقهٔ کاشغر حمایت می‌کرد، زمینهٔ مساعدی برای ظهور عالمانی در رشته‌های گوناگون پدید آمد و برخاستن این دو تن از عرصهٔ کاشغر در سدهٔ ۵ق نیز دور از انتظار نیست. رابطهٔ این خاندان با کاشغر هر چه بوده باشد، قرائن موجود در نقلیات جمال قرشی و سمعانی آن اندازه برای بارتولد اطمینان‌بخش بوده که حتیٰ از زیست ابوالفتوح المعی در ترکستان شرقی (منطقهٔ کاشغر) سخن آورده است (نک: ص 64).

آنچه در این میان شایان توجه می‌نماید، این است که خاندان المعی از کهن‌ترین خاندانهای کاشغرند که به اسلام تشرف یافته‌اند. با توجه به نسب پدر این خاندان که در منابع معتبر به صورت «حسین بن علی بن خلف بن جبرائیل بن خلیل بن صالح بن محمد» ضبط شده است، و بر پایهٔ تخمین فاصلهٔ نسلها، می‌توان نتیجه گرفت که اگر اسلام آوردن این خاندان، به پیش از نیایشان محمد بازنگردد، اسلام آنان دست کم به اواخر سدهٔ ۳ق/۹م مربوط می‌شود و این نکته با توجه به دانسته‌های تاریخی در مورد چگونگی گسترش اسلام در منطقهٔ کاشغر درخور توجه است (برای نسب یاد شده، نک: یاقوت، ذیل کاشغر؛ ابن‌حجر، ۳۰۶/۲، به نقل از سمعانی؛ قس: صریفینی، ۳۰۶، که نام علی پدر حسین را حسن ضبط کرده است). لقب «المعی» که افراد سرشناس خاندان بدان شهرت داشته‌اند، لقبی عربی به معنای هوشیار و هوشمند است (نک: ابن‌منظور، ذیل لمع).

۱. ابوعبدالله‌حسین بن‌علی (د ح ۴۸۴ق/۱۰۹۱م): عنوان «فضل» که لقب او بوده (سمعانی، ۱۸/۵؛ ابن‌طاووس، «رسالة عدم...»، ۳۴۴)، گاه نام پدر وی پنداشته شده است (نک: صریفینی، ۵۵۲). در صورت تکیه بر ضبط اسناد ابن‌طاووس، پدر حسین، علی با کنیهٔ ابوالفتوح خود از محدثان بوده، و حسین به نقل روایت از او پرداخته است (نک: ابن‌طاووس، مهج...، ۳۵۵). با وجود سکوت منابع شرح حال، مراحل حیات علمی المعی تنها بر پایهٔ حدس قابل ترسیم است. به قرینهٔ مروزی بودن اصلی‌ترین استادان فرزندش عبدالغافر (نک: دنبالهٔ مقاله)، می‌توان چنین پنداشت که شهر مرو، مدت زمانی اقامتگاه ابوعبدالله بوده است.

چنین می‌نماید که المعی همراه خانواده‌اش در دههٔ چهارم از سدهٔ ۵ق، برای توسعهٔ اندوخته علمیش، به رسم محدثان آهنگ سفری طولانی کرده است که مراحل این سفر مشترک میان پدر و پسر را می‌توان بر پایهٔ اشاراتی پراکنده در شرح حال این دو، حدس زد. نخستین اقامتگاه مهم آن دو شهر نیشابور بود که در *تاریخ نیسابور* از ورود عبدالغافر به نیشابور در اوان کودکی به همراه پدرش یاد شده است (نک: صریفینی، همانجا). اشارهٔ سمعانی به سفر عبدالغافر به جبال و عراق، و اینکه سفرهای او از بغداد تجاوز نکرده است (همانجا)،

اشاره‌ای مبهم به همین دوره از سفرهای خانوادهٔ المعی است.

بر پایهٔ تحلیل دانسته‌ها در بارهٔ شیوخ روایی ابوعبدالله المعی، می‌دانیم که وی در همان دههٔ چهارم برای تحصیل به عراق آمده، و چندی را به آموختن حدیث در بغداد سپری کرده است؛ با وجود سکوت زندگی‌نامه‌ها، بر اساس وفات استادان عراقی او می‌توان به چنین تخمینی رسید. از جملهٔ این استادان کسانی چون ابوطالب ابن غیلان همدانی (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م)، ابوعبدالله محمدبن‌علی صوری (د ۴۴۱ق)، ابوالقاسم عبدالعزیز بن علی أزَجی (د ۴۴۴ق) و ابوعبدالله محمد بن علی علوی (د ۴۴۵ق) نامبردارند که در این میان، شخص اخیر از عالمان زیدی بوده است (نک: سمعانی، ۱۸/۵؛ ذهبی، *میزان*...، ۵۴۴/۱، *سیر*...، ۱۹/۱۸؛ ابن‌حجر، همانجا). اقامت المعی در بغداد سبب گردید تا ابن‌نجار در *ذیل تاریخ بغداد* از او یاد کند و همچنین آمدن نام او در *تاریخ همدان* شیرویهٔ دیلمی ظاهراً از آن روست که وی باید در مسیر گذار خود به عراق، در همدان نیز درنگی می‌داشته است (اشاره به یادکرد این دو تاریخ بدون تصریح به نام آثار، ابن‌حجر، ۳۰۵/۲، ۳۰۶).

پس از دو دهه سکوت در منابع شرح حال، از برهه‌ای دیگر از زندگی علمی المعی در دههٔ هفتم در خراسان سخن‌رفته است؛ عبدالغافر فارسی در یادداشتهای خود از سفر المعی به نیشابور در ۴۶۵ق/۱۰۷۳م خبر داده، ولی اطلاع بیشتری در بارهٔ فعالیت علمی او در نیشابور به دست نداده است (نک: صریفینی، ۳۰۶).

اگر اسنادی که ابن‌طاووس در «رسالة عدم مضایقة الفوائت» به دست داده، در صدر سند قابل تکیه باشد، باید پذیرفت که المعی سفری نیز به غزنه داشته، و در آنجا از شیخی به نام منصور بن بهرام استماع کرده است (ص ۳۴۵)؛ البته باید توجه داشت که این اسناد در بخشهایی مضطرب به نظر می‌آید (نک: افندی، ۴۵/۲).

المعی که به گفتهٔ عبدالغافر فارسی شیوخ بسیاری را در حدیث درک کرده بود (نک: صریفینی، همانجا)، خود در اواخر عمر مورد توجه طالبان حدیث قرار گرفت و افزون بر پسرش ابوالفتوح، کسانی چون عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ق/۱۱۳۵م)، ابونصر محمد بن محمود سره‌مرد (د ۵۳۴ق/۱۱۴۰م) و ابوسفیان محمد بن احمد عبدوسی از او استماع کرده‌اند (نک: همو، نیز سمعانی، یاقوت، همانجاها). افزون بر آموزش حدیث، المعی به سان واعظی توانا نیز شناخته شده بود که به گفتهٔ منابع، نفوذ کلامی عمیق بر گناهکاران داشته است (نک: سمعانی، ابن‌حجر، همانجاها). اما پیوسته دانستن این واعظ «خائف» ــ که بسیاری به دست او توبه کرده بودند (همو، ۳۰۶/۲) ــ با جریان تصوف، جای بررسی و تأمل دارد؛ در منابع متأخرتر اشاره‌ای وجود دارد به اینکه بیشتر آثار او در تصوف بوده است (همانجا؛ برای نقض آن، نک: سمعانی، همانجا).

از دیدگاه نقد رجالی، شرح‌حال نویسان گوناگون چون سمعانی و ابن‌نجار ضمن تکیه بر تدین و صلاح المعی، به این نکته اشاره کرده‌اند که بیشتر احادیث و مرویات او غرایب و «مناکیر» است (نک: همانجا؛ ابن‌حجر، ۳۰۵/۲). شیرویهٔ دیلمی نیز به این مطلب توجه داده است که غالب احادیث او از نظر اسناد و یا متن منکر است و وجهی برای آنها شناخته نیست (نک: همانجا). اما منتقدان همواره به این اندازه خوشبین نبودند و برخی نیز چون محمد بن عبدالحمید مروزی، به صراحت المعی را به وضع حدیث متهم ساخته‌اند (همانجا؛ نیز ذهبی، *میزان*، ۵۴۴/۱).

به گفتهٔ سمعانی ــ که از عصر المعی فاصله‌ای کمتر از یک سده داشته ــ وی افزون بر ۱۲۰ اثر در زمینهٔ حدیث تألیف کرده (همانجا)، و همین گزارش در آثار بعدی به دقت، یا با تصرفی تکرار شده است (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن‌حجر، ۳۰۶/۲). عبدالغافر فارسی در گزارش مستقل خود، بدون ذکر شماره و عناوین، با عبارت کوتاه «صنّف و خرّج»، افزون بر اشاره به تصانیف المعی، شاید با تعبیر «خرج» به برخی آثار او که تخریجی بر متون حدیثی بوده، اشاره داشته است (نک: صریفینی، همانجا).

آثار المعی که با عنوان از آنها یاد شده، اینهاست: ۱. *جائزة المختار*، جزئی حدیثی که شیرویهٔ دیلمی نسخه‌ای از آن را رؤیت کرده، و اکثر احادیثش را منکر دانسته است (نک: ابن‌حجر، همانجا). ۲. *زادالعابدین*، که آن نیز اثری دربردارندهٔ احادیث بوده، و ابن‌طاووس عالم امامی (د ۶۶۴ق/۱۲۶۶م) در *مهج الدعوات* (ص ۳۵۵-۳۵۷) حدیثی در بارهٔ فضیلت آب نیسان و در «رسالة عدم مضایقة الفوائت» (ص ۳۴۴-۳۴۵) حدیثی در باب نمازهای فوت شده آورده است (برای اختلافات نسخ در ضبط نام المعی، نک: کُلبرگ، 386-385؛ نیز نک: مرکزی، ۲۰۷۶/۵). همین نقلهای ابن‌طاووس و ناشناخته بودن شخصیت المعی، موجب آن بوده تا افندی نام وی را در دو موضع مختلف از مجموعهٔ *ریاض العلماء* به عنوان عالمی امامی به میان آورد (افندی، ۲/ ۷، ۴۵؛ نیز آقابزرگ، ۴/۱۲).

در بارهٔ زمان درگذشت المعی، سمعانی بدون تعیین تاریخی دقیق، آن را (اندکی) «پس از ۴۸۴ق» دانسته است (همانجا).

گفتنی است که ذهبی در *میزان الاعتدال* (۱۸۴/۴)، از محدثی با نام علی بن حسین کاشغری یاد کرده که بر پایهٔ تحلیل طبقه‌اش، می‌تواند همان حسین بن علی المعی بوده باشد. ذهبی که ظاهراً دانسته‌هایش را دربارهٔ این فرد تنها از شناسنامهٔ یک نسخهٔ خطی برگرفته، این نسخه را نوشته‌ای برساخته خوانده، و بر اساس اسناد آن، سلیمان بن نوح مرغینانی را شیخ کاشغری شمرده است. بر پایهٔ همین آگاهی، ابوطاهر سلفی با دو واسطه از این کاشغری روایت کرده است. اینکه ابن‌حجر عسقلانی نیز در *لسان المیزان* هیچ اطلاعی را بر گفتهٔ ذهبی نیفزوده، خود بدین معناست که او در بازشناسی این شخصیت توفیقی نیافته است و بر این پایه، احتمال وقوع تحریف در ضبط نام بیشتر جای تکیه خواهد داشت.

۲. ابوالفتوح عبدالغافر بن حسین (د ح ۴۷۴ق/۱۰۸۱م): وی در آغاز جوانیش که گمان می‌رود در مرو سپری شده، افزون بر پدرش (صریفینی، ۳۰۶)، از برخی شیوخ آن دیار چون ابوطاهر محمد بن

عبدالملک دندانقانی (سمعانی، ۱۸/۵) و ابوالوفا اسماعیل بن احمد مروزی (همو، ۵۷/۳)، بهره جسته، و حدیث شنیده است. وی در همان دورهٔ نوجوانی در سفر پدرش به خراسان، جبال و حجاز که به تخمین در دههٔ چهارم از سدهٔ ۵ق صورت پذیرفته، با وی همراه بوده، و آموخته‌های خود را در دیگر مراکز علمی تکمیل کرده است. عبدالغافر فارسی در گزارش خود در بارهٔ تحصیل ابوالفتوح در نیشابور، به استماع او از برخی شیوخ نیشابور، از نسل شاگردان حاکم نیشابوری و هم از نسل جوان‌تر شاگردان اصم سخن گفته است، بدون آنکه به طور مشخص از کسی نامی به میان آورد (نک: صریفینی، ۵۵۲).

المعی با گردآوردن اندوخته‌ای گران از حدیث، نزد نقادان به‌سان محدثی مورد وثوق، پر روایت و راستگو شناخته شد که در مقایسه با پدر از جایگاهی بسیار برتر برخوردار بود (نک: سمعانی، ۱۸/۵). در ستایش دانش او از حدیث گفته‌اند که (حدیث) بسیار خوانده و بر نسخی (پر اهمیت) دست یافته بوده است (صریفینی، همانجا).

اینکه سمعانی سفر او به جبال و عراق را یک «رحله» خوانده است (همانجا)، نشان از آن دارد که وی در عراق و جبال اقامت نگزیده، و پس از تحصیل به شرق بازگشته است. همچنین عبارات عبدالغافر فارسی در شرح حال او، حاکی از حضوری کوتاه در نیشابور است و بر این پایه می‌توان حدس زد که وی به آن سوی اترک بازگشته است. این نکته را که ابوعبدالله محمد بن ابی‌القاسم غولقانی، محدث مرو (د ح ۴۹۹ق)، از راویان اصلی او شمرده شده است (همو، ۳۲۰/۴، ۱۸/۵)، می‌توان چنین تفسیر کرد که حدیث‌آموزی وی از المعی در بازگشت او به مرو صورت گرفته است.

در ارائهٔ تصویری از دوره‌های پسین زندگی عبدالغافر، باید چنین پنداشت که وی در دههٔ هفتم از سدهٔ ۵ق، سفری دیگر به سوی غرب، شاید به بغداد داشته است؛ آنچه از این سفر گزارش شده، استماع ابوبکر هبة‌الله بن فرج (ز ۴۵۲ یا ۴۵۳ق، نک: ذهبی، سیر، ۱۶۴/۲۰)، عالم همدانی از المعی است (سمعانی، همانجا) که به ظاهر ملاقات او با المعی باید در حدود ۴۷۰ق یا پس از آن، در همدان یا جایی نزدیک به آن صورت گرفته باشد.

اگرچه در منابع شرح حال، از تألیفات عبدالغافر سخن به میان نیامده، ولی دست کم دو اثر از او شناخته شده است: ۱. کتابی در تاریخ کاشغر. این اثر تنها از طریق گزارش جمال قرشی در اثر تاریخی خود شناخته است که این گزارش مورد توجه بارتولد در کتاب‌شناسی منابع تاریخی عصر قراخانی قرار گرفته است؛ بارتولد بدون آنکه در اصل انتساب چنین اثری به المعی تردید روا دارد، تنها بر اساس قطعهٔ منقول آن در کتاب قرشی، یادآور شده که این کتاب حاوی اخبار بسیار، اما آمیخته به افسانه و لغزشهای تاریخی بوده است (نک: ص 64). همچنین در مقالهٔ «کاشغر» نوشتهٔ بارتولد در «دائرة المعارف اسلام» (نک: EI[1], IV/788) و تکمیل شدهٔ آن به وسیلهٔ اشپولر وجود چنین تاریخی برای کاشغر از المعی، مسلم شمرده شده است (نک: EI[2], IV/699). با اینهمه، اینکه کسانی چون سخاوی در شمار تواریخ محلی از چنین اثری نامی نبرده‌اند (ص ۲۴۵ به بعد)، درستی گزارش را قابل درنگ می‌سازد. این احتمال دور نیست که قرشی تنها بر کتابی شامل شرح احوال عالمان کاشغر آگاهی یافته باشد؛ چنانکه سمعانی در *الانساب* (۱۰/۵)، قطعه‌ای مشتمل بر شرح حال عالمان کاشغر از معجم المعی (نک: سطور بعد) نقل کرده است. ۲. *معجم الشیوخ*، که سمعانی به صراحت از آن نام برده، و بارها در کتاب خود *الانساب*، مطالبی از آن اقتباس و نقل کرده است (برای موارد صریح، نک: ۴۵۹/۳، ۱۰/۵، برای موارد غیر صریح، ۵۷/۳، ۳۷۴/۴، ۵۱۱).

به تصریح سمعانی، عبدالغافر در حیات پدر و ۱۰ سال پیش از درگذشت او از دنیا رفته است (۱۸/۵).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن‌طاوس، علی، «رسالة عدم مضایقة الفوائت»، به کوشش محمد علی طباطبایی مراغی، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۷ق، س ۲، شم ۲-۳؛ همو، *مهج الدعوات*، چ سنگی، ۱۳۲۳ق؛ ابن‌منظور، *لسان*؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (*منتخب السیاق عبدالغافر فارسی*)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ مرکزی، خطی؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bartold, V.V., «Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviya», *Sochineniya*, Moscow, 1963, vol. I; EI[1]; EI[2]; Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and His Library*, Leiden etc., 1992.

احمد پاکتچی

آلَموت، قلعه و ناحیه‌ای در رودبار دیلم، در حدود ۱۰۵ کیلومتری شمال قزوین که امروزه به رودبار الموت مشهور است و روزگاری دراز به عنوان دژی تسخیرناپذیر، مقر فرمانروایی اسماعیلیان بود. این قلعه تا حدود سدهٔ ۹ق/۱۵م در تاریخ سیاسی و نظامی شمال ایران نقش مهمی داشت.

نام‌گذاری: بیشتر محققان این کلمه را مرکب از دو جزء «آلُه، اَلُه، آلوه» و «آموت، موت» دانسته‌اند. جزء اول در زبانهای فارسی باستان، اوستایی و فارسی میانه به شکلهای مختلف دیده می‌شود: در اوستایی ارزیفیه[1]، در فارسی میانه آلوه[2]، و در فارسی میانهٔ تورفانی یا مانوی آلوف[3] (بارتولمه، 354؛ مکنزی، 7). از شکل اوستایی آن می‌توان صورت فارسی باستان اردیفیه[4] را بازسازی کرد که ابتدا به اردوفیه[5] تبدیل شده، و سپس به صورت آلوه به فارسی میانه و فارسی نو رسیده است (نیز نک: نیبرگ، II/14). به هر صورت این واژه به معنای عقاب

1. arazifya 2. āaluh 3. āluf 4. ardifya 5. ardufya

است. ایوانف احتمال داده که این کلمه از نام قوم اوتیان[1] که در نواحی جنوبی خزر می‌زیستند، گرفته شده باشد («الموت ولمسر[2]»، 2-1، حاشیه).

به گفتهٔ ابن اثیر (۳۱۶/۱۰)، الموت مرکب از آلُه و موت در زبان دیلمی به معنای «تعلیم عقاب» است (نیز نک: جوینی، ۱۹۳/۳؛ حمدالله، نزهة...، ۶۳، که آن را به معنی آشیانهٔ عقاب دانسته‌اند). اما واژهٔ «آموت» شکل دیگری است از کلمهٔ «آموخت». فعل آموتن/آمو[خ]تن امروز نیز در زبان اهل گیل و دیلم ــ که ساکنان الموت از آن جمله‌اند ــ وجود دارد (دفتری، 166؛ پاینده، ۲۹). هدایت آلُه را آشیان، و مود/موت را عقاب دانسته است (۱۱۲/۷). به هر حال الموت یعنی «عقاب آموخت» و به عبارت دیگر موضعی است که عقاب جای آن را بیاموخت یا نشان داد (مثلاً نک: قزوینی، محمد، حاشیه...، ۱۹۳/۳؛ نیز: لویس، ۶۶؛ نیز نک: هوار، 132-130).

موقعیت جغرافیایی: در قرون ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م که الموت شناخته شده بوده، جغرافی‌نویسان آن را زیر عنوان و مدخل مستقلی نیاورده‌اند. یاقوت در دو موضع (۱۴۸/۳، ۱۴۹، ۱۵۶/۴) از الموت یاد کرده که گزارش او از اهمیتی برخوردار است (نک: قزوینی، محمد، *یادداشتها*، ۱۰۲/۱). حمدالله مستوفی در وصف «رودبار» چنین آورده است که در آنجا نزدیک به ۵۰ قلعه هست که بهترین آنها الموت، میمون دژ و لنبسر (لمسر)، و معتبرتر از همه الموت است (نزهة، ۶۰-۶۱). تنها زکریا قزوینی در این دوران از الموت مستقلاً یاد کرده، و آورده است که قلعه‌ای استوار در ناحیهٔ رودبار میان قزوین و بحر خزر بر قلهٔ کوهی واقع است (ص ۳۰۱). بنابراین، رودبار در آن عصر بر ناحیهٔ الموت و رودبار هر دو اطلاق می‌شده است (نیز نک: قزوینی، محمد، حاشیه، ۴۳۱/۳).

عطاملک جوینی از حسن صباح نقل کرده که وی داعیانش را برای تبلیغ به ولایات الموت می‌فرستاده است (۱۹۲/۳). یعنی در آن روزگار الموت معنای جامع‌تری داشته است (قس: ایوانف، «الموت ولمسر»، 2، که آن را مربوط به پس از استیلای اسماعیلیه بر آنجا دانسته است). این نکته که دست‌کم از عصر سلجوقی، از اقطاع داران ولایات ابهر، زنجان، رودبار، قزوین و الموت در عرض یکدیگر یاد شده (حافظ ابرو، *مجمع التواریخ*...، ۲۰۱؛ عقیلی، ۲۴۸)، مؤید همین معنی است و مراد از «الموت» ولایت الموت است، نه تنها قلعهٔ آن. با اینهمه، ایوانف که خود تصریح کرده بر تمام ولایت زیر سلطهٔ اسماعیلیه در این منطقه الموت گفته می‌شد، متذکر شده که به سبب اختلاف در اطلاق این نام به قلعه و منطقه، محققان غربی الموت را فقط بر قلعه منطبق دانسته‌اند. به گفتهٔ همو این ولایت وسعتی میان ۵۰ تا ۶۰ کمـ۲ را در بردارد که میان ۵۰° و ۱۰´ تا ۵۰° و ۵۰´ طول شرقی و از ۳۶° و ۱۵´ تا ۳۶° و ۴۰´ عرض شمالی واقع است (همان، 4-2). طول درهٔ اصلی الموت که بخش بزرگی از منطقه را تشکیل داده، حدود ۲۵ کمـ است و از گرما رود در شرق تا باغدشت در غرب امتداد یافته است. پهنای دره در بخش شرقی حدود ۵۰ متر، و در بخش غربی بیش از ۵۰۰ متر است (مجیدزاده، ۲۸؛ قس: لویس، همانجا).

در این منطقه رودی جاری است که از به هم پیوستن رودخانهٔ طالقان و رود الموت پدید آمده، و به شاهرود موسوم شده است. نامگذاری رودبار نیز به سبب وجود همین شاهرود است (حمدالله، همانجا؛ *ایرانیکا*، I/797-798). به روایت کاشانی (ص ۱۴۲)، حسن صباح از کوه اندجرود و از تل تاهرود جوی بزرگی به الموت آورد که روستاهای بسیار در اطراف آن پدید آمد. بی‌گمان مراد از الموت در اینجا، درهٔ الموت و دامنهٔ ارتفاعات آنجاست که به سبب آن رود آبادان گشته است.

ایوانف در اینکه کدام یک از دژهای منطقه، الموت اصلی است، گویا تردید داشته است (نک: «الموت»، 44، «بعضی قلاع...[3]»، 1)، اما دیگر محققان ایرانی و غربی الموت را همان دژِ بالای آبادی گازرخان دانسته‌اند (نک: ستوده، قلاع...، ۹۷ به بعد؛ لاکهارت، «بعضی نکته‌ها...[4]»، 47؛ نیز نک: عین‌السلطنه، ۷۳/۱).

قلعهٔ الموت بر فراز صخره‌ای بر کوه بلندی در ارتفاع ۲٬۸۲۷ متری از سطح دریا واقع است. در اطراف آن پرتگاهها و بریدگیهای بسیاری است. رشته کوهی که الموت بر آن واقع است، از نرمه گردن میان نرمه‌لات و گرمارود شروع می‌شود. در جنوب دژی که الموت بر آن قرار گرفته، سراشیبی تندی است. پایین این سراشیبی خندقی به طول ۵۰ و عرض ۷ متر دیده می‌شود که گویا مربوط به روزگار اسماعیلیه است. دیوار شرقی قلعه ۲۰ متر طول و ۱۰ تا ۱۲ متر ارتفاع دارد. در شمال غربی قلعه دو اتاق در دل سنگ کنده‌اند که در یکی از آنها چشمهٔ آبی است. در پای این دو اتاق بقایای دیوار شمالی قلعه به طول ۱۰ تا ۱۲، و عرض یک متر دیده می‌شود (ستوده، «مسافرت...»، ۴۴۰-۴۴۱، «قلعه...»، ۱۷-۱۸).

قلعهٔ الموت به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش غربی پیلاقلا یا جورقلا، و بخش شرقی پیاز قلا یا جیر قلا نام دارد. بنابراین، یک قلعهٔ کوچک‌تر که همان جیرقلا باشد، در شرق قلعهٔ اصلی بر همان کوه و اندکی پایین‌تر واقع است که گویا محل نگهبانان و خانواده‌های آنان بوده است. از دیوار جنوبی این قلعه آثار اندکی مانده است. در شمال قلعهٔ پایین در دل کوه، آخورهایی برای چارپایان کنده‌اند. قسمتی از دیوار غربی قلعه با ارتفاع ۳ متر هنوز باقی است و مانند دیوارهای قلعهٔ اصلی از سنگ و گچ ساخته شده است. در گوشهٔ شمال شرقی قلعهٔ پایین در پای کوه غار کوچکی است که گویا راه آبی بوده که از چشمهٔ کُلدَر به آنجا کشیده، و توسط تنبوشه‌هایی از زیرزمین وارد قلعه می‌شده است (همان، ۱۹-۲۰، نیز «مسافرت»، ۴۳۸-۴۴۱). این آبراه ظاهراً همان

1. Utii 2. *Alamut and Lamasar*. 3. «Some Ismaili...» 4. «Some Notes...»



آبرآهی است که جوینی از آن یاد کرده است (نک: ۲۷۲/۳-۲۷۳).

میان قلعهٔ اصلی و قلعهٔ پایین، پهنه‌ای است در حدود ۳۰ تا ۳۵ متر که در شمال آن دیواری دو قلعه را به هم مرتبط می‌کرده است. در طرف شمال شرقی، تنها دروازه و یگانه راه ورودی قلعه، قرار داشته است. این دروازه چند متر پایین‌تر از برج شرقی و تقریباً در امتداد آن و قدری به سمت شمال بنا شده است. چارچوب دروازه که روکشی از فلز داشته، تا چند دهه پیش پابرجا بوده است. بر بالای دروازه در سمت راست و چپ آن نیز اتاقهای کوچکی برای نگهبانی قرار داشته است. در محل دروازه به موازات ضلع جنوب شرقی قلعه، تونلی در تخته سنگ بریده‌اند که طول آن حدود ۶ و عرضش ۲ و ارتفاعش نیز ۲ متر و اندی است. در انتهای این تونل، برج جنوبی و دیوار جنوب غربی قلعه دیده می‌شود. دیوار جنوب غربی، مشرف به دشت جنوب گازرخان است و دره و رود الموت هم از آنجا دیده می‌شود. دهانهٔ جنوبی تونل از سمت جنوب شرقی به طرف خندقهایی است که پایین‌تر بر روی شیب کنده‌اند. این خندقها هم وسیلهٔ دفاع و هم محل ذخیرهٔ آب بوده است. دو برج بزرگ شمالی و شرقی نیز در همین طرف واقعند که تنها راه وصول به قلعه است و به همین سبب استحکامات آن بیشتر است. میان این دو برج، برجهای کوچک‌تری وجود داشته که آثار آنها باقی است (ستوده، «مسافرت»، ۴۴۱-۴۴۴، قلاع، ۱۰۴- ۱۰۵). شیب اطراف قلعه به گونه‌ای است که مهاجمان نمی‌توانستند از آن بالا روند و یا آلات جنگی بگذارند (قزوینی، زکریا، ۳۰۱). از آنجا که در اطراف قلعهٔ اصلی خرده‌کاشیهای بسیار دیده می‌شود، می‌توان گفت که قلعه یا بخشی از آن با کاشی تزیین شده بوده است (ستوده، «مسافرت»، ۴۴۳).

قلعهٔ الموت دارای بنایی استوار بوده است، چنانکه به گفتهٔ جوینی چون با کلنگ نمی‌شد آن را خراب کرد، به ناچار آتشش زدند و سپس ویران کردند؛ با اینهمه، روزگاری صرف این کار شد (همانجا).

در آغاز قرن گذشته که عین‌السلطنهٔ قاجار در آنجا تفحص کرده، آورده است که با آنکه قلعه پی ندارد، بسیار سخت و محکم است. سمت شرق تخته سنگی که قلعه بر آن استوار شده، به جایی متصل نیست. همو از آجرهای بزرگ و سفید رنگ قلعه یاد کرده که با کلنگ و تیشه نیز شکسته نمی‌شد (۷۸۲/۱، ۳۷۳۰/۴). دربارهٔ نقشه و شکل اصلی قلعه میان محققان اتفاق‌نظر نیست. ایوانف بر آن است که در این باره نمی‌توان قاطعانه سخن گفت، ولی لاکهارت این نظر را مردود دانسته، و خود طرحی از آن به دست داده است («بعضی نکته‌ها»، 47). ظاهراً ایوانف بعداً در این عقیده تجدیدنظر کرده، زیرا براساس آنچه از قلعه باقی مانده، کوشیده است طرح اصلی آن‌را بازسازی کند («الموت و لمسر»، 39-35).

در اطراف دژ اصلی و درهٔ الموت، دژهای دیگری نیز وجود داشت که ویرانه‌های برخی از آنها هنوز باقی است؛ مانند لمسر، میمون دژ، نویدز، ایلان، باغ دشت، چتان، شهرک، زوارک و آتان. این دژها غالباً در کنار روستاهایی به همان نامها قرار دارند. گفته شده که ایلان بزرگ‌ترین قلعهٔ این ناحیه بوده، ولی ارتفاع چندانی نداشته است و از همه بلندتر نویدز بوده که از لحاظ وسعت پس از ایلان و الموت قرار داشته است. بعضی از دژهای کوچک‌تر نیز به منزلهٔ دیدبانهای منطقه در راههای متصل به دره به شمار می‌رفتند و از الموت می‌توانستند همهٔ این دژها را ببینند (مجیدزاده، ۲۹). در این میان شهرت دژ لمسر و به ویژه میمون دژ، پس از الموت، از قلاع دیگر بیشتر بوده است. میمون دژ پس از دوران حسن صباح ساخته شد و رشیدالدین فضل‌الله آغاز بنای آن را به‌طور دقیق ۱۰ ربیع‌الاول ۵۲۰ و به روزگار کیابزرگ امید جانشین حسن صباح دانسته است (ص ۱۳۸)؛ اما جوینی آن را از ساخته‌های علاءالدین محمد [سوم] دانسته، و آورده است که به دستور او ۱۲ سال برای یافتن محلی استوار در آن رشته کوهها جست و جو کردند تا جایی را که بر قله‌اش چشمهٔ آب بود، یافتند و بر فراز آن، دژ را بنا کردند (۱۲۲/۳-۱۲۳). اهمیت این دژ در زمرهٔ قلاع الموت بدان سبب است که رکن‌الدین خورشاه آخرین خداوند الموت در آنجا مقام گرفته بود (همانجا؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

اما قدمت قلعهٔ الموت یا هستهٔ اصلی قلعه، به روزگاری کهن‌تر و دست کم به سدهٔ ۳ق بازمی‌گردد. اگرچه بنابر بعضی روایات محلی و بسیار متأخر، وقتی حسن صباح به الموت آمد، استحکامات و قلعه وجود نداشت (لاکهارت، «حسن صباح...»، 678)، ولی این روایت با

گزارش مورخان کهن ــ که در وقایع پایان سدهٔ ۳ و اوایل سدهٔ ۴ق به آنجا اشاره کرده‌اند ــ منافات دارد. جوینی (۳/۲۷۰-۲۷۱) به استناد کتاب *تاریخ جیل و دیلم* که برای فخرالدولهٔ دیلمی نوشته شده است و اکنون در دست نیست، آورده که یکی از ملوک ارجستان [باید خوانده شود: جستانیان] در ۲۴۶ق بر کوهی که قلعهٔ الموت بر آن است، عمارتی کرد و ملوک دیلم بـه این دژ مفتخر بودند و شیعـهٔ اسمـاعیلیه بدان پشتگرمی داشتند. حمدالله مستوفی (نزهة، ۶۱) آن را ساختهٔ الداعی الی الحق، حسن بن زید، در همان سال دانسته است؛ اما ابن اسفندیار در شرح وقایع سال ۳۰۷ق آورده است که علی بن وهسودان تصمیم گرفت داعی صغیر را «به قلعهٔ پدران خود، یعنی الموت» فرستد (ص ۲۸۱)، و از گزارش مرعشی (*تاریخ طبرستان*، ۳۱۱) در همین باب که «علی، داعی را به قلعهٔ الموت که موطن اصلی او بود، فرستاد»، می‌توان حدس زد که مراد، قلعهٔ پدران و موطن اصلی خود علی بن وهسودان جستانی است که الموت روزگاری در قلمرو ایشان بود. به عقیدهٔ برنارد لویس، دژ الموت را یکی از شهریاران دیلم در پی شناسایی صخرهٔ الموت توسط عقاب دست‌آموز خود ساخت، و در ۲۴۶ق یکی از حکمرانان علوی آن را تجدید بنا کرد (ص ۶۶).

قلعهٔ‌الموت با آنکه در روزگار هولاکوخان (د ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) ویران شد، ولی دوباره تجدید بنا گردید و تا اواخر عصر صفوی پا برجا بود. از آن پس اطلاعی از تاریخ ویرانی کامل آن در دست نیست. اورسل که در ۱۸۸۲م قلعه را بازدید کرده، از ویرانگی آن سخن رانده است (ص ۷۶-۷۷). عین السلطنهٔ قاجار هم که در اوایل سدهٔ ۱۴ق چند بار به آنجا رفته، یادآور شده است که حمامهای گازرخان و شترخان را از آجرهای قلعهٔ الموت ساخته‌اند و هنوز نیز ۳۰ حمام دیگر می‌توان با آن آجرها ساخت (۶/۴۱۹۱). با اینهمه، منطقهٔ الموت آباد بوده است. از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به موجب فرمان سلاطین صفویه، افشاریه و زندیه، آن منطقه در اختیار رعایا و مالکین بوده است؛ اما ناصرالدین شاه بعضی از روستاهای الموت را خالصه گردانید (قزوینی، محمد، حاشیه، ۳/۳۸۸)، چنانکه عین‌السلطنه از ۶۷ پارچه آبادی آنجا یاد کرده، ولی متذکر شده که بیش از نیمی از روستـاهای معتبـر آن جـزو املاک خـالصهٔ ناصرالدین‌شـاه است (۲/۱۶۱۴). امروزه مطابق تقسیمات کشوری، الموت نیز شامل ۹۴ روستاست (گزارش...). بخش الموت کنونی موسوم به رودبار الموت. از شمال به کوهستان مازندران، از جنوب به طالقان، از شرق به گردنهٔ شیر بشم، و از غرب به رودبار محمدزمان خانی یا خشکه رودبار محدود است. مرکز رودبار الموت، معلم کلایه نام دارد. درهٔ الموت دارای آب و هوایی معتدل با تأثیرات آب و هوایی خـزری اسـت و بدین‌سبب برنج نیـز در آنجـا کشت می‌شـود (*جغرافیا...*، ۱/۷۲۹؛ ستوده، «قلعه»، ۵؛ *ایرانیکا*، I/798).

تاریخ سیاسی: نخستین اطـلاع از تـاریخ سیاسی الموت بـه حوادث نیمهٔ دوم سـدهٔ ۳ق به روزگار جستـانیان و زیدیان دیلـم بازمی‌گردد. اگر مراد صابی از قلعه‌ای که جستان بن وهسودان (د ۳۰۱ یا ۳۰۴ق)، پس از آنکه در برابر حسن بن علی الناصر زیدی مغلوب شد، بدانجا پناه برد (ص ۲۴)، الموت باشد، این ظاهراً کهن‌ترین روایتی است که در آن از نقش الموت در تاریخ منطقه یاد شده است. اما در گزارشی مربوط به ۳۰۶ یا ۳۰۷ق صریحاً از الموت یاد شده است. در این تاریخ قراتگین ترک از بخارا با لشکری به جنگ حسن بن قاسم داعی صغیر و ابوالحسین الناصر آمد. داعی به اسپهبد محمد بن شهریار پناه برد و اسپهبد او را نزد علی بن وهسودان جستانی، حاکم ری فرستاد. در آنجا طاهر بن محمد کاتب، علی بن وهسودان را توصیه کرد که داعی را به قلعهٔ پدران خود یعنی الموت فرستد. از این‌رو، او را گرفته، در الموت به‌حبس افکندند(ابن اسفندیار، ۲۸۱؛ مرعشی، *تاریخ‌طبرستان*، ۲۲۲-۲۲۳).

در اوایل سدهٔ ۴ق، جستانیان دیلم روی به ضعف نهادند. پس از آنکه جستان بن وهسودان کشته شد و برادرش علی به خدمت عباسیان درآمد، رودبار الموت، تختگاه سنتی آنان به دست خسرو فیروز برادر دیگر جستان افتاد. پسر همو به نام مهدی و معروف به سیاه چشم در ۳۰۷ق در الموت به جای پدر نشست. ابن اثیر (۸/۱۹۰-۱۹۱) او را سیاه‌چشم بن مالک خوانده، و آورده است که در ۳۱۶ق بدان شرط که حکومت قزوین را از اسفار بن شیرویه بگیرد و الموت را به او بدهد، از قلعه پایین آمد؛ ولی اسفار او را گرفت و کشت (نیز نک: مادلونگ، 223). اسفار پس از تصرف الموت اموال و خاندان خود را در آنجا نهاد و بیرون آمد؛ اما اندکی بعد در جنگ با مرداویج زیاری شکست خورد و روی به الموت آورد. مرداویج که سر در پس او نهاده بود، در درهٔ الموت وی را یافت و به قتل رساند. مسعودی که این داستان را نقل کرده، بی‌آنکه از تسلط اسفار بر الموت یاد کند، متذکر شده که الموت در آن وقت در دست یکی از بزرگان دیلم به نام ابوموسیٰ بود (۵/۲۶۶؛ ابن اثیر، ۸/۱۹۵؛ نیز نک: *مجمل التواریخ...*، ۳۸۹، که الموت، خزانهٔ اسفار خوانده شده است).

با آنکه مسعودی تصریح کرده است که ساکنان دیلمی کوهستانها و دژها و دره‌ها هنوز مسلمان نشده‌اند (۵/۲۶۰)، ولی یک روایت از *تاریخ* گم شدهٔ سلامی، از گروش سیاه چشم دیلمی به اسماعیلیهٔ فاطمی مصر حکایت دارد (جوینی، ۳/۲۷۱). اما عجیب است که در ناحیه‌ای که زیدیان به شدت در تکاپوی تبلیغ و پیشروی بودند و هنوز بخش عظیمی از ساکنانش مسلمان نشده بودند، یکی از اعضای خاندان حاکم جستانی در آن وقت به اسماعیلیه گرویده باشد. قطع‌نظر از آن، چنانکه خواهیم دید، اسماعیلیه در این منطقه بعدها صاحب نفوذ شدند و گویا یکی از علل مهاجرت حسن صباح به این نواحی همین نکته بوده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

ابن اثیر (۸/۳۵۷) در حوادث سال ۳۲۷ق آورده است که وشمگیر برادر مرداویج، پس از فتح اصفهان، به این سوی آمد و الموت را نیز تسخیر کرد؛ اما مادلونگ (ص 224-223) احتمال داده است که پس از اسفار قلعه به دست محمد بن مسافر از عموهای جستان بن وهسودان

افتاده باشد. چه، جستانیان تختگاه خود را به لاهیجان منتقل کرده بودند. سکه‌ای که از مسافریان این منطقه به دست آمده است و قلمرو ایشان را نشان می‌دهد، صحت این احتمال را تقویت می‌کند. سیطرهٔ آل بویه بر سراسر ری تا کردستان، به احتمال قوی منطقهٔ الموت را نیز شامل می‌شده است. از آن پس تا عصر سلجوقیان از الموت در منابع تاریخی چندان یاد نشده است.

در عصر سلاجقه به عنوان دولتی که ساختار اداری ـ مالی آن اساساً مبتنی بر نظام اقطاع‌داری بود (نک: هـ د، اقطاع)، منطقهٔ الموت نیز در زمرهٔ اقطاعات بعضی از امرای ملکشاه قرار داشت. گفتنی است که مراکز اسماعیلیه در ایران، از پیش از افتراق مستعلویه و نزاریه، در ارتفاعات ایران مرکزی و دژهای واقع بر سلسله جبال البرز شکل گرفت. پس از ظهور فرقهٔ نزاریه، این مراکز به صورت مهم‌ترین پایگاههای آنان درآمد و بیشتر اسماعیلیان ایران نزاری مذهب شدند (نک: هـ د، اسماعیلیه). مقارن آن ایام، حسن صباح داعی نزاری با کوشش و جدیت تمام به تبلیغ و دعوت و ارسال داعیان به نقاط مختلف مشغول بود. از جمله مناطقی که توجه حسن را جلب کرد، نواحی کوهستانی الموت بود و چنانکه از خود او نقل شده، داعیانی برای تبلیغ به اندجرود و دیگر ولایات الموت فرستاد (جوینی، ۱۹۲/۳). حسن خود در این روزگار از بیم مأموران خواجه نظام‌الملک که در تعقیب او بودند، اقامتگاه خود را پی در پی تغییر می‌داد. مثلاً یک وقت از شهریار کوه مازندران کسانی را برای دعوت به الموت فرستاد، و روزگاری دیگر در قزوین مقام گرفت و از آنجا کسانی را به الموت گسیل کرد و سپس خود نیز پنهانی به اندجرود ولایت الموت رفت (همانجا). کاشانی ورود او را به آنجا ۲ رجب ۴۸۳ ضبط کرده است (ص ۱۳۹). حسن در آنجا با اظهار زهد و ورع به‌طور ناشناس مقام گرفت و کار دعوت را ادامه داد. به هر حال، بر اثر دعوت و تبلیغ در آن ولایت، گروهی از کسانی که در قلعه بودند، و حتیٰ محافظان قلعه به اسماعیلیه گرویدند. حسن نیز مدتی بعد به طور ناشناس وارد قلعهٔ الموت شد و چندی بعد بر آنجا استیلا یافت (ابن اثیر، ۳۱۷/۱۰؛ قس: جوینی، ۱۹۲/۳-۱۹۵؛ *بحر الفوائد*، ۳۴۸).

دربارهٔ موقعیت الموت باید گفت گذشته از آنکه آنجا برخلاف نظر ایوانف از لحاظ اقتصادی چندان فقیر نبوده، و فراوانی آب موجب حاصل‌خیزی آن می‌شده (*ایرانیکا*، I/798)، از موقعیت سوق‌الجیشی خاصی هم برخوردار بوده، و کلید دروازهٔ دیلمان تا گیلان به شمار می‌آمده است و از آنجا امکان دسترسی سریع به قزوین و ایالات مرکزی ایران که از نقاط حساس دعوت اسماعیلیه بوده، به سرعت فراهم می‌شده است (نک: استرویوا، 65-64؛ هاجسن، 73). افزون بر همهٔ اینها، الموت بر دژهای اطراف اشراف داشته، به نحوی که ساکنان آنها همه می‌توانستند در مواقع لزوم با علامتهایی به یکدیگر پیام رسانند (مجیدزاده، ۲۹) و کثرت این دژها که یک منطقهٔ نسبتاً بزرگ، استوار و محصور ایجاد می‌کرد، می‌توانست از علل انتخاب الموت به عنوان مقر فرماندهی اسماعیلیه توسط حسن صباح بوده باشد.

به هر حال، حسن پس از سیطره بر قلعه، به تعمیر و توسعهٔ ابنیهٔ آن پرداخت (کاشانی، ۱۴۱-۱۴۲). وی سپس نواحی مرتفع اطراف را نیز تسخیر کرد. از جمله مهم‌ترین دژهایی که حسن بر آن مستولی شد، دژ لمسر است که در ۴۹۵ق/۱۱۰۲م آن را توسط کیابزرگ امید به چنگ آورد (جوینی، ۱۹۹/۳، ۲۰۸، ۲۰۹-۲۰۹).

سیطرهٔ حسن بر الموت، واکنش شدید و فوری سلجوقیان و شخص خواجه نظام‌الملک را در پی داشت. در ۴۸۵ق ملکشاه سلجوقی، ارسلان تاش را برای تسخیر الموت فرستاد. وی آنجا را به محاصره گرفت. کار بر الموتیان سخت شد، اما حسن با قوای تازه نفس بر ارسلان شبیخون زد و محاصره را بشکست (همو، ۲۰۱/۳-۲۰۲؛ ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰-۳۱۷؛ قس: هاجسن، 75).

پس از مرگ ملکشاه در ۴۸۵ق، سلطان محمد به رغم نزاع با برکیارق، حملات بزرگی را بر ضد الموتیان تدارک دید و احمد بن نظام‌الملک را مأمور تسخیر الموت کرد. او طی چند سال پی در پی لشکر به آنجا برد و چنان کار بر الموتیان تنگ شد که زن و فرزند را به نقاط دیگر فرستادند و خود گیاه می‌خوردند و مقاومت می‌کردند (جوینی، ۲۱۱/۳-۲۱۲) و احمد بن نظام‌الملک کاری از پیش نبرد. با وجود این پیکارها، حسن صباح از کار دعوت و تبلیغ نیز غافل نبود و حتیٰ به بیرون از حدود ایران نیز چشم دوخته بود؛ چنانکه از اواخر قرن ۵ق، دعوت نزاریه را به شام نیز کشانید و داعیانی از الموت برای سازمان دادن به اسماعیلیه و سرکوب مخالفان به آنجا فرستاد (نک: هـ د، اسماعیلیه). در ۵۰۰ق احمد بن عبدالملک عطاش، بزرگ داعی اسماعیلیه در اصفهان گرفتار و کشته شد (نک: هـ د، ابن عطاش) و در پی آن، حمله به الموت تشدید گردید (نیز نک: حسینی، ۸۱). ابن اثیر به ویژه از نبرد سال ۵۰۳ق یاد کرده است (۴۷۷/۱۰-۴۷۸). هاجسن هم فقط از دو تهاجم در سالهای ۵۰۱ و ۵۰۳ق سخن رانده است (ص 97). به عقیدهٔ او آل باوند که تا این زمان بر ضد الموتیان کار می‌کردند، این بار به سبب ناخشنودی از سلطان محمد، از همراهی او خودداری کردند. بزرگ‌ترین هجوم به الموت در این دوره، به فرماندهی انوشتگین شیرگیر رخ داد که ظاهراً چند سال دوام داشت. انوشتگین چند دژ اطراف الموت را در ۵۰۵ق گرفت و سپس متوجه خود الموت شد و حملات سخت بر آن وارد آورد و محاصره را به درازا کشانید، چنانکه نزدیک بود دژ سقوط کند، اما خبر مرگ سلطان رسید (۵۱۱ق) و انوشتگین برخلاف میل قلبی چاره‌ای جز عقب‌نشینی نیافت (ابن اثیر، ۵۲۷/۱۰-۵۲۹؛ جوینی، همانجا؛ ظهیرالدین، ۴۲؛ حسینی، ۷۹، ۸۲). نزاع میان سلطان محمود بن محمد و سلطان سنجر، الموت را مدتی آسوده گذاشت و حسن باز قوت گرفت. اما سپس سنجر و محمود هر یک به مقابله با اسماعیلیه برخاستند. به روایت جوینی، سنجر به جنگ با اسماعیلیهٔ قهستان برخاست و چون با تهدید سهمناک حسن روبه‌رو شد، دست از جنگ برداشت (۲۱۲/۳-۲۱۴) و سپس به روایتی با

الموتیان روابط حسنه یافت و رسولان برای استحکام مودت به آنجا فرستاد (رشیدالدین، ۱۳۲). حسن پس از آن با قوت به بسط دعوت پرداخت تا در ۶ ربیع‌الآخر ۵۱۸ در الموت درگذشت، در حالی که ۳۵ سال از قلعه بیرون نیامده بود (جوینی، ۲۱۵/۳).

در اوایل دورهٔ کیا بزرگ امید، درگیری سلجوقیان با خلیفه، الموتیان را مدتی به حال خود گذاشت (همو، ۲۱۶/۳) تا اینکه در شعبان ۵۲۰ تمورطغان و یرنقش بازدار با لشکری به الموتیان تاختند، ولی شکست خوردند و تمور طغان اسیر شد و در الموت زندانی گردید (رشیدالدین، ۱۳۸ـ۱۳۹). پس از آن، یرنقش بازدار در ۵۲۳ق به عنوان فرستادهٔ محمود بن محمد سلجوقی به الموت رفت تا از آنجا معتمدی به اصفهان آورد و صلح کند. خواجه محمد ناصحی شهرستانی از الموت به اصفهان رفت، ولی به دست گروهی از عوام کشته شد و دشمنی بالا گرفت (همو، ۱۴۰). سلطان سلجوقی پس از آن به الموت لشکر کشید و بعضی از استحکامات خارجی قلعه یا درهٔ الموت و بعضی روستاهای آن را تصرف کرد (نک: هاجسن، 102).

از دورهٔ بزرگ امید روابط خصمانهٔ الموتیان با خلفای عباسی وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد. در ذیقعدهٔ ۵۲۹ فداییان الموت المسترشد عباسی را کشتند (جوینی، ۲۱۸/۳؛ رشیدالدین، ۱۴۲)، و در عصر کورکیا محمد، جانشین بزرگ امید هم الراشد عباسی را به قتل آوردند (جوینی، ۲۲۱/۳). آنان با کشتن گرده بازو پسر اسپهبد شاه غازی باوندی (نک: هـ د، آل باوند) که در ۵۳۲ق در سرخس یا مرو نزد سلطان سنجر مقام داشت، خشم سپهبد را چنان برانگیختند که تا زنده بود از هجوم به الموت بازنایستاد، چنانکه «هیچ کس را زهره نبود سر از قلعهٔ الموت بیرون دارد». گفته‌اند از کلهٔ الموتیان منارهها ساخت و تمام درآمد دیلمستان را به جنگ با آنان اختصاص داد (مرعشی، *تاریخ گیلان...*، ۵۷ـ۵۹؛ ابن اسفندیار، ۸۷ـ۸۸؛ نیز نک: هاجسن، 145).

از میان این تهاجمات، ابن اثیر به حملهٔ رستم بن علی در ۵۵۲ق به الموت اشاره کرده، و آورده است که روستاهای آنجا را به آتش کشید و بسیاری را بکشت و زنانشان را اسیر کرد و بفروخت و اسماعیلیه چنان ضعیف گشتند که سابقه نداشت (۲۲۴/۱۱).

در واقع الموتیان پس از کورکیا محمد، اگرچه در مقاطع مختلف قدرت نماییهایی قابل توجه نشان دادند، ولی سیر قهقرایی آغاز کردند. خداوندان الموت از این پس نه آن پایمردیها و استواریهای اسلاف را داشتند و نه آموزه‌های حسن صباح را بدان‌گونه که بنیان‌گذار نحلهٔ الموت چشم می‌داشت، پی گرفتند.

یکی از مهم‌ترین تکاپوهای الموتیان که نقش مهمی در حوادث شام به روزگار جنگهای صلیبی و عصر اتابکان و ایوبیان داشت، در همین دوره پدید آمد. در این زمان یکی از اسماعیلیان بصره به نام راشدالدین سنان به الموت رفت (قس: غالب، ۲۶۱، که او را متولد ۵۲۸ق در الموت دانسته است) و مدتی آموزش دید. آنگاه به شام رفت و اسماعیلیان را که پیشوای نیرومندی نداشتند، سازمان داد (نک: لویس، 328، حاشیهٔ 21). بعضی از محققان برآنند که سنان چون نیرومند شد، خود را از الموت مستقل گردانید (لاکهارت، «حسن صباح»، 686-684)، ولی هاجسن (ص 199-197، 189-186) معتقد است که اسماعیلیان شام و سنان تنها به سبب بُعد فاصله از الموت جدا می‌شدند و پس از مرگ سنان نیز کاملاً مطیع الموت بودند.

هنگامی که راشدالدین سنان در شام به عنوان نمایندهٔ الموت رعب و هراسی سخت در دلها می‌افکند، محمد بن حسن (۵۶۱ـ۶۰۷ق) خداوند الموت بود (نک: هـ د، ۶۹۹/۸). الموتیان در آن وقت گویا تا حدود قزوین نیز نفوذ کرده بودند که خوارزمشاه «در جنگ با ملاحده» دژ ارسلان کشاه (= ارسلان گشاد) بر دروازهٔ قزوین را گرفته، روی به الموت آورد و آنجا را محاصره کرد (ابن اثیر، ۱۵۲/۱۲ـ۱۵۳). چون جلال‌الدین حسن بن محمد در الموت پیشوایی را در دست گرفت (۶۰۷ ـ ۶۱۸ق)، عقاید اسماعیلیه را نسخ کرد و کتابهای حسن صباح را بسوخت و احکام شرع را رواج داد و از این‌رو، او را نومسلمان خواندند. دورهٔ بازگشت به «ستروتقیه» نیز از همین ایام آغاز شد. وی با خلیفهٔ عباسی الناصر و امرای اطراف روابط حسنه برقرار کرد. مدتی نیز همراه اتابک مظفرالدین ازبک، فرمانروای آذربایجان به جنگ با منکلی در همدان رفت. به دلیل همین ارتباطات، آشکارا به شهرها و قصبات اطراف می‌تاخت و خراج می‌گرفت (نک: هاجسن، 221-219). بنابر روایتی الموتیان با سلطان محمد خوارزمشاه روابط صلح‌آمیزی داشتند. در این دوره شهاب‌الدین غوری از رقبای خطرناک خوارزمشاهیان چندین‌بار به ولایت الموت تاخته، و بسیاری از باطنیه را کشته بود. به هر حال اطاعت الموتیان از دولت مرکزی، کاری بود برخلاف سنت خداوندان پیشین الموت، ولی از کیفیت این قضیه اطلاع مفصلی در دست نیست.

در اواخر ایام جلال‌الدین حسن، مغولان دولت خوارزمشاه را برانداختند، و آنگاه روابط جلال‌الدین مینکبرنی با علاءالدین محمد بن حسن پیشوای نوین الموت وارد مرحلهٔ تازه‌ای شد. جلال‌الدین خوارزمشاه که می‌کوشید نفوذ و سلطهٔ از دست رفته را در بخشهایی از ایران و بین‌النهرین احیا کند، از جمله متوجه الموت شد و نسوی را به سفارت نزد علاءالدین محمد فرستاد و خواهان خراج و خطبه شد. الموتیان پرداخت خراج به سلطان جلال‌الدین و ایراد خطبه به نام او را نپذیرفتند و در همان زمان برای صلح با مغولان، رسولی به نزد ایشان فرستادند (نسوی، ۲۲۹ـ۲۳۲). بنا به گزارش دیگر سلطان جلال‌الدین با پیشوای الموت درشتی پیش گرفت و حتیٰ در ۶۲۴ق قصد تسخیر ولایت او کرد. باطنیان نیز یکی از امرای او به نام اورخان را که اقطاع‌دار گنجه بود و به بعضی از دژهای باطنیه هجوم برده بود، کشتند. جلال‌الدین هم ولایت الموت را با خشونتی تمام غارت کرد و بسیاری را کشت و اسیر کرد. بدین‌سبب، رسول الموت نزد مغولان، ایشان را به حمله به جلال‌الدین ترغیب کرد و گروهی از مغولان بدین‌سوی آمدند (ابن واصل، ۳۱۵/۴ـ۳۱۷). علاءالدین محمد ۲۵ سال پس از آن واقعه نیز

زیست و در ۶۵۳ق/۱۲۵۵م در الموت به قتل رسید (جوینی، ۲۵۴/۳)، در حالی که هولاکوخان وارد ایران شده، و قصد الموت کرده بود. الموتیان به مقابله برخاستند، اما سرانجام به درخواست پیشوای خود رکن‌الدین خورشاه تسلیم شدند و مغولان قلعه را گرفتند و محلات و خانه‌ها و سراپها بسوختند و ویران کردند (همو، ۱۰۶/۳-۱۱۳، ۱۳۴-۱۳۶، ۲۶۰-۲۶۴). بدین‌ترتیب، ۱۷۱ سال تسلط اسماعیلیهٔ نزاری بر الموت به پایان رسید.

در کتابخانهٔ الموت کتابهای بسیار و نیز آلات رصد یافتند. از جمله کتابهایی که جوینی خود آنها را دیده، و در ذکر حوادث الموت و رودبار از آنها استفاده کرده، یکی کتابی از «سیدنا»، دیگری *تاریخ جیل و دیلم* است که اصل هر دو اکنون ناپیداست، ولی بخشی از سرگذشت سیدنا را بعضی از نویسندگان اسماعیلی و دیگران، در آثار خود آورده‌اند.

با آنکه الموت سقوط کرد و به دستور هولاکوخان دست کم بخشی از آن را ویران کردند، اما دوباره آباد شد و گویا به عنوان پایگاه یا پادگانی مغولی از آن استفاده می‌کردند تا در ۶۷۴ق پس از مرگ ارغون‌خان، جمعی از اسماعیلیه فرزند خورشاه را که در آذربایجان بود، به پیشوایی برداشته، او را «نو دولت» نامیدند و الموت را دوباره تسخیر کردند. این بار اباقاخان لشکر فرستاد و مغولان نیز اسماعیلیه را رانده، قلعه را ویران کردند (حمدالله، *تاریخ*...، ۵۹۲؛ هاجسن، 275). با اینهمه، به نظر می‌رسد که باز هم الموت را عمارت کردند؛ چه، تا مدتها میان اتابکان آذربایجان، اسماعیلیه، کیاییان و سادات مرعشی گیلان دست به دست می‌گشت (مرعشی، *تاریخ طبرستان*، ۴۱۰).

در ۷۵۰ق الموت در دست کیا اسماعیل رودباری بود که به فرمان ملک اشرف چوپانی، خواجه عبدالحی وزیر را در آنجا به حبس افکند (حافظ ابرو، *ذیل*...، ۲۲۷-۲۲۸). در ۷۸۲ق سیدفخرالدین از سادات مرعشی ولایت الموت را به غارت داد. در اواخر سدهٔ ۸ق الموت در دست کیاملک هزار اسبی بود. در همان ایام یکی از اعقاب علاءالدین محمد سوم به نام خداوند محمد به آن مناطق آمد و مردم دیلمان و رودبار و بعضی از نواحی اشکور و کوشیجان که گویا هنوز اسماعیلی بودند، به او روی آوردند. سیدعلی کیا وی را به توبه و اطاعت خواند. خداوند محمد نپذیرفت، اما بعداً که سیدعلی کیا به جنگ کیاملک رفت، او گریخت و به الموت پناه برد و اسماعیلیهٔ آن نواحی گرد او را گرفته، همراه با کیاملک به تسخیر اشکور رفتند. چون اشکور را تسخیر کردند، کیاملک همانجا را تختگاه خود ساخت و الموت را به خداوند محمد داد. وی چندان در الموت دوام نیاورد و سیدعلی کیا بر قلعه و ولایت الموت مستولی شد و خداوند محمد به اردوی تیمور گورکانی پیوست (مرعشی، *تاریخ گیلان*، ۵۲-۶۴). در ۸۳۳ق الموت به کارکیا رکابزن فرزند سیدمحمد رسید. وی مسجدی در آنجا ساخت که کتیبه‌اش اکنون در مسجد روستای گازرخان الموت وجود دارد (ستوده، *قلاع*، ۹۶).

پس از آن الموت نقش تاریخی خود را به کلی از دست داد و به تبعیدگاه فرزندان دولتمردان و شاهزادگان مخلوع و متمرد تبدیل شد. به ویژه در عصر صفوی، الموت یکی از زندانهای استوار و مخوف به شمار می‌رفت (فومنی، ۱۵۹، ۲۵۰). عده‌ای از شاهزادگان صفوی که ظاهراً قبر برخی از آنها اکنون در الموت است، از جمله زندانیان آنجا بوده‌اند (اسکندربیک، ۱۳۲، ۲۷۱، ۴۳۸، ۴۷۰؛ نویدی، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۶، تتوی، ۵۷۶؛ جنابذی، ۶۷۲؛ فومنی، ۴۸-۴۹).

چنین می‌نماید که خداوندان الموت، دست کم پس از جانشین دوم حسن صباح، سکه نیز به نام خود ضرب می‌کرده‌اند. تمام سکه‌هایی که تاکنون از آنها به دست آمده، مربوط به محمد بن بزرگ امید است که همه در کرسی دیلم ضرب شده است و احتمالاً مراد از کرسی دیلم، خود الموت است. روی سکه‌ها عبارت «لااله الاالله محمد رسول‌الله» و نیز نام محمد بن بزرگ امید حک شده، و پشت آنها عبارت بلند «علی ولی‌الله المصطفیٰ لدین الله نزار، امیرالمؤمنین صلوات الله علیه و علیٰ آبائه الطاهرین و ابنائه الاکرمین»، خوانا و روشن درج گردیده است. این سکه‌ها مورخ ۵۳۷، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۳ و ۵۵۵ق، و همه دینار هستند. به عقیدهٔ مایلز شکل کلی همهٔ سکه‌های باطنیهٔ الموت و باطنیهٔ سوریه مانند هم بوده است (ص 157-155؛ اعظمی، ۹۹-۱۰۳).

سازمان میراث فرهنگی کشور در ۱۳۷۸ش کاوش قلعهٔ الموت را آغاز کرد. بر سطح بالای صخره (به وسعت ۳۵۰۰ م۲) جز بقایای یک دیوار سنگی در جبههٔ جنوب شرقی و بقایای دیوارهای آجری راسته و خفته در گودالهایی که در نتیجهٔ کاوشهای پیشین ایجاد شده، اثری از بنای قلعه بر جای نبود. گروه کاوش جبههٔ جنوبی صفه را به منظور مشخص کردن معماری قلعهٔ از میان رفته و ساخت و سازهای آن در نظر گرفت. نتیجهٔ نخستین کاوشها مجموعه‌ای معماری در جهت شمال شرقی - جنوب غربی با سازهٔ سنگ و آجر و ملاط گچ است. براساس داده‌های باستان‌شناختی این مجموعه به آخرین دورهٔ حیات قلعه در دورهٔ صفویه تعلق دارد که با استفاده از دیوارهای دورهٔ اصلی و تغییراتی در آنها ایجاد شده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، به کوشش حسنین محمد ربیع، بیروت، ۱۹۷۲م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اعظمی سنگسری، چراغعلی، «سکه‌ای یکتا و بی‌همتا از دژ الموت»، گوهر، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۱، شم ۱؛ اورسل، ارنست، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *بحر الفوائد*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ش؛ پاینده، محمود، *فرهنگ گیل و دیلم*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ تتوی، احمد، *تاریخ الفی*، به کوشش سیدعلی آل داوود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جنابذی، میرزابیگ، *روضة‌الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *مجمع التواریخ السلطانیة*، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمداقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ستوده، منوچهر، *قلاع اسماعیلیه*، تهران،

۱۳۴۵ش؛ همو، «قلعهٔ الموت ـ بلدة الاقبال»، فرهنگ *ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همو، «مسافرت به قلعهٔ الموت»، *تعلیم و تربیت*، تهران ۱۳۱۵ش، س ۶، شـ ۶؛ صابی، ابراهیم، «التاجی»، *اخبار ائمة الزیدیة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عین‌السلطنه، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۴ـ ۱۳۷۸ش؛ غالب، مصطفی، *تاریخ الدعوة الاسماعیلیة*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ فومنی، عبدالفتاح، *تاریخ گیلان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ قزوینی، محمد، حاشیه بر *تاریخ جهانگشای* (نک‍ : هم‍ ، جوینی)؛ همو، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ گزارش وزارت کشور (۱۳۷۸/۹/۷)؛ لویس، برنارد، *فدائیان اسماعیلی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *مجمل‌التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مجیدزاده، یوسف، «بررسی چند منبع تاریخی اسماعیلیه از دیدگاه باستان‌شناسی»، *مجلهٔ باستان‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۲، شـ ۲؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵م؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هدایت، رضا قلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Daftary, F., *The Ismailis, Their History and Doctrines*, Cambridge, 1995; Hamd-Allah Mustaufi, «Histoire des Seldjoukides», tr. Ch. Defrémery, JA, 1849, vol. XIII; Hodgson, G.S., *The Order of Assassins*, Chicago, 1955; Huart, C., «La Forteresse d'Alamut», *Mémoires de la société de linguistique de Paris*, Paris, 1908, vol. XV; *Iranica*; Ivanow, W., «Alamut», *The Geographical Journal*, London 1931, vol. LXXVII; id *Alamut and Lamasar*, Tehran, 1960; id, «Some Ismaili Strongholds in Persia», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1938, vol. XII; Lewis, B., «Three Biographies From Kamāl ad-din», *Fuad köprülü armağani*, Istanbul, 1953; Lockhart, L., «Hasan-i-Sabbah and the Assassins», *Bulletin of the School of Orintal Studies*, 1928-1930, vol. V; id, «Some Notes on Alamut», *The Geographical Journal*, London, 1931, vol. LXXVII; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London,1971;Madelung,W., «The Minor Dynastics of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, London, 1975, vol. IV; Miles, G.C., «Coins of the Assassins of Alamut», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1972; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Stroeva, L.V., *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI-XIII vv.*, Moscow, 1978.

صادق سجادی ـ عنایت‌الله مجیدی

آلَنجَق، قلعهٔ استواری در نخجوان. نام این قلعه در متون اسلامی و غیر اسلامی به صورتهای آلَنجه (نسوی، ۲۰۷؛ جوینی، ۱۵۷/۲؛ گلپینارلی، 10)، النجا (حسینی، ۲۲۶؛ ابن عربشاه، ۶۲، ۶۳)، النجاق (اولیا چلبی، ۲۴۰/۲)، آلَنجک (اقبال، ۱۱۸/۱)، الینجک[1] (سومر، I/30؛ مینورسکی، 93 ,91)، آلَنجیک یا آلانجیک[2] (لسترنج، 167) و آلینجگ یا آلینچک (IA, I/301) نیز آمده است. در متون ارمنی نام مذکور به صورتهای اِرْنْجاک[3] (باگراتونی، 160؛ مینورسکی، همانجا)، اِرِنْجاک (قزوینی، ۱۰۷/۱) و اِرِینْجاک[4] (کرتاتسی، 215) نوشته شده است. به گفتهٔ مینورسکی النجق نامی ارمنی است و اصل آن اِرْنْجاک بوده است (همانجا). میر حیدرزاده نام قلعهٔ النجق را با نام النجه خان از دودمان افسانه‌ای مغول مرتبط دانسته است (نک‍: IA, I/302)، ولی این نظر را نمی‌توان اثبات شده دانست.

بجز قلعهٔ تاریخی النجق چند ناحیه در ایران با نامهای النجق و النجه شناخته شده‌اند: روستای النجق از شهرستان مرند، النجق شهرستان مراغه، و روستای النجه از شهرستان همدان (پاپلی، ۶۵).

محمد فؤاد کوپرولو برپایهٔ نوشتهٔ صدرالدین علی حسینی مؤلف *زبدة‌التواریخ* آورده است که نام قلعهٔ النجق نخستین بار در عهد طغرل، آخرین سلطان سلجوقی عراق در مجادله میان امیران وی یاد شده است (نک‍: IA، نیز حسینی، همانجاها)، حال آنکه پیش از عهد سلجوقیان نام قلعهٔ مذکور در حوادث سدهٔ ۳ق، در مآخذ ارمنی آمده است. در کتاب تاریخ مؤلفی ارمنی با نام مستعار شاپوه (شاپور) باگراتونی در حوادث مربوط به دوران فرمانروایی سمباط باگراتونی بر ارمنستان طی سالهای ۲۷۷ـ۳۰۱ق/ ۸۹۰ ـ ۹۱۴م (نک‍: دار بینیان، 226، حاشیهٔ 163) چنین آمده است که وی نخجوان و نیز قلعهٔ ارنجک را به تصرف آورد (ص 158, 160). از این نوشته چنین بر می‌آید که نام النجق در سدهٔ ۳ق/۹م شناخته شده بوده است.

حمدالله مستوفی النجق را قلعه‌ای محکم و استوار از توابع نخجوان نامیده است (*نزهة...*، ۸۹). این قلعه در ناحیهٔ شرقی شهر نخجوان، بالای النجه چای میان نخجوان و جلفای ایران واقع شده است (قزوینی، همانجا؛ فقیه، ۸۵). مینورسکی می‌نویسد: النجق قلعه‌ای در سرزمین ارمنستان (نخجوان کنونی) نزدیک قصبهٔ خانقاه است (همانجا). کورگانیان نیز مشابه همین نظر را ابراز داشته است (ص 291، حاشیهٔ 76).

دژ النجق در مآخذ به استواری و بلندی ستوده شده است (ابن عربشاه، همانجا؛ میرخواند، ۳۲۹/۶؛ خواندمیر، ۴۹۹/۳). به نوشتهٔ کلاویخو این قلعه بر جانب چپ و با فاصله‌ای از رود ارس بر فراز تپه‌ای قرار دارد و دارای حصاری است که با برجهای متعدد محصور شده است. در اطراف آن، تاکستانها، بیشه‌ها، مزارع غله خیز، چشمه‌سارها و چراگاههای بسیار دیده می‌شود (ص ۱۵۷).

تاریخ: چنانکه اشاره شد، قدیم ترین آگاهی پیرامون قلعهٔ النجق ظاهراً مربوط به دوران فرمانروایی سمباط باگراتونی، فرزند آشوت باگراتونی شاه ارمنستان در ۲۷۳ـ۲۷۷ق/۸۸۶ ـ۸۹۰م است. وی شهرهای پرتو (برذعه)، دوین، نخجوان و نیز قلاع النجق (ارنجک)، الاشکرت و نواحی بسیاری را به تصرف در آورد (باگراتونی، همانجا). در نامه‌ای که به انشای نورالدین منشی در ۶۱۸ق/۱۲۲۱م از جانب تاج‌الدین وزیر، خطاب به وزیر اتابک آذربایجان نوشته شده، از حصن النجق سخن رفته است (مینوی، ۳۵۸ـ۳۵۹). در ۶۲۲ق سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه قصد تصرف تبریز کرد. مظفرالدین ازبک بن محمد ایلدگز از اتابکان آذربایجان، چون یارای مقاومت نداشت، ناگزیر همسرش خاتون دختر طغرل سوم را در تبریز برجای نهاد و خود به

1. Alinjak 2. Alanjik 3. Ernjak 4. Erinjak

نخجوان گریخت و به دژ النجق پناه برد. خاتون شهر تبریز را به سلطان تسلیم کرد. سلطان که به ازدواج با خاتون رغبتی داشت، درصدد برآمد تا وی را از اتابک ازبک جدا سازد. عزالدین قزوینی قاضی تبریز براساس گواهی شهود وی را مطلقه اعلام کرد. اتابک چون از ماجرا خبر یافت، از شدت اندوه در همان قلعهٔ النجق درگذشت (نسوی، ۲۰۷؛ جوینی، ۱۵۷/۲؛ حمدالله، *تاریخ*...، ۴۷۸؛ فصیح، ۲۹۸/۲).

پس از هجوم مغولان به ایران، گروهی از ترکمانان قراقویونلو در این منطقه و نیز قلعهٔ النجق مستقر شدند (IA, I/302). امیر تیمور گورکانی به منظور سرکوب سلطان احمد جلایر که ملازمانش قلعهٔ النجق را در دست داشتند، بدانجا حمله برد و مدتها آن را در محاصره گرفت (نظام‌الدین، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۳؛ شرف‌الدین، ۳۸۸، ۳۸۹، ۵۳۹). لشکریان تیمور، چندبار برای گوشمال قراقویونلوها، نخست برضد قرامحمد (حک ۷۸۲-۷۹۱ق/۱۳۸۰-۱۳۸۹م) و سپس برضد قرا یوسف ــ در حکومت نخستین وی (۷۹۱ق/۱۳۸۹م) ــ به قلعهٔ النجق هجوم بردند و آن را محاصره کردند. قرایوسف روی به گریز نهاد. متعاقب آن تیمور فرزند خود میرانشاه را مأمور تصرف قلعهٔ النجق کرد (همو، ۵۳۸؛ بازورث، ۲۴۷، ۲۵۰). پیکار برای تسخیر قلعهٔ النجق ۱۲ سال ادامه یافت (ابن عربشاه، ۶۴). سرانجام در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م قلعه به دست لشکریان تیمور فتح شد (شرف الدین، ۷۹۸).

پس از مرگ تیمور، بار دیگر قلعهٔ النجق به تصرف جلایریان و سپس قراقویونلوها درآمد و به اسکندر پسر قرایوسف (حک۸۲۳-۸۴۱ق/۱۴۲۰-۱۴۳۷م) سپرده شد (میرخواند، ۵۶۳/۶؛ بازورث، همانجا). وی که در نتیجهٔ پیکار با شاهرخ پسر تیمور ناتوان شده بود، به قلعهٔ النجق پناه برد. شاهرخ، جهانشاه (حک ۸۴۱-۸۷۲ق/۱۴۳۷-۱۴۶۷م) پسر دیگر قرایوسف را بر آذربایجان امیر کرد. قباد فرزند اسکندر در ۸۴۱ق در النجق پدر را کشت. در نتیجه، قلعه به اختیار جهانشاه درآمد (دولتشاه، ۲۹۵؛ خواندمیر، ۴۲۷/۳؛ ابن کربلایی، ۴۹۸/۱).

در دوران فرمانروایی آق قویونلوها، قلعهٔ النجق همچنان از اهمیت سوق‌الجیشی برخوردار بود. یعقوب بیگ فرمانروای آق قویونلو (حک ۸۸۳ - ۸۹۶ق/۱۴۷۸-۱۴۹۰م) پس از کشتن شیخ حیدر (۸۹۳ق/۱۴۸۸م)، افراد خانوادهٔ او و از جمله اسماعیل صفوی را که در آن زمان کودکی خردسال بود، به قلعهٔ النجق فرستاد (لاهجی، ۱۰۲؛ بازورث، ۲۵۲، ۲۵۵). پس از درگذشت یعقوب‌بیگ، رستم‌بیگ (حک ۸۹۸ - ۹۰۲ق/۱۴۹۳-۱۴۹۷م)، فرزندان شیخ حیدر را آزاد، و از قلعهٔ النجق خارج کرد (لاهجی، همانجا؛ بازورث، ۲۵۲).

قلعهٔ النجق در دوران پادشاهی شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶م) به فرمان وی خراب شد (قاضی احمد، ۲۳۷/۱)؛ با اینهمه، هنوز در امور نظامی قابل استفاده بود. در دوران شاه عباس صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹م) بار دیگر قلعهٔ النجق دستخوش ویرانی شد. در زمان سفر شاردن به ایران در بیرون نخجوان، آثار مخروبهٔ یک قلعهٔ بزرگ و استحکامات متعدد کوچکی مشاهده می‌شد.

به گفتهٔ شاردن، شاه عباس هنگامی که احساس کرد قادر به حراست قلاع و حصارهای نخجوان نیست، فرمان تخریب آنها را داد. وی برای جلوگیری از تدارک خواربار برای ترکان عثمانی، در سراسر نقاط مرزی همین گونه رفتار می‌کرد (۳۸۸/۲). چنین برمی‌آید که با وجود اقدام به تخریب قلعه از سوی شاه عباس اول، هنوز دژ النجق قابل استفاده بود. آبرام کرتاتسی تاریخ نگار ارمنی که اثر خود را در سالهای ۱۱۴۹-۱۱۵۰ق/۱۷۳۶-۱۷۳۷م نوشته است (نک: کورگانیان، 5)، ضمن بیان مطالبی دربارهٔ قلعهٔ النجق که آن را به صورت ارینجاک آورده است، متذکر گردیده که وی در ۱۳ دسامبر ۱۷۳۶ به دیر قاراپت مقدس در قلعهٔ مذکور رفت و شبی را در آنجا گذراند (ص 215). وی باردیگر در اواسط ماه مهٔ ۱۷۳۷ به دیر مذکور در همان قلعه رفت. آبرام کرتاتسی پیش از آن، هنگام سفر به مغان نیز از قلعهٔ النجق دیدن کرده بود (ص 266-267). از نوشتهٔ این مؤلف چنین برمی‌آید که قلعهٔ النجق هنوز پابرجا و دارای منازل و پرستشگاه بوده است.

در دوران جنگهای ایران و روس، نایب السلطنه عباس میرزا فرمان داد تا قلعهٔ النجق بازسازی شود (مفتون، ۱۳۶). اعتمادالسلطنه در تأیید این نکته می‌گوید که عباس میرزا نایب السلطنه در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م «به اتفاق میرزا ابوالقاسم قائم مقام، از رود ارس گذشته، به نظم النجق پرداخت» (۱۵۷۸/۳). از وضع کنونی قلعهٔ النجق آگاهی روشنی در دست نیست (نک:IA, I/304).

از بزرگان النجق می‌توان از شیخ ابونصر النجقی نام برد. وی از مشایخ و اکابر آن سرزمین بود (ابن کربلایی، ۱۷/۱). دیگر از بزرگان النجق، خلقی تبریزی است که از شیخ زادگان النجق و مردی مهذب بود. بعضی نام او را خلف تبریزی ثبت کرده‌اند (نفیسی، ۶۹۷/۲).

فضل‌الله نعیمی استرابادی، مشهور به نسیمی از بزرگان سلسلهٔ حروفیه که در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م به فرمان میرانشاه فرزند تیمور کشته شد، در النجق، در قریهٔ خانقاه که مدفن شیخ ابونصر النجقی بوده است، به خاک سپرده شد (ابن کربلایی، ۴۷۸/۱-۴۷۹).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، زندگانی شگفت‌آور تیمور (*عجایب المقدور*)، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بازورث، کلیفورد ادموند، *سلسله‌های اسلامی*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة (زبدة‌التواریخ)*، به کوشش ضیاءالدین بونیاتوف، مسکو، ۱۹۸۰م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعرا*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ،

مشهد، ۱۳۴۰ش؛ فقیه، جمال‌الدین، *آتورپاتکان (آذربایجان) و نهضت ادبی از عهد باستان تا روزگار نظامی گنجه‌ای*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ لاهجی، علی، *تاریخ خانی*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مینوی، مجتبی، تعلیقات بر *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی* محمد نسوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نسوی، محمد، *سیرة السلطان جلال الدین منکبرتی*، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفیسی، سعید، *تایخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bagratuni, Shapukh (psevdo), *Istoriya anonimnogo povestvovatelya*, tr. M.O. Darbinyan - Melikyan, Erevan, 1971; Darbinyan-Melikyan, M. O., «Kommentariia» (vide: ibid); Gölpinarlı, A., *Hurûfîlik metinleri kataloğu*, Ankara, 1973; IA; Kretatsi, A., *Povestvovanie*, tr., N. K. Korganian, Erevan, 1973; Korganian, N. K., «Kommentariia» (vide: ibid); Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, London, 1966; Minorsky, V., «Transcaucasica», JA, 1930, vol. CCXVII; Sümer, F., *Kara Koyunlular*, Ankara, 1967.

عنایت‌الله رضا

آلوار، شهر و شهرستانی به همین نام در استان راجستان در شمال غرب هند. این شهر در فاصلهٔ ۱۲۹ کیلومتری جنوب غربی دهلی («دائرةالمعارف...[1]»، II/737)، در شرق کوههای اراوالی (سوجیش، 43) و در ۲۷° و ۴۶´ عرض شمالی و ۷۶° و ۳۷´ طول شرقی (*بریتانیکا*، میکرو، I/285) قرار دارد. یک خندق و یک دیوار قدیمی دور شهر الوار وجود دارد و یک دژ قدیمی که بر فراز تپه‌ای مخروطی شکل بنا گردیده، بر آن مشرف است (همانجا). الوار را الوور[2] (همانجا) و اولوور[3] (EI[1], I/324) هم نامیده‌اند. بنابر گفته‌ای، الوار از الپور[4] به معنی شهر مستحکم مشتق شده است («دائرةالمعارف»، همانجا).

الوار در تاریخ باستان هند جزئی از سرزمین متسیا ـ دسا[5] (جیپور کنونی) بود («تاریخ جامع...[6]»، III(1)/656؛ دی، 238) و سوبهاناگارا یا سالواناگارا نامیده می‌شد و پایتخت سرزمین مارتیکاواتا ــ قلمرو راجه سالوا ــ بود (همو، 218).

اقوام متسیاس مقیم الوار علاوه بر درگیری با بومیان آنجا، با اقوام غیر بومی آریایی نیز در جدال بودند (کیث، 75).

در تاریخ اسلام، اول بار در ۳۹۹ق/۱۰۰۹م از الوار نام برده شده است. در این سال، سلطان محمود به نارباپور که به گفته‌ای در الوار قرار داشت، حمله برد و با ثروت زیاد برگشت (حکمت، ۴۴؛ «نبرد...[7]»، 10). در سده‌های بعد، مردمان سرکش منطقه‌ای از الوار به نام کوهپایهٔ موات، مانع پیشروی نیروی سلاطین دهلی برای تسلط بر راجستان بودند. اینها راجپوتهایی بودند که با از دست دادن استحکاماتشان در بیانه و تهانگره، به سایر نقاط پراکنده شدند (همان، 148). پرتحرک‌ترین آنان، در سرزمین موات (شامل منطقهٔ جنوب دهلی و بخش اعظم الوار) مستقر بودند. رؤسای این قبایل اسلام آوردند و به خانه‌زاد معروف شدند. رئیس آنان در زمان حملهٔ تیمور به هند در سدهٔ ۸ق/۱۴م بهادرناهر نام داشت (هیگ، «پنج پادشاهی...[8]»، 515).

مبارک سلطان دهلی در ۸۲۸ق/۱۴۲۵م مخالفان شورشی خود را که به الوار گریخته بودند، در این شهر محاصره کرد (همو، «سلسله...[9]»، 213). در ۸۳۱ق/۱۴۲۸م، سرورالملک به جنگ جلال‌خان و سایر رؤسای موات رفت و دژ الوار را تسخیر کرد (داف، 248). الوار مرکز موات بود و در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م توسط بابر امپراتور مغول تسخیر شد (راس، 17).

همایون (۹۱۳-۹۶۳ق/۱۵۰۷-۱۵۵۶م) جانشین بابر، برادر خود هندال را حکومت الوار داد (مجومدار، 433). در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م مهاراجه پرتاپ سینگ شهرستان الوار را تأسیس کرد («دائرةالمعارف»، همانجا). نجف خان مغول در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م پس از تصرف دژ الوار در آنجا حکومتی مستقل ایجاد کرد. الوار به این ترتیب از جیپور جدا شد. جانشین نجف خان، بخت‌آور سینگ، با لردلیک نمایندهٔ دولت بریتانیا بر ضد مهاراتها همکاری کرد و در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م الوار را تحت الحمایهٔ انگلیس قرار داد (سوجیش، 43). در همین سال، لرد لیک باقی‌ماندهٔ نیروهای فرانسوی را در محدودهٔ الوار شکست داد (ادواردز، 374).

پس از تسلط بریتانیا بر هند، الوار جزو اتحاد متسیا شد و مهاراجهٔ الوار ریاست اتحاد را عهده‌دار گردید (نک: EI[2], I/426). در دورهٔ حکومت لرد امهرست[10] (۱۸۲۳-۱۸۲۸م)، جنبشهایی مخالف در الوار پدید آمد (لوارد، 577). نخستین قدرت نمایی بریتانیا در هند به حادثهٔ کشتار احمد بخش‌خان، حاکم فیروزپور در ۱۲۳۹ق/۱۸۲۴م مربوط است که چون یکی از وزرا و اعضای دربار الوار به دست داشتن در این کشتار متهم بود، دولت بریتانیا خواستار بازداشت متهمان شد؛ اما راجهٔ الوار نپذیرفت و به تجمع نیرو و آماده‌سازی دژ الوار و مذاکرهٔ همکاری با جیپور و بهاراتپور پرداخت («تاریخ تسلط...[11]»، I/21). حکومت الوار در ۱۸۵۷م به یک نوجوان ۱۳ ساله تعلق گرفت و چون وی با زنی مسلمان ازدواج کرد، شورش بزرگان راجپوت را برانگیخت (ددول، 498).

از ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م تا زمان استقلال الوار، به ترتیب: ساوایی منگل، ساوایی جی سینگ و تج سینگ بر آنجا حکم راندند (سوجیش، 44-46). الوار در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش به اتحاد راجستان پیوست (نک: EI[2]، همانجا).

زبان بیشتر مردم الوار، هندی و مواتی است و یک چهارم مردم شهر مسلمان هستند (همانجا). در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش جمعیت الوار، ۴۴٬۷۶۰ نفر بود که ۲۸٪ آن مسلمان بودند («دائرة المعارف»، II/737) و در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش به ۱۰۰٬۷۹۱ نفر بالغ گردید (*بریتانیکا*، میکرو، I/285). الوار در منطقه‌ای حاصل‌خیز واقع است (سوجیش، 43). در

1. *Enciclopedia...* 2. Alwur 3. Ulwur 4. Alpur 5. Matsya-Desa 6. *A Comprehensive...* 7. *The Struggle...* 8. «The Five...» 9. «The Sayyid...» 10. Amherst 11. *British...*

۱۸۴۴م، راجه ساوی وینی سینگ، سدی در نزدیکی شهر بنا کرد (همو، 44).

محصولات مهم الوار: جو، گندم و حبوبات است و نیز از کانیها، بریلیوم، قلع، نقره، باریت و مرمر، و از صنایع مهم آن، نساجی، روغن‌نباتی، رنگ، ورنی، سفال و شیشه است (*بریتانیکا*، همانجا).

آثار اسلامی شهر الوار، علاوه بر چند مسجد قدیمی (همانجا)، شامل مزار ترنگ سلطان برادر فیروز شاه، مربوط به سدهٔ ۸ق/۱۴م (همانجا) و مزار بخت‌آورسینگ و مزار فاتح جنگ است (EI^2 ، همانجا). از دیگر آثار دیدنی این شهر، قصر مهاراجه بانی سینگ است («دائرة المعارف»، همانجا). در قصر مهاراجهٔ الوار، موزه‌ای وجود دارد که مجموعه‌ای از کتابهای بسیار نفیس خطی هندی و سنسکریت و فارسی و نیز مجموعه‌ای از آثار هنری راجستانی و مغول در آن نگهداری می‌شود (*بریتانیکا*، همانجا). از ساختمانهای جدید در الوار، بیمارستان لیدی دافرین[1] درخور ذکر است (*آمریکانا*، I/460).

رسول شاه الواری در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م گروه فقرای رفاعی هند را پس از کسب اجازه از عارفی مصری به وجود آورد که در پنجاب و گجرات مریدانی دارد (تیتوس، 129-128).

در مبارزهٔ آزادی هند، جمعیت علمای اسلامی الوار با سایر جمعیتهای اسلامی هند همکاری نزدیک داشتند (خان، ۲۶۴-۲۶۶).

مآخذ: حکمت، علی اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خان، حافظ بابر، *بر صغیر پاک و هندکی سیاست میں علماء کاکردار*، اسلام‌آباد، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Americana; *Britannica*, 1978; *British Paramountcy and Indian Renaissance*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1970; *A Comprehensive History of India*, ed. R.C. Majumdar, New Delhi, 1982; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1927; Dodwell, H.H., «The Relations of the Government of India with the Indian States, 1858-1918», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. VI; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; Edwards, S.M., «Final Struggle with the Marathas», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; EI^1; EI^2; *Enciclopedia Italiana*, Rome; Haig, W., «The Five Kingdoms of the Deccan, A.D. 1527-1599», «The Sayyid Dynasty», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1982, vol. III; Keith, B., «The Age of the Rigveda», ibid, 1987, vol. I; Luard, C.E., «The Indian States», ibid, 1987, vol, V; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Ross, E.D., «Babur», *The Cambridge History of India*, New Delhi, vol. IV; *The Struggle for Empire*, ed. R.C., Majumdar, Bombay, 1979; Sugich, M., *Palaces of India*, London, 1992; Titus, M.T., *Indian Islam*, New Delhi, 1974.

پرویز امین

آلوارِ گَرْمسیری، یکی از بخشهای دوگانهٔ شهرستان اندیمشک (خوزستان). این بخش در منتهی‌الیه شمالی استان خوزستان قرار گرفته، و از شمال به بخشهای مرکزی (ملاوی شهرستان پل‌دختر) و پاپی (شهرستان خرم‌آباد)، از جنوب به بخشهای حومه (مرکزی شهرستان اندیمشک)، سردشت (شهرستان دزفول) و بخش مرکزی (شهرستان شوش)، از شرق به بخش رز و ماهرو (شهرستان الیگودرز) و از غرب به بخش مرکزی (ملاوی) محدود است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، شصت و نه). این بخش از ۳ دهستان به نامهای حسینیه، قیلاب و ماژو که برخی نام خود را از آبادیهای مرکزی ناحیه گرفته‌اند، تشکیل شده است (*سازمان تقسیمات...*، ۲۲). این ۳ دهستان جمعاً ۱۶۰ آبادی (۹۴/۱٪ از کل آبادیهای شهرستان) را در خود جای داده است (*آمارنامه...*، ۲۸). آبادی حسینیه مرکز بخش الوار گرمسیری است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۲۳).

بخش الوار گرمسیری ناحیه‌ای کوهستانی است که قسمتی از رشته کوه زاگرس در بخشهای شمالی آن قرار دارد. بلندترین قله در این بخش کوه سالن (۲٬۴۶۰ متر) است که در شمال شرقی سد دز و در قسمت شرقی بخش واقع است. کوههای منگره، دارتا گیروه، کرناس و انارکی از دیگر کوههای این بخش به شمار می‌آیند که قسمت ییلاقی بخش الوار گرمسیری را تشکیل می‌دهند. قسمتهای جنوبی بخش کم ارتفاع و دشتی است. آب و هوای این بخش گرم و خشک است، هر چند در قسمتهای کوهستانی واقع در شمال از اعتدال برخوردار است (همانجا).

از معادن واقع در این بخش می‌توان از سنگ آهک چناره، گچ تافاب و سنگ ماکادن نام برد. برخی چاههای نفت که هنوز مورد بهره‌برداری نیستند، در آبادیهای کل کلپرگه، تافاب و بالارود وجود دارد (همانجا).

رود کرخه قسمتهای غربی (همانجا)، و دز قسمت شرقی بخش الوار گرمسیری را آبیاری می‌کند (ایزدپناه، ۱/۲). سد دز، احداثی بر رودخانهٔ دز، در این بخش قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

چراگاههای متعددی در این بخش وجود دارد که از آن جمله‌اند: پشمینه‌زار، یقه، بن طویله و دشت لاله (همانجا). قسمتهای مرتفع بخش پوشیده از جنگل است (ایزدپناه، همانجا) که پوشش درختی آن بیشتر از درختان کنار، انجیرکوهی، بلوط و بادام کوهی است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۳-۲۴؛ نیز نک: رزم‌آرا، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶).

در تقسیم بندی مناطق لرستان در دورهٔ پهلوی اول که با تأکید بر جنبه‌های زندگی عشایری صورت گرفت، بخش الوار گرمسیری یکی از مناطق ۱۱ گانهٔ لرستان به حساب آمد (امام شوشتری، ۱۴۶). جمعیت این بخش در آستانهٔ دههٔ ۱۳۳۰ش حدود ۱۰٬۲۴۰ نفر بود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۲/۶) که در ۱۳۶۵ش به ۲۰٬۵۴۷ نفر (۳٬۴۰۶ خانوار) افزایش یافت (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۲). در همین سال جمعیت ۶ ساله به بالای این بخش ۱۵٬۴۳۶ نفر (۷۵/۱٪ از کل جمعیت) بود که ۵۱/۲٪ آنان با سواد بودند. مطابق همین داده‌ها، ۱۶/۴٪ از کل جمعیت این بخش شاغل بودند (همانجا). جمعیت این بخش در ۱۳۷۰ش به ۲۱٬۳۸۱ نفر (۳٬۲۳۰ خانوار) رسید که ۴۰/۸٪ از کل جمعیت روستایی شهرستان اندیمشک را شامل می‌شد. پراکنش این جمعیت در سطح بخش در دهستانهای حسینیه، قیلاب و ماژو به ترتیب ۳۵/۱٪، ۴۱/۹٪ و ۲۳٪ بود (*آمارنامه*، ۴۲).

1. Lady Dufferin

جمعیت بخش الوار گرمسیری روستایی است و آبادیهای دارای خانوار بهره‌بردار آن، از آبادیهای بسیار کوچک به شمار می‌روند، تا جایی که ۸۶/۶٪ از آنها دارای جمعیتی کمتر از ۲۰ خانوار بهره‌بردار است (*فرهنگ روستایی*، ۳۳). فعالیت اصلی ساکنان آبادیهای این بخش به ترتیب اهمیت شامل دامداری، زراعت، پرورش طیور و باغداری است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، همانجا). در این بخش جمعاً ۲۰۲'۶۸۷ رأس دام کوچک و ۴'۷۸۹ رأس دام بزرگ وجود دارد (همان، ۱۳). اشتغال به صنایع دستی و کارگری ساده از دیگر فعالیتهای ساکنان این بخش است (*فرهنگ اقتصادی*...، «۴۳/۵»). محصولات عمدهٔ زراعی این بخش گندم و جو است که بیشتر به صورت دیمی کشت می‌شود. محصولات جالیزی و انار نیز در آنجا به دست می‌آید (همان، «۴۳/۵»-«۴۳/۶»).

مذهب اهالی، شیعهٔ ۱۲ امامی، و زبان آنان فارسی با گویش لری است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۳). جمعیت این بخش از لحاظ وابستگی قومی بیشتر از طایفه‌های میر (دیرکوند) (نک: ادموندز، ۹۱)، بهاروند و قلاوند است (ایزدپناه، ۱/۲؛ نیز رزم‌آرا، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴). از آثار کهن برجای مانده در این بخش می‌توان از قلعهٔ منگره ــ که حمدالله مستوفی از آن به صورت مانکره (ص ۵۵۲) یاد کرده است ــ و نیز دژ سرقلا در آبادی امیر سیف و قلعهٔ رزه بر سر راه خرم‌آباد ـ دزفول نام برد (ایزدپناه، ۲/۳-۵، ۱۰-۱۳).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ادموندز، سیسیل جان و بارون دوبد، *دو سفرنامه دربارهٔ لرستان*، ترجمهٔ سکندر امان اللهی و لیلی بختیار، تهران، ۱۳۶۲ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی و تاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران، لرستان*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان اندیمشک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی* (۱۳۶۷ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان لرستان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (دزفول)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۶۹؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش.

عباس سعیدی

اَلْوَر، نک: ارور.

اَلْوَنْد، رشته کوهی در غرب ایران (استان همدان). این نام در منابع ایرانی- اسلامی معمولاً به صورت اَرْوَند (ابن فقیه، ۲۲۰؛ *مجمل التواریخ*...، ۸۱؛ یاقوت، ۲۲۵/۱؛ قزوینی، ۳۴۲؛ حمدالله، ۷۲؛ پورداود، ۳۲۷/۲) آمده است؛ ضمناً آن را به شکل آلوند (*برهان*...، ۵۸/۱)، اراوند (همان، ۹۶/۱) و اونیران (پردولاماز، ۷۵) نیز نوشته‌اند. این نام در فارسی میانه به صورت اَلْوِند (نک: معین، ۱۷۴/۵)، و صورت کهن‌تر آن در *اوستا* به شکل اَئوروَنت آمده است (*یشتها*، ۳۲۷/۲) که به معنی تند و تیز و دلیر و پهلوان است (پورداود، همانجا). البته معانی دیگری نیز برای اروند (الوند) ذکر کرده‌اند که از آن جمله است: حسرت و آرزو، فرّ و شکوه و زیبایی و تجربه و آزمون (*برهان*، ۱۱۱/۱). یونانیان الوند را اُرُنت (اُرُنتِس) می‌خواندند (دیودُروس، I/395؛ *پاولی*، XXXV/1164)؛ هر چند این نام را به زاگرس نیز داده‌اند (همان، XXXV/1160).

الوند در زبان کهن ارمنی به عنوان نام اشخاص و به صورت اِروَند و آروَند باقی مانده است؛ در ضمن احتمال داده‌اند «کوههای سپید» سنگ نبشته‌های [بیستون] و «کوههای سبزوکوهی» افسانهٔ گیلگمش همان الوند کوه باشد (EI², I/426).

الوند کوه متشکل از توده‌ای گرانیتی (سنگ خارا) است که بر خلاف آنچه پنداشته‌اند، همانند دماوند یا سبلان، قله‌ای منفرد نیست، بلکه توده‌ای خروجی مرکب از چند قله است (مرگان، ۱۲۲/۲؛ کیهان، ۳۷۹/۲)؛ در *اوستا* الوند دارای ۸ قله است (*یشتها*، همانجا). این رشته کوه حد فاصل تشکیلات رسوبی ایران مرکزی و سازندهای چین خوردهٔ زاگرس به شمار می‌آید (کیهان، همانجا؛ اهلرس، 379) که طول تودهٔ اصلی آن (از همدان تا تویسرکان) حدود ۴۰ کم است و عرض آن به ۱۰ کم می‌رسد (درویش زاده، ۵۸۵). گسترش الوند در جهت شمال باختری- جنوب خاوری است (فرهنگ...، ۲۱/۵). این رشته از شمال باختری به واسطهٔ عوارض کم ارتفاع به بلندیهای پنجه علی و از سوی دیگر به کوههای مکری می‌پیوندد و از دیگر سو به سمت ملایر پیش می‌رود (زائری، ۲۲/۱-۲۳). سن تودهٔ الوند را ۶۴ تا ۷۰ میلیون سال و متعلق به پالئوسن زیرین دانسته‌اند. فرایند شکل‌گیری آن یا تفریق تودهٔ اصلی و هضم سنگهای پیرامونی همراه بوده، و از این توده‌های اصلی نفوذی رگه‌های پگماتیت، کوارتز و گابرو - دیوریت منتزع شده است (درویش زاده، همانجا).

معروف‌ترین گردنه‌های الوند کوه شامل گردنهٔ اسدآباد (۲'۱۹۶ متر) در شمال باختری، و گردنهٔ زاغه (۱'۹۵۲ متر) در جنوب خاوری این رشته کوه است (*فرهنگ*، همانجا). ارتفاع رشته کوه الوند را ظاهراً با توجه به بلندی قلهٔ خاصی از آن به تفاوت و با ارقام گوناگونی یاد کرده‌اند (نک: سایکس، I/120؛ WNGD, 40؛ اُرسل، ۲۳۳؛ کیهان، ۵۹/۱؛ EI²، همانجا؛ مفخم، ۸). بلندترین قلهٔ الوند ۳'۵۸۰ متر ارتفاع دارد و دیگر قله‌های مهم و بلند آن عبارتند از کوه فخرآباد (۳'۳۷۰ متر)، گاوبر (گوبر = جوبر) (۳'۳۹۵ متر) و سرخ بُلاغ (۲'۷۳۰ متر) (نقشهٔ عملیات...). قله‌های الوند کوه در بیشتر ماههای سال پوشیده از برف است (اشپیگل، I/104-105؛ فلاندن، ۱۸۷). حمدالله مستوفی در ۷۴۰ق نوشته است: «هرگز قلهٔ آن از برف خالی نبوده است» (ص ۱۹۱؛ نیز نک: اعتماد السلطنه، ۵۳؛ چریکف، ۸۸). اگرچه هستهٔ اصلی الوند گرانیتی است، اما منابع سنگ ارزشمند از جمله کوارتزیت (دُژکوهی) (کیهان، ۲۴/۱) و مرمر به رنگهای مختلف (مرگان، ۱۲۶/۲) در آن یافت می‌شود.

سنگهای مورد استفاده در معبد آناهیتا (کنگاور) در گذشته (همانجا)، و سنگهای آرامگاه بوعلی سینا (همدان) در دورۀ معاصر (*جغرافیا*...، ۱) از این کوه به دست آمده است.

رشته‌کوه الوند به‌واسطۀ موقعیت‌خود، ابرهای باران‌زای مدیترانه‌ای را دریافت داشته، ضمن برخورداری از بارش نسبتاً زیاد، ذخیرۀ برف قابل توجهی را که منشأ تغذیۀ بسیاری از چشمه‌ها و رودهاست، فراهم می‌آورد (خزائل، ۷؛ نیز نک: فلاندن، ۱۸۳-۱۸۴)؛ بدین سان، سرچشمۀ بسیاری از رودخانه‌های کوچک و بزرگ حوضۀ آبریز خلیج فارس و ایران مرکزی، الوند کوه است. از پیوند آبراهه‌های دامنۀ شمالی، زرینه‌رود یا قراسو، و از گرد آمدن آبهای دامنۀ جنوبی و غربی، گاماسیاب (گاماساب) شکل می‌گیرد (کیهان، ۷۳/۱-۷۶، ۸۵، ۳۸۰/۲؛ مرگان، ۱۲۵/۲؛ نیز نک: حمدالله، ۲۲۱). تقریباً تمامی رودخانه‌هایی که از الوند سرچشمه می‌گیرند، دارای نظامی فصلی هستند و در مدتی از سال خشک شده، یا به حداقل آبدهی خود می‌رسند (*جغرافیا*، ۵). از رودهای کوچک و محلی الوند می‌توان از عباس آباد، ابرو، سیمین، خوشاب، دره دهنان و خرم رود نام برد (خزائل، ۸-۱۰؛ نیز نک: *جغرافیا*، ۶؛ ناصرالدین شاه، ۱۷۹). از گذشتۀ دور بندهایی در دامنه‌های الوند برای جمع آوری و هدایت آب به پایین دست ساخته شده بود که غالباً در گذر زمان از میان رفته‌اند؛ بندهای قزل حصار، دره دهنان و شراء از آن جمله‌اند (خزائل، ۸-۹). علاوه بر این، در دامنه‌های الوند چشمه‌های فراوانی نیز وجود دارد (مرگان، همانجا). نوشته‌اند که ۱۲ هزار چشمه از دامن این کوه بر می‌آید (*برهان*، ۱۶۰/۱)؛ شیروانی شمار چشمه‌های الوند کوه را ۲۴ هزار و شمار رودخانه‌های آن را ۴۲ نوشته است (ص ۷۰۹؛ نیز نک: حمدالله، ۱۹۱). حمدالله مستوفی چشمه‌های الوندکوه را «مالا نهایت» می‌خواند (همانجا). ابن فقیه (سدۀ ۳ق) می‌نویسد: در تمامی کوههای جهان آب از دامنۀ کوه بیرون می‌آید، مگر در الوند کوه که آب در آن از بالاترین قسمتها سرازیر می‌شود (ص ۲۲۵). ظاهراً منظور ابن فقیه چشمۀ موسوم به حوض نبی (شاه الوند) در ۱۵۰ تا ۲۰۰ متری قلۀ الوند است (نک: جهانپور، ۵۲-۵۳). یوستی این چشمه را بر اساس بندهش، وِرِ زرین مَند می‌خواند (نک: شوارتس، 451، حاشیۀ 4).

دامنه‌های سنگی و خشن الوندکوه عاری از پوشش گیاهی درختی است و تنها در طول دره‌ها و مسیلها پوشش گیاهی بوته‌ای دیده می‌شود، به گونه‌ای که کف دره‌ها معمولاً سرسبز است (مرگان، همانجا؛ کیهان، ۵۹/۱، ۳۸۰/۲)؛ برخی دامنه‌ها نیز مملو از گیاهان دارویی است («نامۀ پدر...»، ۹۰؛ حکیم، ۵۳؛ بروگش، ۳۱۴/۱). ظاهراً در گذشته الوند کوه دارای پوشش درختی قابل توجهی بوده است که به مرور زمان از میان رفته است (EI^2، همانجا؛ اشپیگل، I/105؛ *ایرانیکا*، I/915)؛ این پوشش را از جنگلهای بلوط کم تراکم دانسته‌اند (همانجا). یاقوت نیز در سدۀ ۷ق، الوند کوه را سرسبز و پوشیده از گیاهان با طراوت خوانده است (۲۲۵/۱). همچنین نوشته‌اند چوب حاصل از درختان الوند در بناهای هگمتانه (اکباتان) به کار رفته است (اشپیگل، همانجا).

موقعیت ویژۀ الوند کوه و استقرار در یکی از مهم‌ترین نقاط بر سر راه باستانی ایران (کیهان، همانجا؛ دوید، ۲۷۳؛ چریکف، ۸۵-۸۶) که ایران مرکزی را به بین النهرین متصل می‌ساخت (سایکس، I/16) و همچنین وجود منابع کافی آب (نک: یاقوت، همانجا)، موجب شکل‌گیری سکونتگاههای بزرگ و کوچک در دامنه‌های مختلف و پیرامون این رشته کوه شده است (نک: *ایرانیکا*، همانجا؛ بروگش، ۳۲۵/۲) که تمامی آنها دارای قدمت و اهمیت تاریخی بوده‌اند؛ از آن جمله‌اند: همدان که نهرها و جویبارهای الوند آن را آبیاری می‌کنند (همو، ۲۹۹/۱؛ نیز نک: اهلرس، 383؛ چریکف، ۸۳؛ اشپیگل، I/103-104) و چنانکه دیودروس گزارش می‌دهد، آب آن با هزینه و مشقت فراوان از الوند کوه تأمین می‌شده است (I/395, 397)؛ همچنین کنگاور، اسدآباد (مرگان، ۱۲۵/۲؛ نیز نک: حمدالله، ۷۲؛ جکسن، ۲۸۱)، توی و سرکان (تویسرکان امروزی) (مرگان، همانجا؛ زهتابی، ۶۹۱؛ نک: حمدالله، ۷۳؛ کیهان، ۳۹۲/۲). راه باستانی دیگری از طریق الوند (درۀ عباس آباد) همدان را به لرستان و خوزستان متصل می‌ساخته است (اعتمادالسلطنه، ۵۳؛ مینورسکی، ۱۳۰-۱۳۱؛ نیز نک: بروگش، ۳۱۲/۱؛ چریکف، ۶۱؛ فلاندن، ۱۸۱؛ اوبن، ۳۲۱).

الوند کوه از گذشتۀ ناشناخته محل زیست موقت کوچندگانی بوده است که دورۀ ییلاقی خود را در آن می‌گذراندند. پولاک عده‌ای از کردها را ساکن آنجا معرفی می‌کند (ص ۱۵). نویسندۀ ناشناختۀ *مجمل التواریخ* به اقامت تابستانی خسرو پرویز در الوند کوه در محلهایی به نام «دکان خسرو» و «خم خسرو» اشاره دارد (ص ۸۱). امروزه مراتع الوند کوه محل ییلاقی دو طایفۀ ترکاشوند و طایفۀ مستقل جمور (جمهور) است. مطابق آخرین سرشماری عشایری کشور (۱۳۶۶ش)، جمعیت این دو طایفه که ییلاق خود را در الوند می‌گذرانند، به ترتیب ۱۲۲ خانوار (۷۴۵ نفر) و ۱۶ خانوار (۱۰۲ نفر) است (*سرشماری*...، ۸۸)؛ در ضمن خانوارهایی از طایفۀ ترک زبان یارم طاقلو نیز مدتی را در الوند کوه می‌گذرانند (*ایرانیکا*، همانجا). در دهه‌های اخیر، گسترش زندگی یکجانشینی مبتنی بر زراعت به ویژه در عرصه‌های دره‌ای و دامنه‌ای این رشته کوه، موجب از میان رفتن اقتصاد مبتنی بر دام و کوچ شده است (اهلرس، 262-263, 381).

آثار برجای مانده در الوند کوه و اطراف آن نشان از کهن بودن زندگی و فعالیت انسانی در این ناحیه دارد (اشپیگل، I/105). به گزارش مرگان بین دیوارهای شهر و پای الوند، زمینهای بسیار غنی از لحاظ باستان شناسی وجود دارد که در زمان قاجار آنها را در مقابل دریافت مبالغی در اختیار «جویندگان گنج» گذارده بودند (۱۳۵/۲؛ نیز نک: ناصرالدین شاه، ۴۵). گذشته از محل گنج نامه (نک: دنبالۀ مقاله) که به گمان مرگان سکونتگاهی کهن بوده که از میان رفته (۱۳۸/۲)، در دامنۀ جنوب غربی الوند در دره‌ای به نام روی دلاور محتملاً شهر نسبتاً پرجمعیتی وجود داشته است که آثار و سکه‌های دوره‌های مختلف در آن یافت شده است. همچنین در درۀ ولاسجرد (ولاشگرد) بقایای کاخ

یا معبدی پارتی و بقایای پایه‌ها و سر ستونهای آن پیدا شده است (همو، ۱۳۹/۲)؛ همچنین معبد آناهیتا در کنگاور نیز از همین گونه آثار برجای مانده است (همو، ۱۲۵/۲ـ۱۲۶، ۱۳۹ـ۱۴۰).

نوشته‌اند که ابن سینا مدتی در این کوه در جست و جوی گیاهان دارویی به سر برده است («نامهٔ پدر»، ۹۰). علاوه بر این، الوند کوه به واسطهٔ موقعیت طبیعی و دفاعی خود از دیرباز پناهگاه افراد و گروههای مختلفی بوده است. در زمان قدرت گرفتن سلطان مسعود بن محمد سلجوقی (د ۵۴۷ق)، برادرش طغرل چندی در الوند تحصن جست (بنداری، ۱۹۷)؛ همچنین شاه نعمت‌الله ولی در سدهٔ ۸ق مدت ۸۰ روز در کوه الوند به عبادت و ریاضت گذراند (سایکس، ۱۷۸؛ نیز نک: ریچاردز، ۱۸۵). فتحعلی شاه قاجار نیز به هنگام لشکرکشی به بغداد (۱۲۳۷ق)، برای مصون ماندن از بیماری وبا، به دامنهٔ الوند کوه پناه برد (نفیسی، ۳۷/۲ـ۳۸؛ بامداد، ۱۲۶/۳) و عباس میرزا هم مدت ۴۰ روز در آنجا به مداوا مشغول بود (مستوفی، ۱۱۴ـ ۱۱۵). پولاک (۱۲۳۳ـ ۱۳۰۸ق/۱۸۱۸ـ۱۸۹۱م) خبر می‌دهد که الوند زیرپای درویشانی بوده که به گردآوری گیاهان دارویی مشغول بوده‌اند (ص ۱۹۸).

بدین سان بی سبب نیست که الوند نه تنها در ادب پارسی، بلکه در باورهای مردمی نیز پیوسته جایگاه ویژه‌ای داشته است (نک: یاقوت، ۲۲۵/۱؛ اعتمادالسلطنه، ۵۲؛ *لغت نامه*...؛ شوارتس، 451). الوند را در نظم و نثر پارسی در چکامه‌هایی با عنوان الوندیه (مثلاً نک: آزاد، ۱۴۴ـ ۱۴۶، نیز ۱۴۱ـ۱۴۳، ۱۶۱ـ۱۶۴) و نیز به عنوان نماد شکوه و عظمت و بلندی (سعدی، ۸، ۱۸۳، ۳۶۸، ۶۳۰؛ شرف‌الدین، ۳۸۱؛ آق‌سرایی، ۲۵۸)، نماد پر آبی (هدایت، ۱۱۳؛ *آنندراج*، ۴۱۳/۱) و سرسبزی و خرّمی (نخجوانی، ۷۳؛ *اسناد*...، ۷۰۷) ستوده‌اند. الوند در شعر و ادب عربی نیز ستوده شده است (نک: ابن فقیه، ۲۲۵ـ۲۲۶، ۲۴۲؛ یاقوت، ۲۲۵/۱ـ۲۲۷).

در درهٔ جنوبی الوند چشمه‌ای از شکاف صخره‌ای گرانیتی خارج می‌شود که آن را در میان چشمه‌های متعدد الوند بی‌نظیر دانسته‌اند. مردم محلی معتقدند که منبع آن از بهشت است و به همین علت آن را بهشت آب می‌نامند؛ آب این چشمه را شفا بخش دانسته‌اند (ابن فقیه، ۲۲۰، ۲۲۲ـ۲۲۳؛ یاقوت، ۲۲۵/۱ـ۲۲۶؛ اعتماد السلطنه، ۵۳؛ جهانپور، ۵۳). ابن فقیه می‌نویسد: آب این چشمه در زمان معینی از سال از شکاف سنگی جاری می‌شود (ص ۲۲۰؛ نیز نک: یاقوت، همانجا؛ حمدالله، ۱۹۱). همچنین گفته‌اند که آب این چشمه به نسبت شمار جمعیتی که گرد آن فراهم می‌آیند، افزایش یا کاهش می‌یابد (قزوینی، ۳۴۲)؛ حتیٰ شاعری گفته است که از کف درهٔ الوند، دروازه‌ای به بهشت باز می‌شود (نک: شوارتس، همانجا، حاشیهٔ 8). اینگونه باورها دربارهٔ چشمهٔ شاه‌الوند (حوض نبی) نیز وجود دارد (جهانپور، ۵۲ـ۵۳).

در جنوب غربی همدان در کوه الوند، دو کتیبه از عهد هخامنشی به خط میخی و به ۳ زبان (بابلی، ایلامی و فارسی باستان) وجود دارد (پیرنیا، ۱۶۱۲/۲ـ۱۶۱۴؛ مشکوتی، ۲۹۸ـ ۲۹۹؛ کیهان، ۳۸۲/۲؛ جکسن، ۱۹۲ـ۱۹۴). ظاهراً ابن فقیه نخستین کسی است که به این کتیبه‌ها اشاره کرده است (ص ۲۴۳). این دو کتیبه که به گنج نامه معروفند، حدود ۲ متر بلندی دارند و درآن از نام و نسبِ شاهان هخامنشی (داریوش اول و خشایارشا) و پرستش اهورامزدا سخن رفته است (مرگان، ۱۳۷/۲ـ ۱۳۸؛ جکسن، مشکوتی، همانجاها). ناصرالدین شاه به هنگام بازدید خود از آنها (۱۲۸۷ق)، از وجود «قلعهٔ خرابه‌ای» بالای کوه و مشرف به کتیبه‌ها خبر می‌دهد (ص ۴۴)؛ همو می‌افزاید که در زمان بازدیدش از الوند، عده‌ای به «طلاشویی» مشغول بودند که «انواع لوازم طلا و نقره و سکه‌های متعددی» یافته بودند (ص ۴۵).

از دورهٔ اسلامی بقعهٔ امامزاده کوه یا امامزاده محسن در ۱۴ کیلومتری غرب همدان و در دامنهٔ الوند بر جای مانده است که بنای آن شامل ایوانی بزرگ، شاه نشین، دو گنبد آجری و حرم است (مشکوتی، ۳۰۱). این امامزاده مورد احترام خاص روستاییان و اهالی همدان است. کف محوطهٔ امامزاده با قالیچه‌های کوچکی به ابعاد ۳۰×۴۰ سانتی‌متر مفروش شده است که روستاییان پس از برآورده شدن «مراد» خود بافته، و به امامزاده اهدا کرده‌اند (جهانپور، ۵۴). تاریخ صندوق چوبی و منبت این امامزاده ۹۳۵ق است، هر چند بنای نخستین ساختمان امامزاده را به سدهٔ ۷ق نسبت می‌دهند (مشکوتی، همانجا). درنزدیکی بهشت آب، سنگی تراش خورده و ناهمگون با سنگهای دیگر هست که گهوارهٔ مریم خوانده می‌شود و مورد احترام اهالی است. همچنین یکی از یخچالهای طبیعی الوند کوه، یخچال حضرت صاحب الزمان (ع) خوانده می‌شود (جهانپور، ۵۳). تخت نادر صفهٔ نسبتاً بزرگی بر سر راه قلهٔ الوند است و به سبب اقامت نادر در این کوه بدین نام خوانده می‌شود (همانجا؛ نیز نک: استرابادی، ۲۰۷، ۲۱۰). علاوه بر اینها، در فاصلهٔ بین قلهٔ الوند و گُردنهٔ معروف تویسرکان، بقایای قلعه‌ای در بلندی برجاست که به قز قلعه‌سی (قلعهٔ دختر) مشهور است. از مشاهدهٔ بازماندهٔ سردرها و پله های سنگی تراش خورده و بزرگ این قلعه می‌توان بنای آن را به دوران باستان نسبت داد (جهانپور، ۵۴).

مآخذ: آزاد همدانی، علی محمد، *دیوان*، به کوشش محمد آزاد، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۹۶۷م؛ اُرسل، ارنست، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ استرابادی، مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اوبن، اوژن، *ایران امروز*، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ـ۱۳۵۳ش؛ بروگش، هاینریش، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمهٔ کردبچه، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بنداری اصفهانی، محمد، *تاریخ سلسلهٔ سلجوقی*، ترجمهٔ محمدحسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ پردولاماز، «گزارش سفر»، *نامه‌های شگفت انگیز*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پورداود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه* (*ایران و ایرانیان*)، ترجمهٔ کیکاووس

جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *جغرافیای استان همدان*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جکسن، ا. و. و.، *سفرنامه* (*ایران در گذشته و حال*)، ترجمهٔ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی؛ جهانپور، علی، «شاه الوند»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۱۵۲؛ چریکف، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ آبکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش* (*جغرافیای تاریخی شهرهای ایران*)، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خزائل کردستانی، رضا، *جغرافیای همدان*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ درویش زاده، علی، *زمین شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دوبد، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، علمی و فرهنگی؛ ریچاردز، فرد، *سفرنامه*، ترجمهٔ مهین دخت صبا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ زائری، ماشاءالله، *فرهنگ جغرافیایی کوههای ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زهتابی، محمدرضا، *ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه یا ده هزار میل در ایران*، ترجمهٔ حسین سعادت‌نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، جمعیت‌عشایری‌دهستانها، کل‌کشور، مرکزآمارایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سعدی، *دیوان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورنبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شیروانی، زین العابدین، *ریاض السیاحه*، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان پنجم کردستان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ فلاندن، اوژن، *سفرنامه به ایران*، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران، اشراقی؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مستوفی انصاری، مسعود، «تاریخ زندگی عباس میرزا نایب السلطنه»، *سفرنامهٔ خسرو میرزا*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ کوههای ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مینورسکی، و.، تعلیقات بر *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ناصرالدین شاه قاجار، *سفرنامهٔ عتبات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «نامهٔ پدر روحانی هـ. ب.»، *نامه‌های شگفت انگیز*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نخجوانی، محمد، *صحاح الفرس*، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نقشهٔ عملیات مشترک (همدان)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۱ش، گ BI39-5؛ هدایت، رضاقلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، اسلامیه؛ یاقوت، بلدان؛ یشتها، ترجمهٔ پورداود، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ نیز:

Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, tr. C.H., Oldfather, London, 1968; Ehlers, E., *Iran, Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; EI^{2}; *Iranica; Pauly;* Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969; Spiegel, F. R., *Eränische Alterthumskunde*, Leipzig, 1871; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1930; WNGD.

عباس سعیدی

اَلْوَنْد، شهری در استان قزوین. این شهر با ۳۶° و ۱۰′ عرض شمالی و ۵۰° و ۴′ طول شرقی (مفخم، ۳۴)، یکی از شهرهای ۱۲ گانهٔ استان قزوین (*سازمان*...، ۳۸) است که با موقعیتی دشتی و اقلیمی معتدل در ۱۲کیلومتری جنوب شرقی شهر قزوین قراردارد (*فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۹/۱) و از لحاظ اداری جزو بخش مرکزی شهرستان قزوین به شمار می‌آید (*سازمان*، همانجا). وسعت این شهر حدود ۲/۷ کمـ۲ است (*آمارنامه*...، ۳۰).

شهر امروزی الوند در دههٔ ۱۳۲۰ش آبادی کوچکی با ۶۹۵ نفر جمعیت بود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ نیز نک‍ : گلریز، ۹۲۰/۱)، هر چند جمعیت این آبادی مطابق اولین سرشماری عمومی (۱۳۳۵ش) ۵۹۵ نفر بود که در ۱۳۴۵ش به ۷۲۵ نفر رسید. در دههٔ بعدی، عمدتاً به سبب آغاز فعالیتهای صنعتی در شهر البرز از ۱۳۴۸ش به بعد، جمعیت این‌آبادی با رشدی شتابان رو‌به‌افزایش نهاد و مهاجرانی از نقاط دیگر، به‌ویژه زنجان، آذربایجان و گیلان در این‌محل ساکن شدند (*گزارش*...، ۱۳-۱۴، ۱۶)، بـه نحوی که جمعیت آن در ۱۳۵۵ش بـه ۴٬۵۰۵ نفر (۹۱۰ خانوار) افزایش یافت و تأسیسات و واحدهای خدماتی گوناگون در آن برپا شد (*فرهنگ آبادیها*...، ۷۹/۲۲). از ۱۳۵۷ش، به سبب فعال شدن شهر صنعتی البرز از یک سو و بی‌توجهی به مقررات محدوده‌های شهری از سوی دیگر، جمعیت الوند رشدی شتابان یافت و توسعهٔ کالبدی آن در خارج از قلعه به سمت شمال شرقی و شهر صنعتی صورت گرفت. ساخت خانه‌های تعاونی کارگری نیز کمک کرد، تا اینکه در ۱۳۶۵ش الوند به صورت شهر درآمد (*گزارش*، ۷، ۱۳، ۱۶). جمعیت این شهر در این زمان ۳۹٬۹۳۸ نفر بود که در دورهٔ ۵ سالهٔ بعدی (تا ۱۳۷۰ش)، یک بار دیگر با افزایشی چشمگیر به ۵۴٬۵۵۷ نفر رسید و به همین ترتیب، تراکم نسبی جمعیت شهر به ۲۰٬۵۱۰ نفر در کمـ۲ افزایش یافت (*آمارنامه*، همانجا).

فعالیت اقتصادی این شهر پیش از این زراعت، کارگری و باغداری بود. زمینهای کشاورزی الوند که غالباً از نوع درجهٔ یک و دو و از خاکهای حاصل‌خیز به شمار می‌آیند (*گزارش*، ۱۱)، در ۱۳۶۰ش، ۷۶۸ هکتار بود که عمدتاً (۹۸/۷٪) به صورت آبی بهره‌برداری می‌شد. در آن زمان، محصولات عمدهٔ الوند عبارت بود از سیب، تره‌بار جالیزی و انگور و علاوه بر آن، گندم آبی (۲۰۰ هکتار)، جو آبی (۱۰۰ هکتار)، چغندرقند (۸۰ هکتار) و حبوبات (۲۰ هکتار) (*فرهنگ اقتصادی*...، ۹۷). یکی از بزرگ‌ترین باغهای واقع در محدودهٔ الوند، باغ عمران است که ۸۵ هکتار وسعت دارد و عمده‌ترین محصولات آن سیب و گلابی است (*گزارش*، ۶). آب کشاورزی از طریق چاه و نهر منشعب از شبکهٔ طالقان تأمین می‌گردد (همان، ۱۲؛ قس: *فرهنگ اقتصادی*، همانجا). پیش از این، الوند دارای یک رشته قنات بود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). در ۱۳۶۰ش در الوند ۲٬۱۵۰ رأس دام که عمدتاً (۹۷/۷٪) دام کوچک بود (*فرهنگ اقتصادی*، همانجا) نگهداری می‌شد. درگذشته بـافت گلیم و جاجیم نیز میان اهالی رواج داشت (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

شهر الوند در حال حـاضر از لحاظ جمعیتی یکی از شهرهای متوسط، و به سبب مجاورت با شهر صنعتی البرز و بافت جمعیتی آن، یکی از شهرهای مهم کارگری کشور به شمار می‌آید. هستهٔ اولیهٔ شهر را قلعه‌ای ۴ گوش با ۱۸ برج تشکیل می‌داد که امروزه در جنوب الوند قرار دارد و محلهٔ آن هنوز چهرهٔ کاملاً روستایی خود را حفظ کـرده است (*گزارش*، ۷، ۱۳). براساس آخرین سرشماری عمومی (۱۳۷۵ش)، الوند ۶۰٬۷۵۸ نفر (۱۲٬۱۰۸ خانوار) جمعیت دارد که این عده ۱۲/۳٪ از کل جمعیت شهرستان قزوین را شامل می‌گردد (*سرشماری*، «هفتاد و

شش»، نیز ۳۶). به این ترتیب، جمعیت این شهر در یک دورهٔ ۲۰ ساله (۱۳۵۵-۱۳۷۵ش) حدود ۱۳/۵ برابر رشد یافته است. نسبت جنسی در شهر الوند حدود ۱۰۳، و بعد خانوار برابر ۵ نفر است (همان، «هفتاد و شش»).

بیشترین ارتباط الوند با شهر قزوین است (*فرهنگ اجتماعی...*، ۹۷). در جنوب شرقی الوند تپه‌ای منسوب به دورهٔ صفوی و سنگ قبرهایی مربوط به همان دوره وجود دارد (ورجاوند، ۲۷۵).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان زنجان* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان زنجان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمارنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع کشور*، استان زنجان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع کشور*، استان زنجان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان یکم، دایرهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *گزارش طرح مطالعاتی شهر الوند*، استانداری قزوین، ۱۳۷۷ش؛ گلریز، محمدعلی، *مینودر یا باب الجنهٔ قزوین*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ورجاوند، پرویز، *سرزمین قزوین*، تهران، ۱۳۴۹ش.

عباس سعیدی

اَلْوَنْدْبِیگ، نک: آق قویونلو.

اِلْویری، لهجه، نک: تاتی.

اِلْهام، اصطلاحی عرفانی. در لغت مأخوذ از «لهم»، به معنای در دل افکندن، فرا دل دادن، فرو خوردن (راغب، ذیل لهم؛ زوزنی، ۶۹/۲؛ دهار، ۶۸/۱؛ ابن منظور، ذیل لهم؛ نیشابوری، ۱۰۰/۳۰) و در اصطلاح عارفان واردی است غیبی، یا القای معنیٰ و معرفتی که به طریق فیض، بدون اکتساب، فکر و استفاضه به دل می‌رسد، و البته هیچ نشانه، دلیل و حجتی با آن همراه نیست، جز آنکه بر اثر آن، انسان به عملی برانگیخته می‌شود، یا ترک چیزی می‌کند (تهانوی، ۱۳۰۸/۲؛ جرجانی، ۲۸؛ کستلی، ۴۵-۴۶؛ ابن منظور، همانجا؛ عزالدین، ۷۹؛ ابرقوهی، ۱۳۲؛ نیز نک: صدرالدین، *الشواهد...*، ۳۴۹). گفته‌اند که انسان بر اثر اینگونه القا بر «خیر» می‌افزاید؛ از این‌رو، عده‌ای الهام را به «القای خیر» تعبیر کرده‌اند (تهانوی، همانجا؛ نیز نک: طریحی، ۱۴۶/۴). چون الهام فرا دل داده می‌شود (نک: کلینی، ۲۶۴/۱) و یا در جان و روح دمیده می‌گردد (نک: صدرالدین، همانجا)، از آن به صورتهای وحیِ قلب، القای روعی و نفث روحی هم تعبیر نموده‌اند، تا جایی که به استناد حدیث «إنَّ رُوحَ القُدُسِ نَفَثَ فی روعی»، «مُرَوَّع» را مترادف معنای «مُلهَم» (= کسی که الهام به دل او رسیده است) دانسته‌اند (جوهری، ابن فارس، ذیل لهم؛ ابرقوهی، ۱۳۱؛ صدرالدین، *المبدأ...*، ۴۸۴؛ زبیدی، ۲۴۵/۷؛ فیض، ۳۶۰/۱؛ راغب، همانجا؛ نیز نک: هیوز، 213). علاوه بر آن، صوفیه گاه از الهام به «لَمّهٔ مَلَک» تعبیر کرده، و به حدیث «إنَّ لِلمَلَکِ فی الانسان لَمّةً وَلِلشیطانِ لَمّةً» استناد جسته‌اند (ابن عربی، ۳۰۳/۴-۳۰۴؛ «شرح کلمات...»، ۳۶۵ به بعد؛ نیز نک: ابن منظور، ذیل لمم). هرچند برخی از آنان میان الهام و لَمّه تفاوت نهاده‌اند؛ چنانکه لمه را القای ملک، و الهام را القای حق دانسته، اولی را به سبب موافقت علم، و دومی را برای موافقت خداوند معتبر شمرده‌اند (نک: «شرح کلمات»، ۳۶۶-۳۶۸).

منشأ این اصطلاح البته قرآن کریم است: «فَأَلْهَمَها فُجورَها وَ تَقْواها» (شمس/۹۱/۸). الهام در این آیه، عموماً به إفهام، إعقال، اعلام، تعریف و تبیین، تفسیر شده است (نک: طبری، ۱۳۴/۳۰؛ نیشابوری، همانجا؛ فخرالدین، ۱۹۳/۳۱؛ شیخ طوسی، ۳۵۸/۱۰؛ طبرسی، ۷۵۵/۱۰). اما صوفیه تصریح دارند که الهام در این آیه چیزی جز «خاطر» نیست. خاطر چه خیر باشد، چه شر، از سوی خداوند است که «خاطرانگیز» اوست، اما چون به دل انسان می‌افتد، به دو صورت الهام و وسوسه مجال ظهور پیدا می‌کند (نک: احمدجام، *انس...*، ۲۵۳؛ قس: ابن عربی، همانجا؛ باباافضل، ۲۹۷-۲۹۸)، هرچند به سبب مقبولیت و مطلوبیت الهام بعضی از صوفیه، از آن به صورت «خاطر حق» و «خاطر اول» تعبیر می‌کنند (نک: باخرزی، ۳۱۵؛ ابوطالب مکی، ۲۵۱/۱؛ عزالدین، همانجا؛ آملی، محمد، ۸۵/۲-۸۶). بعضی دیگر «خاطرِ مَلَکی» را الهام می‌دانند و آن را با خاطرِ شیطانی (= وسواس) در تقابل می‌بینند (مستملی، ۱۷۷۵/۴؛ قشیری، ۸۳-۸۴؛ سلمی، ۴۷۸/۱؛ نیز نک: علاءالدوله، *العروة...*، ۳۰۳ به بعد؛ سعید فرغانی، ۱۷۶-۱۷۷).

علاوه بر این، صوفیه برای موضوعیت دادن الهام به عنوان یکی از مبانی اساسی در نظریهٔ معرفتی خویش، بجز آیهٔ مذکور، به آیهٔ ۵۱ از سورهٔ شوریٰ (۴۲) نیز استناد می‌کنند (نک: غزالی، *احیاء...*، ۱۹/۳). آنان همچنین با استناد به برخی از آیات قرآن کریم (نک: طه/۲۰/۳۸؛ مائده/۵/۱۱۱؛ نحل/۱۶/۶۸)، واژهٔ «وحی» را به الهام و الهام غریزی، یا به وحی در معنای لغوی آن که با الهام همانندی می‌یابد، تفسیر کرده‌اند (نک: میبدی، ۴۱۰/۵، ۱۲۰/۶؛ آملی، حیدر، ۴۵۳-۴۵۴). عده‌ای از مفسران دیگر نیز این نظر را پذیرفته‌اند (اسفراینی، شاهفور، ۱۲۱۰/۳؛ مجلسی، ۱۶/۹۰). به هر حال به گمان عده‌ای از صوفیه «الهام» در حق انبیا ــ چه به واسطهٔ ملک باشد و چه بی‌واسطهٔ ملک ــ چیزی جز «وحی» نیست (نک: آملی، حیدر، همانجا؛ عبدالرزاق، ۱۵۵).

برخی برآنند که میان الهام و وحی تفاوتی فاحش وجود دارد (ابن حزم، ۱۷/۵)، و برخی دیگر الهام را اعم از وحی می‌دانند و وحی را گونه‌ای خاص از الهام (ناصر خسرو، ۳۴۵؛ نیز نک: قیصری، ۳۵، که می‌گوید الهام به همهٔ موجودات می‌رسد). با آنکه اغلب صوفیه الهام و وحی را قریب المعنیٰ یافته‌اند (عبدالرزاق، همانجا)، برآنند که عارف باید در طی منازل سلوک میان الهام و وحی تفکیک کند (علاءالدوله، *مصنفات...*، ۱۰۱).

در واقع به نظر صوفیه، الهام نوعی استمرار وحی است و پس از دور نبوت با پیامبر خاتم(ص)، دور ولایت است که دایرهٔ الهام به آن

تخصیص دارد (آملی، حیدر، ۴۵۸؛ نیز نک: کلینی، ۵۴/۱). از این‌رو الهام به رأی عارفان، تابع وحی است، چنانکه اولیا بر اثر متابعت انبیا به الهام می‌رسند (عزالدین، ۷۹).

گفته‌اند که الهام آموختنی نیست، اما بنده با توجه به تعلیمات شرعی می‌تواند به جایگاهی برسد که به او الهام شود (ناصرخسرو، همانجا).

حصول الهام اگر نزد برخی به تعلیمات شرعی یا به پاکیزگی قلب تعلق می‌یابد (نک: نسفی، *الانسان...*، ۲۳۵، ۲۳۹)، نزد حکما به ارتباط نفوس بشری با ارواح فلکی بستگی دارد، چنانکه اگر نَفْس از تعلقات آزاد شود، می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که عالم غیب را همچون عالم شهادت مشاهده کند (ابرقوهی، ۱۳۱؛ قطب‌الدین، ۱۰۳/۴ به بعد؛ نیز نک: ابن سینا، *الاشارات...*، ۱۴۲/۴-۱۴۵، «الفعل...»، ۲۲۵-۲۲۶).

برخی از صوفیه نیز به تعلیل و تحلیل حکما در این باره توجه داشته‌اند و به عقیدهٔ آنان اگر میان نفس ناطقه و نفس فلکی در بیداری تعامل واقع شود، بدون مصوّر شدن مَلَک، الهام روی می‌دهد (نسفی، همان، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۱، ۳۲۴، کشف...، ۹۲-۹۳؛ نیز نک: جندی، ۸۹-۹۰).

هرچند الهام، از آن روی که متضمن برهان و دلیلی نیست، از نظر اهل علم حجت تلقی نمی‌شود (جرجانی، ۲۸)، اما در جهان‌بینی عرفانی، دارای اعتبار است (عزالدین، ۷۹) و نه‌تنها پاره‌ای از کرامات و خوارق عادات منسوب به آنان الهام شمرده می‌شود (پارسا، ۱۸، ۲۰؛ علاءالدوله، *العروة*، ۳۰۳ به بعد)، بلکه نسبت مریدی و مرادی و نظارت پیران بر سلوک مریدان نیز به نوعی از الهام متأثر و بر آن مبتنی است (نک: جامی، ۴۶۹؛ علاءالدوله، *مصنفات*، ۱۱۱). صوفیه طرح بسیاری از مفاهیم عرفانی را در سایهٔ الهام میسر دانسته‌اند و حتیٰ بعضی از احادیث نبوی را با معرفت الهامی توثیق کرده‌اند (نک: شاه نعمت‌الله ولی، ۱۷۹/۳ به بعد؛ نجم‌الدین کبریٰ، ۸۸؛ نیز نک: روزبهان، ۵۸)؛ چنانکه شماری از آنان مدعیند که آثارشان را برپایهٔ الهامات رحمانی تصنیف و تدوین کرده‌اند (نک: شاه نعمت‌الله ولی، ۴۰۱/۱، ۴۱۳؛ خوارزمی، ۴۹/۱؛ غزالی، *منهاج...*، ۳؛ احمدجام، *انس*، ۷، *روضة...*، ۵). صوفیه تصریح دارند که الهام گاه از سوی حق تعالیٰ به دل بنده می‌رسد و از این روی از الهام به «اخبار الٰهیه» و «خطاب الٰهی» تعبیر می‌کنند (خوارزمی، ۲۰۴/۱؛ نیز نک: اسفراینی، عبدالرحمان، ۴۶، ۵۵-۵۶؛ روزبهان، ۶۰۸-۶۰۹) و گاه از جانب ملأ اعلیٰ، فرشته یا مَلَک، الهام را در دل می‌افکند (حمویه، ۷۱؛ اسماعیل حقی، ۴۴۳/۱۰). صوفیه رؤیای صادقه را نیز از نوع الهام به شمار می‌آورند (ابرقوهی، ۱۳۱-۱۳۲). هم از نظر ایشان، الهام غریزی یا فطری موهبتی است که به همهٔ موجودات، اعم از انسان، حیوان، جماد و حتیٰ شیاطین می‌رسد. الهام غیرفطری خاص انسان، بر دو گونه است: یکی الهام خاص که به اولیا و اوصیا تخصیص دارد (آملی، حیدر، ۴۵۳-۴۵۷؛ میبدی، ۴۱۰/۵-۴۱۱؛ نیز نک: شیخ مکی، ۴۱، ۸۵؛ هیوز، 213)؛ دیگری الهام عام که هم مؤمن و مسلم راست و هم غیرمسلمان را (نک: آملی، حیدر، ۴۵۵؛ ابن ابی جمهور، ۲۹۳؛ نیز نک: نسفی، *الانسان*، ۹۰). البته تشخیص میان گونه‌های حقیقی و غیرحقیقی الهام عام کاری است که تنها انسان کامل از عهدهٔ آن برمی‌آید (آملی، حیدر، ۴۵۵-۴۵۶).

صوفیه الهام را یکی از راههای مناسب برای رسیدن به علم فراست می‌دانسته‌اند (ابرقوهی، ۱۳۱). هرچند که به رأی برخی از صوفیه الهام در دل مؤمن، همان فراست است (سراج، ۱۲۳؛ ابرقوهی، ۱۳۳؛ نیز نک: نجم اصفهانی، ۱۶۳)، اما بیشتر صوفیان الهام و فراست را دو پدیدهٔ جدا دانسته‌اند، زیرا با الهام می‌توان امور غیبی را بی‌واسطهٔ آثار صوری کشف کرد، در حالی که در فراست، آثار صوری مورد تأمل، شرط لازم است (عزالدین، ۷۹؛ آملی، محمد، ۸۶/۲).

یکی از راههای رسیدن به «فهم مبین» الهام است (روزبهان، ۳۴۸) و اطلاع از گذشته و آینده، جز با «رصد الهام» شناخته نمی‌شود (نک: علاءالدوله، *العروة*، ۱۶۸، ۲۹۳؛ نیز نک: فضولی، ۷۴؛ ابرقوهی، ۱۳۲؛ *پندپیران*، ۶۱-۶۲). برخی از صوفیه ــ مانند الهامیه ــ پایهٔ اصلی معرفت الٰهی را الهام می‌دانسته‌اند (نک: هجویری، ۳۴۸؛ تهانوی، ۱۳۰۸/۲)، اما برخی دیگر در اینکه الهام به عنوان پایهٔ اصلی معرفت باشد، تردید کرده‌اند، زیرا به رأی آنان الهام را نمی‌توان با برهان و دلیل عقلی اثبات یا ابطال کرد، از این‌رو، حُکم آن در قلمرو معرفت نمی‌تواند موضوعیت یابد (هجویری، ۳۴۷-۳۴۸؛ کستلی، ۴۶؛ ابرقوهی، ۱۳۳). اما برخلاف آنان، بیشتر عارفان برآنند که انسان از دو طریق تعلیم و الهام به قلمرو معرفت دست می‌یابد (آملی، حیدر، ۴۲۳؛ نیز نک: صدرالدین، *الشواهد*، ۳۴۸-۳۴۹، *الاسفار*، ۱(۳)/۳۸۴ به بعد، *المبدأ*، ۴۸۳-۴۸۴) و دل انسان دو در دارد، یکی به سوی ملکوت، و دیگری به سوی عالم مُلک. اگر درِ دل به سوی حواس گشوده شود، انسان به معرفت اکتسابی می‌رسد، و اگر درِ دل به سوی عالم ملکوت گشوده گردد، آنچه فرشتگان می‌دانند و یا در لوح محفوظ مثبت است، به قدر استعداد دل، بر دل می‌افتد و معرفت الهامی حاصل می‌شود (غزالی، *احیاء*، ۱۸/۳ به بعد؛ نیز نک: صدرالدین، همان، ۴۸۴-۴۸۸). غزالی (همانجا) این هر دو طریق اخذ علم و معرفت را معتبر می‌داند و نباید که یکی دیگری را مانع شود (صدرالدین، همان، ۴۸۵ به بعد؛ قس: علاءالدوله، *العروة*، ۲۰۰).

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۶۸ش؛ آملی، محمد، *نفائس الفنون*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابرقوهی، ابراهیم، *مجمع البحرین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن ابی جمهور، محمد، *مجلی*، چ سنگی، تهران، ۱۳۲۹ق؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸م؛ همو، «الفعل و الانفعال و اقسامها»، *رسائل*، قم، انتشارات بیدار؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحییٰ، قاهره، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن فارس، احمد، *مجمل اللغة*، به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، مؤسسة الرساله؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، قاهره، مطبعة مصطفی البابی؛ احمد جام، *انس التائبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *روضة المذنبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اسفراینی، شاهفور، *تاج التراجم*، به کوشش نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الٰهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اسفراینی، عبدالرحمان، *کاشف الاسرار*، به کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ش؛

اسماعیل حقی بروسوی، *روح البیان*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بابا افضل کاشانی، محمد، *مصنفات*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مهدوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ باخرزی، یحییٰ، *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پارسا، محمد، *قدسیه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *پند پیران*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جندی، مؤیدالدین، *نفحة الروح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حمویه، سعدالدین، *المصباح فی التصوف*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، حسین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دهار، بدر محمد، *دستور الاخوان*، به کوشش سعید نجفی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، ۱۹۳۲م؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ زبیدی، محمد، *اتحاف السادة المتقین*، بیروت، دارالفکر؛ زوزنی، حسین، *المصادر*، به کوشش محمدتقی بینش، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ سراج، عبدالله، *اللمع*، به کوشش نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سعید فرغانی، سعیدالدین، *مشارق الدراری*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق؛ سلمی، محمد، «درجات المعاملات»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، *رساله‌ها*، به کوشش محمدجواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ش؛ «شرح کلمات باباطاهر»، ترجمهٔ خطیب وزیری، همراه *شرح احوال و آثار و دوبیتیهای باباطاهر عریان*، به کوشش جواد مقصود، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شیخ طوسی، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ شیخ مکی، محمد، *الجانب الغربی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش محمود عادل، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ عبدالرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرین*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ عزالدین کاشانی، محمود، *مصباح الهدایة*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *منهاج العابدین*، قاهره، دارالعلم للجمیع؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فضولی، محمد، *مطلع الاعتقاد*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ فیض کاشانی، محمد، *علم الیقین*، قم، ۱۳۵۸ش/۱۴۰۰ق؛ *قرآن کریم*؛ قشیری، عبدالکریم، *الرّسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، *درة التاج*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۰ش؛ قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، چ سنگی؛ کستلی، *حاشیة علیٰ شرح العقاید*، استانبول، ۱۹۷۳م؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ناصرخسرو، *زاد المسافرین*، برلن، ۱۳۴۱ق؛ نجم اصفهانی، محمود، *مناهج الطالبین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نجم‌الدین کبریٰ، *فوائح الجمال*، ترجمهٔ محمدباقر ساعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به کوشش ماری‌ژان موله، تهران، ۱۹۸۳م؛ همو، *کشف الحقائق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیشابوری، حسن، «تفسیر غرائب القران»، همراه تفسیر (نک‌: هم‌، طبری)؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م؛ نیز:

Hughes, T.P., *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1885.

نجیب مایل هروی

اِلٰهی، منظومه‌هایی صوفیانه و مردم‌پسند در وصف پیامبر(ص)، اولیا و مشایخ طریقت با مضامین مذهبی در ادبیات ترک که در خانقاهها و اماکن مذهبی به صورت هم‌آوایی یا تک صدایی بدون استفاده از آلات موسیقی ترنم می‌شد. بدین‌ترتیب، الٰهی از نظر آهنگ و موارد کاربرد از دیگر سرودهای عامیانه متمایز است (پاکالین، II/51؛ EI²).

الٰهیها دارای اوزان هجایی هستند (گولپینارلی، ۱۸۸) که در دستگاهها و گوشه‌هایی مانند ماهور، شهناز و جز آن خوانده (همو، «نتها[1]»)، و به صورت مربع، مخمّس، مسدّس و گاه حتیٰ مثمّن سروده می‌شوند («دائرة المعارف...[2]»، XX/70). الٰهی در مراسم «ذکر» در خانقاه (تکیه)، در آیینهای مخصوص از جمله میلاد پیامبر اکرم(ص) (مولودخوانی)، همچنین در نخستین روز آموزش کودکان در مدارس و نیز در مراسم عروسی و هنگام رفتن به مکه خوانده می‌شد (EI²).

الٰهیها گونه‌های مختلفی دارند که عبارتند از: «آیین»، «دوراق»، «جمهور»، «تابوغ» و «نَفَس»؛ آیین در خانقاههای مولویه، دوراق در تکایای خلوتیه، نفس در خانقاههای بکتاشیه، تابوغ در تکایای گلشنیه، و جمهور در سایر خانقاهها ترنم می‌شد (کاراعلی‌اوغلو، I/385؛ پاکالین، همانجا). همچنین الٰهی در مراسم مذهبی و حتیٰ ملی و نیز در ماههای مخصوصی از سال از جمله ماه رمضان و ماه محرم ــ دربارهٔ فاجعهٔ کربلا ــ خوانده می‌شد («دائرة المعارف»، همانجا).

سرایندگان الٰهیها غالباً از مشایخ اهل طریقت هستند که یونس امره، حاج بایرام، نصوحی، درویش عثمان، ابراهیم گلشنی، اشرف اوغلو و اُفتاده از آن جمله‌اند (همانجا؛ EI²). در ادبیات صوفیانهٔ ترکیه، یونس امره، شاعر سده‌های ۹-۱۰ق/۱۵-۱۶م ترک (اوزتلی، 16) را از بنیان‌گذاران الٰهی دانسته‌اند که ۲۷۳ الٰهی به او منسوب است (همو، 353). برخی از الٰهیها که شاعران آنها ناشناخته‌اند، در مجموعه‌هایی، معروف به «مجموعهٔ الٰهیات» گردآوری شده است؛ مشهورترین آنها مجموعهٔ مستقیم‌زاده سلیمان سعدالدین است (نک‍: «دائرة المعارف»، همانجا).

اینکه آهنگ‌سازان الٰهیها چه کسانی بوده، و در چه زمانی می‌زیسته‌اند، نامعلوم است. از آغاز سدهٔ ۱۸م آهنگ‌سازانی مانند چالاک‌زاده، طوسون زاده و اسماعیل دَده در تنظیم آهنگ الٰهیها و نوشتن نُت برای آنها فعالیت داشته‌اند. عدنان سایگون آهنگساز معاصر ترک الٰهیهای یونس امره را تنظیم کرده است (EI²).

مآخذ: گولپینارلی، عبدالباقی، *تصوف در یکصد پرسش و پاسخ*، ترجمهٔ توفیق ﻫ.سبحانی، نشر دریا؛ نیز:

EI²; Gölpınarlı, A., *Yunus Emre*, Istanbul, 1936; Karaalioğlu, S. K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1973; Öztelli, C., *Yunus Emre*, Özgür Yayın, 1977; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968-1984.

توفیق هاشم پورسبحانی

1. notalar 2. *Türk* ...

اِلٰهی، عبدالله (د ۸۹۶ق/۱۴۹۱م)، معروف به شیخ الٰهی، عارف و صوفی مشهور در دورهٔ عثمانی. او در قصبهٔ سماو از ولایت کوتاهیه متولد شد و در زادگاه خود به تحصیل علوم پرداخت؛ سپس مدتی در قسطنطنیه در مدرسه‌ای که به زیرک مشهور بود، اقامت گزید (طاش‌کوپری‌زاده، ۲۴۹؛ مجدی، ۲۶۲-۲۶۵؛ اولیا چلبی، ۱۷۶/۸؛ بروسه‌لی، ۹۱؛ «دائرة المعارف...[1]»، I/110). او پس از مسافرت استادش ملاعلی طوسی (نک: طاش کوپری‌زاده، ۹۸-۹۹) به ایران، به وی پیوست و نزد او به ادامهٔ تحصیل پرداخت؛ آنگاه بر اثر انقلاب درونی، تحصیل علوم ظاهری را ترک گفت و کتابهایش را فروخت و بهای آن را به صدقه داد (همو، ۲۴۹-۲۵۰؛ سعدالدین، ۵۳۲/۲؛ سامی، ۳۰۹۹/۴). سپس عازم ماوراءالنهر شد و در سمرقند به خدمت خواجه عبیدالله احرار سمرقندی رسید و بر اثر ارشاد وی به طریقهٔ نقشبندیه درآمد. آنگاه به خواست مراد خویش به بخارا رفت و قبر خواجه بهاءالدین نقشبند، مؤسس سلسلهٔ نقشبندیه را زیارت کرد و مدتی در آنجا معتکف بود. پس از چندی به سمرقند بازگشت و به اشارهٔ خواجه عبیدالله احرار برای تبلیغ نقشبندیه راهی بلاد روم شد (طاش کوپری‌زاده، مجدی، همانجاها؛ سعدالدین، ۵۳۳/۲). در این سفر سیداحمد بخاری (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م) وی را همراهی کرد (طاش کوپری‌زاده، ۳۵۹؛ مجدی، ۳۶۲-۳۶۳؛ خالدی، ۱۷۴). او در هرات با عبدالرحمان جامی و دیگر صوفیان خراسان هم ملاقات کرد (طاش‌کوپری‌زاده، ۲۵۰؛ مجدی، سعدالدین، همانجاها).

الٰهی پس از مراجعت به آناتولی در زادگاه خویش اقامت گزید و مریدان و عالمان بسیار به حلقهٔ ارادت او درآمدند، اما بر اثر بروز اغتشاش و بی‌نظمی که پس از مرگ سلطان محمد فاتح (حک ۸۵۵-۸۸۶ق/۱۴۵۱-۱۴۸۱م) رخ داد، همچنین به درخواست بزرگان قسطنطنیه، به آن شهر رفت و در مدرسهٔ زیرک مقیم شد و به ارشاد مریدان پرداخت (طاش کوپری‌زاده، همانجا؛ سعدالدین، ۵۳۳/۲-۵۳۴)، ولی در این شهر هم رغبت ماندن نیافت و در این حال به دعوت امیر احمدبیک ادرنوی به روم ایلی رفت و تا آخر عمر به تدریس و ارشاد خلق گذراند. الٰهی سرانجام در آغستوس وفات یافت و جنازه‌اش به ینیجه منتقل گردید و در مقبره‌ای که به صورت زیارتگاه معروفی درآمد، به خاک سپرده شد (عاشق پاشازاده، ۲۲۴؛ طاش کوپری‌زاده، ۲۵۰-۲۵۱؛ سعدالدین، ۵۳۵/۲؛ اولیاچلبی، همانجا؛ رفعت، ۲۴۸؛ بروسه‌لی، همانجا).

پس از مرگ الٰهی، دوست و همسفر وی سیداحمد بخاری خلیفهٔ وی شد و سجاده‌نشینی طریقهٔ نقشبندیه را بر عهده گرفت (طاش‌کوپری‌زاده، ۳۶۰؛ خالدی، همانجا؛ بروسه‌لی، ۹۲؛ عطایی، ۶۲).

الٰهی سماوی گذشته از آثار عرفانی که به قلم آورد، نخستین کسی بود که در آسیای صغیر به تبلیغ طریقهٔ نقشبندیه پرداخت و در آن دیار اولین خانقاه اهل این طریقه را تأسیس کرد (نفیسی، ۸۱۴/۲؛ لویس، ۲۲۸).

آثار: الٰهی آثار بسیاری به فارسی، عربی و ترکی دارد که شماری از آنها برجای مانده ست:

الف- چاپی: ۱. *دیوان*، که در ۱۹۶۱م در استانبول به چاپ رسیده است. ۲. *منازل القلوب*، به فارسی که شرح *رسالهٔ قدسیهٔ* روزبهان بقلی است. این کتاب در ۱۳۴۷ش به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه به ضمیمهٔ *روزبهان‌نامه* به چاپ رسیده است. در این نسخه، همه‌جا از او به الٰهی سیمابی یاد شده است.

ب- خطی: ۱. *استخراج‌نامه*. نسخه‌ای از آن در استانبول موجود است (TS, I/640). ۲. *اسرارنامه*. نسخه‌هایی از آن در ترکیه و مصر وجود دارد (*فهرس...*، ۲۴/۱-۲۵؛ نیز نک: کارا، 376). ۳. *اصول وصول الٰهیه*، به فارسی. تصویری از آن در کتابخانهٔ مرکزی نگهداری می‌شود (مرکزی، *میکروفیلمها*، ۷۷۸؛ نیز نک: منزوی، ۲(۱)/۱۰۴۴). ۴. *رسالهٔ اسئله و اجوبه*، نسخه‌هایی از آن در ترکیه موجود است (نک: کارا، 377). ۵. *رسالهٔ احدیه*. ۶. *رسالهٔ تصوف*. ۷. *رسالهٔ وجود*. نسخه‌هایی از این ۳ اثر در ترکیه موجود است (نک: همو، 377-376). ۸. *زاد المشتاقین*. نسخه‌هایی از آن در ترکیه (موزهٔ مولانا) موجود است (گولپینارلی، I/285؛ نیز نک: کارا، 376). ۹. *فتوحات الٰهیه*. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سلیمانیه وجود دارد (نک: همانجا). ۱۰. *کشف الواردات لطالب الکمالات*، شرحی است بر *الواردات* تألیف بدرالدین ابن قاضی سماونه (د ۸۲۳ق/۱۴۲۰م). نسخه‌هایی از این اثر در واتیکان (لوی دِلاویدا، شم 1408) و لیدن (شم 2266، نک: ورهووه، 398) و سلیمانیه (نک: کارا، 375) موجود است. ۱۱. *مسالک (یا مسلک) السالکین*. نسخه‌های آن در استانبول موجود است (*دفتر...*، ۱۶۳؛ TS, I/75). ۱۲. *مسلک الطالبین و الواصلین*. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف ترکیه (موزهٔ مولانا) و ایران موجود است (گولپینارلی، I/243؛ مرکزی، *خطی*، ۱۸۱/۵؛ نیز نک: کارا، همانجا؛ منزوی، ۲(۱)/۱۳۸۵). ۱۳. *نجاة الارواح من دنس الاشباح*، نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ بروسه موجود است (هاشم‌پور سبحانی، ۳۶۳).

آثار دیگری نیز همچون: ۱. *تحلیة الارواح*، در علم تصوف (بغدادی، ۴۷۰/۱؛ کحاله، ۳۶/۶)؛ ۲. شرح *مفتاح الغیب* قونوی (بغدادی، بروسه‌لی، همانجاها)؛ ۳. *فصول الوصول*، به ترکی (همانجاها)؛ ۴. *منظومهٔ معراجیه* (بروسه‌لی، همانجا)، از وی یاد کرده‌اند.

مآخذ: اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ *دفتر فاتح کتبخانه‌سی*، استانبول، مطبعهٔ محمودبک؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول،

1. *Türkiye*...

۱۲۸۰ق؛ طاش‌کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، به کوشش همت علی‌یک، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/ ۱۹۵۷م؛ لویس، برنارد، *استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ ماه ملک بهار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مجدی، محمد افندی، *حدائق الشقائق* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ منزوی، خطی؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هاشم پورسبحانی، توفیق، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ بروسه*، رشت، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Gölpınarlı, A. *Mevlânâ müzesi yazmalar kataloğu*, Ankara, 1967; Kara, M., «Molla İlâhi'ye dair», *Osmanlı araştırmaları*, Istanbul, 1988, vols. VII-VIII; Levi Della Vida, G., *Elenco dei manoscritti arabi islamici della biblioteca Vaticana*, Vatican, 1935; TS; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1988, *Voorhoeve*.

غلامعلی آریا

اِلٰهیّات، عنوانی برای فلسفهٔ اولیٰ یا مابعدالطبیعه که یکی از شاخه‌های دانشهای نظری را تشکیل می‌دهد.

مطابق تقسیم بندی ارسطو از علوم، فلسفهٔ نظری به ۳ بخش طبیعیات، ریاضیات و الٰهیات تقسیم می‌شود. الٰهیات یا فلسفهٔ اولیٰ که بعدها عنوان مطلق فلسفه را به خود گرفت، دانشی است که به وجود و احوال موجودات، از آن حیث که وجود دارند، می‌پردازد و به منزلهٔ مبدأ و مبنای دانشهای دیگر است (نک‍: هـ د، فلسفه).

واژهٔ الٰهیات ظاهراً از زمانی در فرهنگ اسلامی رواج یافت که ابن‌سینا آن را عنوان بخش فلسفهٔ اولیٰ از دانشنامهٔ بزرگ خود *الشفاء* قرار داد، اما پیش از آن نیز از این دانش به علم الٰهی یا علوم الٰهیه تعبیر شده است (نک‍: جابر بن حیان، ۱۰۰، ۱۰۴؛ کندی، ۱/۱۱۲؛ رازی، ۱۶۵ به بعد؛ فارابی، «مقالة ...»، ۴-۵). اطلاق عنوان الٰهی[1] بر فلسفهٔ اولیٰ نخستین بار در آثار خود ارسطو آمده است (نک‍: گوتاس، 250، حاشیه؛ برای سابقهٔ این اصطلاح، نک‍: افلاطون، 379 A، که علم الٰهی را به معنی دانش اسطوره‌ها به کار برده است). ارسطو دربارهٔ جایگاه و موضوع فلسفهٔ اولیٰ می‌گوید: «اگر چیزی هست که سرمدی، نامتحرک و مفارق از ماده باشد، روشن است که پرداختن به آن کار دانشی نظری است که نه از نوع دانش طبیعی است و نه دانش ریاضی، بلکه این کار تنها از دانشی مقدم بر آن دو برمی‌آید ... دانش نخستین [یا فلسفهٔ اولیٰ] با اموری سر و کار دارد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرک. همهٔ علتها به ضرورت باید سرمدی باشند، اما این امور به خصوص باید چنین باشند. زیرا علل آن دسته از چیزهایی هستند که بر حواس ما آشکارند. بنابراین، ۳ گونه فلسفهٔ (دانش) نظری وجود دارد: ریاضی، طبیعی و الٰهی، زیرا بدیهی است که اگر الوهیت[2] در جایی حاضر است، باید در این نوع از هستیها (موجودات مفارق و نامتحرک) باشد. همچنین شریف‌ترین دانش باید به شریف‌ترین جنس موجودات بپردازد، پس دانشهای نظری باید برتر از انواع دیگر دانش باشند و علم الٰهی باید بر دانشهای نظری دیگر برتری داده شود... دانشی که دربارهٔ جوهر نامتحرک پژوهش می‌کند، باید مقدم بر دانش طبیعی باشد، یعنی فلسفهٔ نخستین که کلی و فراگیر است و مطالعهٔ موجود از آن جهت که موجود است، موضوع این دانش است» (ارسطو، *متافیزیک*، گ 1026a، سطرهای 32-11، نیز گ 1064a، سطر 35، گ 1064b، سطر 4). وی در جای دیگری این دانش را «فلسفهٔ الٰهی» می‌نامد («دربارهٔ اجزاء...[3]»، گ 645a، سطر 4، نیز نک‍: *متافیزیک*، گ 983a، سطر 5).

تمایز فلسفهٔ اولیٰ از دیگر علوم، از دیدگاه ارسطو در این است که علوم دیگر هریک قلمرو خاصی از وجود را موضوع پژوهش قرار می‌دهند، در حالی که فلسفهٔ اولیٰ به وجود بر حسب ویژگیهایی که بر آن عارض می‌شود، مانند کمیت یا اوصاف جسمانی نمی‌پردازد، بلکه خود وجود و اوصاف ذاتی آن را که مقتضای چیزی جز صرف وجود نیستند، مورد بحث قرار می‌دهد، یعنی وجود بدون قید و شرط. بنابراین، مباحث فلسفهٔ اولیٰ مانند علیت، وحدت و جز آنها امور عامی هستند که همهٔ مراتب و مقولات وجود را در بر می‌گیرند و از اینجاست که فلسفهٔ اولیٰ کلی‌ترین دانش محسوب می‌شود، یعنی آنچه اصول بنیادی دانشهای دیگر بر آن مبتنی است (*متافیزیک*، گ 1003a، سطرهای 30-20، گ 1005b، سطرهای 14-1، گ 1025b، سطرهای 10-1). اما هرچند موضوع و مسائل این علم به نوع خاصی از وجود اختصاص ندارد، با مطالعهٔ مراتب خاصی از وجود، بهتر می‌توان به شناخت حقیقت آن دست یافت. نحوهٔ وجود داشتن در میان موجودات گوناگون یکسان نیست. از دیدگاه ارسطو جوهر هر موجودی، از آنِ همان موجود است و بنابراین، حقیقت جوهر در فرد تحقق دارد که همان اتحاد ماده و صورت است. اما اگرچه هر چیزی در این جهان مرکب از ماده و صورت است، آنچه به شیء هویت می‌بخشد و موجب تعین و تشخص آن می‌گردد، صورت است، نه مادهٔ متغیر و فسادپذیر. بنابراین، جوهر در صورت شیء ــ که مادی نیست ــ تحقق دارد و همان است که می‌تواند موضوع شناخت و تعریف علمی قرار گیرد. در این میان، مفارقات یا صورتهایی که بر خلاف موجودات جسمانی، مجرد از ماده‌اند، جوهر به معنای اصیلند و می‌توانند موضوع مطالعهٔ موجود بماهو موجود باشند. بدین‌گونه، آنچه برای شناخت وجود شایستگی پژوهش دارد، جوهری است که از وابستگی و تغیر بدور است، زیرا آنچه محسوس و دستخوش حرکت و زوال باشد، نمی‌تواند چهرهٔ حقیقی وجود را نشان دهد. جوهری که به کامل‌ترین وجهی وجود را نمودار می‌سازد، به تعبیر ارسطو صفت الٰهی دارد و فلسفهٔ اولیٰ به همین اعتبار الٰهیات نامیده شده است (برای تفصیل بیشتر، نک‍: همان، سراسر کتاب VII؛ راس، 157-155).

در فلسفهٔ اسلامی مباحث مربوط به شناخت خدا و صفات و افعال او به نحو برجسته‌ای بسط یافته، و ارتباط آن با مباحث کلی وجودشناسانه تبیین شده است و در این کار بیشترین سهم را فارابی و

1. theologikē 2. to theion 3. *De Partibus* ...

ابن‌سینا داشته‌اند. فارابی حکمت را به علم اسباب بعید که هستی دیگر موجودات به واسطهٔ آنهاست، تعریف می‌کند. این اسباب اگرچه بسیارند، به ترتیبی منتهی به وجود واحدی می‌شوند که علت وجود همهٔ آن اسباب و مسببات آنهاست (فارابی، *فصول*...، ۵۲-۵۳). فارابی بر وجود خداوند به عنوان مبدأ مشترک همهٔ موجودات تأکید می‌کند و مطالعهٔ آن را لازمهٔ بحث در علم کلی می‌شمارد، از آن رو که خداوند مبدأ وجود مطلق است و نه موجودی خاص. بنابراین، آن بخش از دانش عام وجود که متکفل بیان مبدأ وجود است، باید به شناخت خداوند اختصاص یابد («مقالة»، ۴-۵). این بخش از فلسفهٔ اولیٰ در مرتبهٔ نخست شامل اثبات وجود خدا از راه برهان عقلی است و به همین دلیل خدا را نمی‌توان موضوع این علم دانست، زیرا موضوع هر علم امری است که وجود آن مسلم گرفته می‌شود و هیچ دانشی به اثبات موضوع خود نمی‌پردازد. ابن‌سینا بر این اساس میان موضوع و غایت فلسفهٔ اولیٰ فرق می‌نهد و معرفت خدا را غایت مطلوب این علم و جزء شریف‌تر آن به شمار می‌آورد (ص ۵-۶، ۲۳؛ برای تفسیر دیگری از اصطلاح الٰهیات، نک: ابوالبرکات، ۶/۳-۷).

با اطلاق عنوان الٰهیات بر کل فلسفهٔ اولیٰ، آن بخش از این دانش که به شناخت خدا و جهان موجودات مجرد از ماده اختصاص دارد، «الٰهیات به معنی اخص» نامیده شده است. البته در برخی آثار فلسفی عنوان علم الٰهی یا الٰهیات تنها بر بخش الٰهیات به معنی اخص اطلاق شده است (نک: قطب‌الدین، ۳۲-۳۳؛ تهانوی، ۵۲/۱-۵۳). در فلسفهٔ اسلامی این بخش از الٰهیات نسبت به آنچه به اشاره در آثار ارسطو آمده، بسیار پردامنه، و در حکم دانشی مستقل است، چنانکه علاوه بر برهانهای اثبات وجود باری، موضوعاتی چون آفرینش و نسبت خداوند با مخلوقات، قضا و قدر الٰهی و مسألهٔ شرور، نبوت و معاد در الٰهیات ارسطو مطرح نبوده‌اند. در این زمینه باید به میراث فلسفی نوافلاطونیان اشاره کرد که بر اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان تأثیر قاطعی داشت و به آنان در پرداختن نظامی الٰهیاتی مدد رساند. زمینهٔ طرح نظریهٔ فیض و عنایت الٰهی در فلسفهٔ اسلامی از طریق آثاری چون *اثولوجیا* فراهم شد. این اثر که ترجمهٔ پاره‌هایی از *انئادها* ی افلوطین است، در روزگار فارابی و ابن‌سینا اثر ارسطو پنداشته می‌شد و واژهٔ اثولوجیا (= تئولوگیا[1]، به‌معنی خداشناسی یا علم الربوبیة) و معادل عربی آن نیز برای نامیدن علم الٰهیات به معنی اخص مورد استفاده قرار می‌گرفت (نک: لوکری، ۴، ۲۶۵؛ قس: گوتاس، 251-250).

طرح مباحث مرتبط با موضوعات کلامی در فلسفهٔ اسلامی به ویژه در دوره‌های پس از ابن‌سینا گسترش بیشتری یافت و به طور متقابل آراء فلسفی نیز بر علم کلام اسلامی تأثیر نهاد و به مباحث آن وسعت بخشید. اما ضمن آنکه به‌کارگیری تفکر فلسفی دربارهٔ موضوعات دینی، بحثهای مشابهی را در کلام و الٰهیات به معنی اخص پدید آورده است، برخی تمایز این دو علم را در روش و مبانی با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده‌اند (نک: جرجانی، ۴۰/۱-۴۹؛ لاهیجی، ۱۱-۱۵).

مآخذ: ابن سینا، *الشفاء*، الٰهیات، به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش علی دحرج، بیروت، ۱۹۹۶م؛ جابر بن حیان، «الحدود»، *مختار رسائل*، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ رازی، محمد بن زکریا، «من کتاب العلم الالٰهی»، *رسائل فلسفیة*، به کوشش پاول کراوس، قاهره، ۱۹۳۹م؛ فارابی، *فصول منتزعة*، به کوشش فوزی م. نجار، بیروت، ۱۹۷۱م؛ همو، «مقالة فی اغراض ما بعد الطبیعة»، *مبادئ الفلسفة القدیمة*، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ قطب الدین شیرازی، محمود، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ کندی، یعقوب، *رسائل*، به کوشش محمد عبدالهادی ابو ریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، تهران، ۱۳۱۱ق؛ لوکری، فضل، *بیان الحق*، به کوشش ابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Aristotle, *De Partibus animalium*; id, *Metaphysica*; Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden etc., 1988; Plato, *Politeia*; Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1956.

محمدجواد انواری

اِلٰهیِ اَرْدَبیلی، جلال‌الدین حسین بن شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی متخلص به الٰهی، شاعر متصوف، متکلم، فقیه و ریاضی‌دان (د ۹۵۰ق/۱۵۴۳م). لقب او را کمال‌الدین نیز نوشته‌اند (افندی، ۹۸/۲). پدرش خواجه عبدالحق، ظاهراً از دیوانیان سدهٔ ۹ق/۱۵م بوده است. عطاءالله حسینی در اجازه‌ای که به الٰهی داده، از پدر او با القابی چون الصاحب المعظم و الصدر المکرم ــ که از انتساب به مشاغل دیوانی حکایت دارد ــ تبجیل کرده است (نک: همو، ۱۰۴/۲-۱۰۵). برخی از منابع متأخر و معاصر نسبت ابهری هم به الٰهی داده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۸۴۲/۱؛ نفیسی، ۳۹۳/۱).

الٰهی در دههٔ هشتم سدهٔ ۹ ق در اردبیل زاده شد. اینکه در برخی از منابع سال ولادت او ۸۷۰ق یاد شده (نک: آستان قدس، ۱۹۳/۵، حاشیه؛ مرکزی، ۱۰۰۰/۹)، البته محل تأمل است. سال وفات او را به اختلاف ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۳۷ و ۹۴۰ ق ذکر کرده‌اند (کنتوری، ۱۷۸؛ نوری، ۵۱۳/۳؛ صبا، ۷۴؛ مدرس، ۱۶۹/۱)، ولی بی‌تردید سال ۹۵۰ق که سام میرزا ــ معاصر الٰهی ــ مطرح کرده، درست است (ص ۷۸، حاشیه). بیشتر منابع متأخر نیز این سال را تأیید کرده‌اند (نک: حاجی‌خلیفه، ۱۸۵۶/۲؛ بغدادی، ۳۱۸/۱) و حتیٰ برای آن ماده تاریخ ساخته شده است (نظمی، ۳۱). اگر ماده تاریخی که برای یکی از تألیفات الٰهی ــ *خلاصة الفقه* [= ۹۴۲] ــ ذکر کرده‌اند (نک: افندی، ۱۰۳/۲)، درست باشد، درگذشت الٰهی در ۹۵۰ق تأیید می‌شود. با توجه به اینکه عمر الٰهی را در ۹۵۰ق بیش از ۷۰ سال دانسته‌اند (سام میرزا، ۷۸)، می‌بایست او در میان سالهای ۸۷۰-۸۸۰ق/۱۴۶۶-۱۴۷۵م زاده شده باشد.

الٰهی دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاه خود سپری کرد. به استناد اشارهٔ خودش در حاشیهٔ *قواعد* علامهٔ حلی در اوان جوانی نزد شیخ علی آملی علوم شرعی را آموخت (نک: افندی، ۹۸/۲) و در همین دوره مدتی نزد سلطان حیدر بن جنید صفوی (د ۸۹۳ق) در روضهٔ

1. theologia

صفی‌الدین اردبیلی به سلوک اهتمام داشت و به توصیهٔ همو برای تحصیل علوم به سوی هرات روانه شد (سام میرزا، ۷۷ـ ۷۸؛ رازی، ۲۵۶/۳؛ افندی، ۹۹/۲). این سفر بی‌گمان در دوران نوجوانی او بوده است (نک: همو، ۹۸/۲). الٰهی نخست به شیراز رفت و چندی نزد جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۰۸ق) و امیر غیاث‌الدین منصور شیرازی (د ۹۴۸ق) به تحصیل علوم عقلی و نقلی پرداخت (همانجاها). وی آثار دوانی همچون *شواکل الحور* را نزد مؤلف آن خواند و در جمادی‌الاول ۸۹۲ از او اجازهٔ روایت و تدریس آثارش را گرفت (نک: افندی، ۱۰۳/۲ـ۱۰۴).

الٰهی سپس به اشارهٔ سلطان حیدر صفوی و به منظور تحصیل علوم به هرات رفت و در آنجا نزد امیر جمال الدین عطاءالله حسینی به آموختن تفسیر و حدیث پرداخت و قسمتی از *مشکاة المصابیح* خطیب تبریزی، *صحیح* بخاری، *صحیح* مسلم، و بخشی از *انوار التنزیل* بیضاوی را نزد او قرائت کرد (همو، ۱۰۴/۲ـ۱۰۵؛ نیز نک: قمی، ۱۳۷) و در ۸۹۹ق از او اجازهٔ روایت گرفت (افندی، ۱۰۷/۲). وی در ایام تحصیل در هرات با امیر علیشیرنوایی آشنا شده بود، زیرا عطاءالله حسینی از استادان مدرسهٔ اخلاصیه بود که به سعی نوایی در هرات تأسیس شده بود و زیر نظر همو اداره می‌شد (نک: خواندمیر، ۱۲۲؛ سابتلنی، 38).

الٰهی پس از این دوران، یعنی پس از ۸۹۹ق، ظاهراً در زمرهٔ ندیمان نوایی قرار گرفت و *شرح اشکال التأسیس* و *تلخیص تحریر اقلیدس* را به نام این وزیر فراهم کرد (صبا، همانجا؛ افندی، ۱۰۲/۲؛ نیز نک: خواندمیر، ۱۲۳). هر چند در نوشته‌های معاصران از رابطهٔ الٰهی با شاهزاده غریب میرزا فرزند سلطان حسین میرزا (د ۹۰۲ق) سخن رفته است (تربیت، ۴۷)، اما در تألیفات قدیم‌تر اشاره‌ای به این نکته دیده نمی‌شود. با اینهمه، بعید نیست که رابطهٔ الٰهی با نوایی سبب آشنایی وی با غریب میرزا نیز شده باشد. گفتنی است که رابطهٔ الٰهی با امیر علیشیر، وزیر سنی مذهب عصر تیموری و مصدّر کردن آثاری چند به نام وی و نیز آوردن کلمهٔ «اصحاب» در جملهٔ «تصلیه» در خطبهٔ آثاری که در هرات نوشته، موجب شده است تا کسانی چنین تصور کنند که الٰهی در عصر تیموریان بر مذهب اهل سنت بوده، و در اوان قیام شاه اسماعیل صفوی به تشیع گرویده است (بغدادی، ۳۱۸/۱؛ قس: افندی، ۱۰۰/۲)؛ اما افندی اصفهانی این تصور را نادرست دانسته (همانجا)، و حتیٰ از استواری او در تشیع سخن گفته است (۹۸/۲). علاوه بر ادلهٔ افندی در اثبات تشیع الٰهی، در خور ذکر است که او در حاشیه بر *قواعد* علامه سلسلهٔ روات خود را به توالی و تسلسل از طریق شیخ علی آملی ــ استاد علوم شرعی او در نوجوانی ــ به علامهٔ حلی می‌رساند (همانجا). سلوک او نزد سلطان حیدر صفوی نیز مؤید تشیع اوست و نبودن ترجمهٔ احوال و حتیٰ نام و نشان او در تألیفات فراهم شده در اواخر عهد تیموریان ــ که نویسندگان آنها با ندیمان علیشیر نوایی، و با فضلای مدرسهٔ اخلاصیه ارتباط داشته‌اند ــ ظاهراً از همین لحاظ بوده است.

الٰهی در حدود سال ۹۰۲ق مقارن با درگذشت غریب میرزا هرات را ترک کرد و از طریق عراق و آذربایجان به زادگاهش اردبیل بازگشت (سام میرزا، ۷۸؛ تربیت، همانجا). در اردبیل به عنوان خادم روضهٔ صفی‌الدین اردبیلی منصوب، و در همانجا به تدریس نیز مشغول شد (همانجا). الٰهی در این دوره، به عنوان دانشمندی متبحر در علوم معقول و منقول مشهور شده بود و نویسندگان معاصر و نزدیک به عصر او عموماً فضل و دانش او را ستوده (سام میرزا، افندی، همانجاها)، و از گرایش او به تصوف نیز یاد کرده‌اند (همانجا؛ خوانساری، ۳۱۹/۲؛ قمی، همانجا). شرح او بر *گلشن راز*، و هم مقدمهٔ آن شرح که به نام *کشف الاسرار* صورت رساله‌ای مستقل دارد (نک: مایل هروی، ۱۳۸)، و نیز اشعار بازمانده از او در تذکره‌ها (نک: سام میرزا، همانجا؛ رازی، ۲۵۶/۳) تأثیرپذیری او از عرفان ابن عربی را می‌رساند. با اینهمه، الٰهی در محدودهٔ اعتقادات خانقاهی و تفکر عرفانی محدود نشد و با روی کار آمدن شاه اسماعیل صفوی (سل ۹۰۷-۹۳۰ق)، به معارف شیعی توجه کرد، تا جایی که او را نخستین کسی دانسته‌اند که معارف جعفری را به فارسی عرضه داشته است (افندی، همانجا) که البته این نظر با قید «در اوایل روزگار صفوی» پذیرفتنی است.

الٰهی تمامی ۲۳ سال سلطنت شاه اسماعیل صفوی، و ۲۰ سال از دوران حکومت شاه طهماسب اول (سل ۹۳۰ـ۹۸۴ق) را درک کرد. از چگونگی پیوند او با این دو سلطان اطلاعی دقیق نداریم، لیکن وجود او در روضهٔ جد صفویه، و هم آثاری که به نام آن دو تألیف کرده است (نک: افندی، ۱۰۲/۲)، حکایت از پیوستگی او با دربار صفویان دارد، خاصه آنکه او در این دوره به مباحث فقهی نیز می‌پرداخته، و گویا به عنوان مجتهد هم عمل می‌کرده است، زیرا در برخی از نوشته‌های عصر صفوی از او با عنوان مجتهد الزمان یاد شده است (افوشته‌ای، ۱۸۳؛ قاضی احمد، ۲۳۷/۱). در اوان سلطنت شاه طهماسب، ظاهراً الٰهی در قزوین، یعنی تختگاه صفویان بوده است و در آن شهر یک بار به سفارت اسماعیل قلیخان نزد شاه طهماسب رفته، و واسطهٔ دوستی آن دو شده است (افوشته‌ای، همانجا). اختلاف الٰهی با محقق کرکی (د ۹۴۰ق) بر سر جواز یا عدم جواز نماز جمعه در غیاب امام معصوم هم بایست در ایام اقامت او در قزوین، پیش از ۹۴۰ق روی داده باشد (نک: قاضی احمد، همانجا؛ روملو، ۳۳۳ـ۳۳۴). البته الٰهی که نماز جمعه را در غیاب امام جائز نمی‌دانسته، آنچنانکه بعضی گفته‌اند مستقیماً با محقق کرکی درگیر مناظره و مشاجره نشده است (نک: افندی، ۹۹/۲)؛ بلکه این مخالفت بین محقق و میرنعمت‌الله جزایری اتفاق افتاده، و الٰهی با میرنعمت‌الله موافقت و همراهی نموده، و فتوای محقق کرکی را در این زمینه رد کرده است (قاضی احمد، روملو، همانجاها).

الٰهی سالهای پایانی عمرش را در اردبیل گذراند و در همانجا درگذشت و در روضهٔ صفی‌الدین دفن شد. پس از او بازماندگانش ــ خاصه فرزندش محمد ــ به جای او در روضهٔ صفویه خدمت می‌کردند (افندی، ۹۹/۲، ۱۰۱).

آثار: الٰهی با زبانهای فارسی، عربی و ترکی آشنایی داشت و به هر ۳ زبان آثاری تألیف و تدوین کرد (نک: همو، ۱۰۰/۲ به بعد). وسعت دامنهٔ دانش و اطلاع او از علوم رایج در آن روزگار از کتابها و رسائلی که در زمینه‌های مختلف، از تفسیر، حدیث، کلام، فقه و اصول، منطق، هیأت و نجوم، حساب و هندسه، ادب و عرفان تألیف و تصنیف کرده، و از شروح و حواشی و تعلیقاتی که بر متون درسی و غیر درسی نوشته است، معلوم می‌شود. افندی اصفهانی که از پاره‌ای از آثار الٰهی بهره برده، و نسخه‌هایی از تألیفات او را در اردبیل رؤیت کرده، و نام و نشان اکثر آنها را در اجازهٔ الٰهی به کمال‌الدین ابراهیم صفوی اردبیلی نیز دیده بوده است، مؤلفاتش را بالغ بر ۳۰ عنوان یاد می‌کند (نک: ۱۰۱/۲). مهم‌ترین آثار الٰهی اینهاست:

۱. *شرح گلشن راز*، شرحی است به نثر آمیخته به نظم بر *گلشن راز* شبستری که سال تألیف آن را خود در خاتمه ۹۰۸ق ذکر کرده است (آقابزرگ، ۲۶۹/۱۳؛ مرکزی، ۱۵۰۵/۱۰). الٰهی در این اثر به *مفاتیح الاعجاز* اسیری لاهیجی در شرح *گلشن راز*، بسیار توجه داشته، و بیشتر مباحث را با مختصر تغییر و تبدیلی در لفظ و عبارت از لاهیجی اخذ و نقل کرده است (نک: گلچین معانی، ۷۶ به بعد). الٰهی بر شرح *گلشن راز* مقدمه‌ای مفصل در مبحثِ وجود نوشته است که کاتبان آن را از متن شرح مذکور جدا کرده، و به صورت رساله‌ای مستقل به نام *کشف الاسرار* استنساخ کرده‌اند (نک: منزوی، ۲(۱)/۱۳۱۷؛ مایل هروی، همانجا). بیشتر ابیات مندرج در شرح *گلشن راز* از سروده‌های خود الٰهی است (گلچین معانی، همانجا).

۲. *تفسیر*. الٰهی قرآن مجید را به فارسی و عربی تفسیر کرده است. تفسیر عربی او بسیار مفصل، ولی ناتمام بوده، و افندی اصفهانی تفسیر سورهٔ فاتحه و بخشی از تفسیر سورهٔ بقرهٔ آن را که به دست الٰهی در حدود ۱۰ هزار سطر کتابت شده بود، در اردبیل دیده بوده است (۱۰۳/۲). تفسیر فارسی الٰهی در دو مجلد بوده که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در روضهٔ صفی‌الدین اردبیلی وجود داشته است (همانجا؛ نیز نک: آقابزرگ، ۲۶۱/۴؛ حاجی خلیفه، ۴۴۲/۱).

۳. *منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغة*، ترجمهٔ فارسی *نهج البلاغه* است همراه با شرح مفصل آن که در حدود ۹۳۰ ق به نام شاه اسماعیل صفوی فراهم شده است. این کتاب در ۱۳۵۵ق به کوشش سعید طباطبایی نائینی در تهران به چاپ سنگی رسیده است.

۴. *امامت*. الٰهی نخست رساله‌ای در مبحث امامت به نام شاه اسماعیل اول به ترکی نوشته بود و سپس در عصر شاه طهماسب اول آن را به فارسی درآورد. نسخه‌ای از این رساله را افندی در شهرِ بارفروش مازندران (بابل) دیده بوده است (همانجا؛ نیز نک: آقا بزرگ، ۳۲۴/۲). نسخه‌ای از آن نیز در کتابخانهٔ ملی موجود است (نک: منزوی، ۲(۱)/۸۹۱).

۵. *تاج المناقب فی فضائل الائمة الاثنی عشر*، اثری است به فارسی در ۱۲ جوهر که ادلهٔ امامت و سرگذشت هر یک از امامان دوازده‌گانه(ع) در ذیل یک جوهر مطرح شده است. افندی اصفهانی آن را به نام *فضائل الائمة الاثنی عشر*، کتابی مفصل دانسته که الٰهی به نام شاه طهماسب تألیف کرده است (۱۰۲/۲)، اما از نسخه‌های موجود آن برمی‌آید که مؤلف آن را به نام شاه اسماعیل صفوی مصدّر کرده است (نک: استوری، ۹۱۴/۲ـ۹۱۵؛ نیز صبا، ۷۴؛ آقابزرگ، ۹۲/۹).

۶. *رساله در فراست*، اثری است به فارسی، در علم قیافه شناسی (منزوی، ۴۳۸/۱؛ دانش پژوه، ۳۶۰/۵). آقابزرگ بجز *رسالهٔ فراست*، از اثری به نام *رسالة فی القیافة*، بدون نام مؤلف یاد کرده است که سرآغازی همگون با سرآغاز رسالهٔ *فراست* الٰهی دارد (۲۲۱/۱۷، قس: ۱۵۲/۱۶ـ۱۵۳). در برخی نوشته‌های معاصران رساله‌ای با عنوان *قافیه* به الٰهی نسبت داده شده است (نک: نفیسی، ۶۹۱/۲؛ دیهیم، ۱۹/۱) که چیزی جز تحریف عنوان *رسالهٔ قیافهٔ* (*فراست*) او نیست.

۷. *خلاصة الفقه*، که یک دوره فقه به زبان فارسی بوده است. افندی اصفهانی می‌نویسد که نسخهٔ آن را به خط مؤلف در اردبیل دیده است (۱۰۳/۲). همو این کتاب را ترجمه گونه‌ای از *ارشاد الاذهان* علامهٔ حلی دانسته است که باید با *شرح الارشاد* منسوب به الٰهی یکی بوده باشد (۱۰۲/۲). اینکه گفته‌اند *خلاصة الفقه* به نام شاه اسماعیل صفوی ساخته شده است، با توجه به اینکه سال تألیف آن را ۹۴۲ق دانسته‌اند (نک: همانجا)، درست نمی‌نماید، زیرا شاه اسماعیل یکم در ۹۳۰ق درگذشته است.

۸. *ترجمهٔ مهج الدعوات و منهج العنایات*، که ظاهراً نسخهٔ شمارهٔ ۱۲۰ کتابخانهٔ ملی ملک همین کتاب است (ملک، ۱۴۴/۲ـ۱۴۵؛ نیز نک: افندی، ۱۰۳/۲؛ آقابزرگ، ۱۴۱/۴).

الٰهی افزون بر آثار یاد شده، بر بسیاری از متون کلامی و فقهی که خود آنها را کتابت کرده بود، حاشیه و تعلیقه نوشته است (افندی، ۱۰۲/۲ـ۱۰۳) و اینها غیر از تعلیقه‌ها، حاشیه‌ها و شرحهایی است که جداگانه فراهم آمده، و از جمله آثار مستقل او محسوب می‌شده است، مانند *تعلیقه بر حاشیهٔ شریف بر شرح مختصر* ایجی (آقابزرگ، ۱۲۹/۶، ۱۳۱)؛ *تعلیقه بر شرح جلالی بر رسالهٔ اثبات العقل* طوسی (افندی، ۱۰۲/۲)؛ *تلخیص تحریر اقلیدس* مصدّر به نام امیرعلیشیر نوایی (همانجا)؛ *حاشیة علی الحاشیة الجلالیة*، و *الحاشیة الصدریة* که دو حاشیه بر حاشیهٔ قدیم و جدید دوانی بر شرح قوشچی از *تجرید الکلام* طوسی محسوب می‌شود (همو، ۱۰۱/۲). افزون بر این، الٰهی بر شرح جدید دوانی حاشیهٔ دیگری نیز با عنوان *حاشیة علی الشرح الجدید للتجرید* نوشته که تا امور عامه را در بردارد (آقابزرگ، ۱۱۴/۶؛ حاجی خلیفه، ۳۵۰/۱؛ کنتوری، ۱۷۷ـ ۱۷۸؛ شورا، ۱۴۰/۵، ۱۴۲؛ مرعشی، ۲۰۳/۱۳ـ۲۰۴). گویا الٰهی خود نیز بر *تجرید العقاید* شرحی به نام *التوحید علی التجرید* داشته است (نک: بغدادی، ۳۱۸/۱). وی در حواشی خود بر حاشیه‌های دوانی نقد و تعریضهایی کرده که بعدها کسی به ایرادهای او پاسخ گفته، و رساله‌ای به نام *هفت اشکال* ساخته است (آستان قدس ف، ۶۱۱)؛ *حاشیة علی شرح تذکرة الهیئة النصیریة*، یا

شرح *التذکرة النصیریة* (نک‍: افندی، بغدادی، همانجاها)؛ حاشیه‌ای بر شرح*العضدیه*، موسوم به *جواهرالتحقیق* (نک‍: حاجی خلیفه، ۱۸۵۳/۲-۱۸۵۶، ۱۸۵۷؛ بغدادی، همانجا)؛ *حاشیة علیٰ القواعد العقائد*، که افندی نسخه‌ای از آن را در اصفهان نزد فاضل هندی دیده که تا بحث نماز در سفر می‌رسیده است (۱۰۳/۲)؛ *حاشیة علیٰ شرح الجغمینی* (همو، ۱۰۱/۲)؛ *حاشیة علیٰ شرح هدایة الحکمة*؛ *حاشیة علیٰ شرح الشمسیة*، که گویا شاگرد الٰهی، خلیل بن محمد رضوی آن را بر پایهٔ تقریرات استاد تحریر کرده است؛ *حاشیة علیٰ شرح المواقف* (نک‍: افندی، بغدادی، همانجاها؛ کنتوری، ۱۸۱؛ آقابزرگ، ۳۵/۶، ۷۶، ۱۳۷)؛ شرح *اثبات الواجب الجدید*، که در ۹۱۶ق الٰهی آن را نوشته، و بر دوانی ایراداتی وارد کرده است. شرح الٰهی را در ۹۴۵ق محمد بن احمد گیلکی به فارسی شرح کرده است (آقابزرگ، ۱۰۴/۱، ۱۰۶، ۵۸/۱۳؛ شورا، ۲۹۷/۵-۲۹۸؛ مرکزی، ۲۴۵۰/۱۱)؛ شرح *اشکال التأسیس*، که الٰهی آن را برای امیرعلیشیرنوایی نوشته است (افندی، ۱۰۱/۲-۱۰۲؛ قس: خواندمیر، ۱۲۳)؛ شرح *بیست باب طوسی*، که برخی آن را حاشیه بر *بیست باب* یاد کرده‌اند (نک‍: افندی، همانجا؛ آقابزرگ، ۳۰/۶)؛ شرح بر*تهذیب الاصول* علامهٔ حلی (افندی، ۱۰۲/۲).

علاوه بر ابیاتی که الٰهی از سروده‌های خود در شرح *گلشن راز* آورده است، اشعار متفرقه‌ای هم از او در تذکره‌ها نقل کرده‌اند (نک‍: سام‌میرزا، ۷۸؛ صبا، ۷۴) که نفیسی مجموع آنها را در حدود دو هزار بیت غزل و رباعی دانسته است (۶۹۱/۲).

مآخذ: آستان قدس *فهرست*؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ استوری، *ادبیات فارسی*، ترجمهٔ برگل، ترجمهٔ فارسی یحییٰ آرین پور و دیگران، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ق؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بغدادی، هدیه؛ تربیت، محمد علی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، «مکارم الاخلاق»، *مجموعهٔ رسائل فارسی*، به کوشش محمداکبر عشیق، مشهد، ۱۳۷۴ش، دفتر چهارم؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ دانش پژوه، محمد تقی و علینقی منزوی، *فهرست کتابخانهٔ سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ش/۱۹۷۷م؛ دیهیم، محمد، *تذکرهٔ شعرای آذربایجان*، تبریز، ۱۳۶۷ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، علمی؛ شورا، خطی؛ صبا، محمد مظفر حسین، *روز روشن*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قمی، عباس، *فوائد الرضویه*، تهران، کتابخانهٔ مرکزی؛ کنتوری، اعجاز حسین، *کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار*، قم، ۱۴۰۹ق؛ گلچین معانی، احمد، «گلشن راز و شروح مختلف آن»، *نسخه‌های خطی*، نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، ۱۳۴۴ش، دفتر چهارم؛ مایل هروی، نجیب، «نخستین ناقل معارف جعفری به فارسی، الٰهی اردبیلی»، *مشکوة*، مشهد، ۱۳۶۴ش، شم ۸؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ نظمی تبریزی، علی، *دویست سخنور*، تهران، ۱۳۶۳؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، ۱۳۲۱ق؛ نیز:

Subtelny, M.E., «A Timurid Educational and Charitable Foundation...», *Journal of the American Oriental Society*, 1991, vol. III(1).

نجیب مایل هروی

اِلٰهی‌بَخْش، نک‍: معروف.

اِلٰهیِ هَمَدانی، عمادالدین محمود حسینی (د ۱۰۶۳ق/۱۶۵۳م)، فرزند حجت‌الله از شعرای سبک هندی.

وی از سادات اسد آباد همدان بود (نصرآبادی، ۲۵۵؛ آذر، ۲۷۰) و مقدمات علوم را در آن شهر فراگرفت؛ سپس چنانکه خود در مقدمهٔ تذکرهٔ *خزینهٔ گنج* می‌نویسد، در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م برای تحصیل به اصفهان رفت و ۳ سال نیز در آن شهر ماند (نقوی، ۱۹۱). در همانجا در قهوه‌خانهٔ عرب قهوه‌چی که ظاهراً محفل شعرا و بزرگان بوده است (نک‍: گلچین، *کاروان...*، ۹۸/۱، حاشیهٔ ۱)، همراه با شاعر دیگری به نام ملاشکوهی با شاه عباس دیدار کرد (نصرآبادی، همانجا). جز این ملاقات اشارهٔ دیگری به ارتباط او با شاه عباس دیده نمی‌شود.

الٰهی در ۱۰۱۵ق به شیراز رفت (نقوی، همانجا). سپس رهسپار عراق شد (اوحدی، ۱۷۱). به گفتهٔ صاحب *خیرالبیان* در ۱۰۱۸ق از عراق به خراسان رفت و پس از زیارت حضرت رضا(ع) از آنجا راهی هند شد (نک‍: گلچین، همان، ۹۵/۱). در راه هند نخست به کابل، و سپس به قندهار رفت و به میرزا غازی ترخان، متخلص به وقاری، صوبه‌دار قندهار پیوست (نک‍: همان، ۹۵/۱-۹۶). میرزا غازی در ۱۰۲۱ق درگذشت (نهاوندی، ۷۸۵/۳-۷۸۶) و ظاهراً الٰهی پس از درگذشت او، یا حوالی آن راهی آگره شده است، زیرا اوحدی بلیانی در همین سال او را در آگره دیده، و با وی مصاحبت داشته، و حتیٰ الٰهی اشعار خویش را برای اصلاح نزد اوحدی می فرستاده است (اوحدی، ۱۷۳، ۱۷۵). اوحدی می‌نویسد: الٰهی هم اکنون (۱۰۲۲-۱۰۲۴ق) در زمرهٔ ملازمان مهابت خان است (ص ۱۷۳). در ۱۰۳۳ق که ظفرخان ابوالحسن به نیابت از پدر به صوبه‌داری کابل گمارده شد، الٰهی قصیده‌ای به نام وی سرود (نقوی، ۱۹۱-۱۹۲؛ نیز نک‍: ریو، II/687). دور نیست که آشنایی الٰهی با این خانواده در سفر او از خراسان به هند هنگام اقامت در کابل روی داده باشد.

در ۱۰۴۰ق بار دیگر الٰهی را در کابل می‌یابیم و آن هنگام ملاقات با حکیم حاذق است (نک‍: کنبو، ۳۲۱/۳؛ نقوی، ۱۹۲). کنبو مؤلف *شاه جهان نامه* از او به عنوان یکی از شاعران دربار شاه جهان یاد کرده است (همانجا). روشن نیست که وی چه زمانی به دربار شاه جهان راه یافته است، اما می‌توان گفت که این امر باید پیش از ۱۰۴۲ق (مأموریت دوم ظفرخان) رخ داده باشد، چه، به هنگام اعطای صوبه‌داری کشمیر به ظفرخان، وی در دربار شاه جهان حضور داشته، و در از میان بردن تردید شاه نسبت به ظفرخان در واگذاری این مأموریت بدو بسیار مؤثر بوده است. البته همین امر سبب شد که به درخواست ظفرخان، الٰهی نیز در این سفر با وی همراه شود (نک‍: گلچین، همان، ۹۸/۱-۹۹) و تا پایان عمر در کشمیر بماند.

الٰهی را پس از درگذشت در جانب غربی آرامگاه شیخ بهاءالدین گنج بخش به خاک سپردند. بر سنگ مزار وی ماده تاریخ درگذشت او

در یک دوبیتی به صورت «بود سخن آفرین» (= ۱۰۶۳ق) آمده است (همان، ۹۹/۱). از این روی، تاریخهای ۱۰۶۰ق (احمد، ۱۴۷)، ۱۰۶۴ق (صدیق، ۴۱؛ کویاموی، ۱۸) و ۱۰۵۷ق (مدرس، ۱۶۹/۱) نادرست است.

با آنکه الٰهی در دورهٔ ظهور شعرای سبک هندی و اصفهانی می‌زیست و از اصفهان به هند رفت و در سروده‌های او صور خیال و استعاره‌های لطیف دیده می‌شود، در اشعارش ــ چنانکه صفا اشاره کرده است ــ به سبک شعرای قدیم چون سعدی توجه داشته، و حتیٰ به تتبع از وی نیز پرداخته است (۵(۲)/۱۱۸۶). الٰهی در قصیده دستی توانا داشت و از میان صنایع ادبی توجه به ارسال مثل در اشعار او بیشتر دیده می‌شود (همانجا).

آثار:

۱. *دیوان*، که شامل حدود ۵ هزار بیت (صدیق، همانجا) در قالب غزل، قصیده، ترکیب بند، ترجیع‌بند، مثنوی، قطعه و رباعی است. قصاید او در مدح ائمهٔ اطهار(ع)، و نیز ستایش از شاهجهان و حکام ولایات است. از *دیوان* او ۴ نسخه در این کتابخانه‌ها موجود است: ۱. آصفیه به شمارهٔ ۱۰۹۵ (آصفیه، ۲۸۶/۴)؛ ۲. اوده، به شمارهٔ ۲۷۷، مورخ ۱۰۵۲ق (اشپرنگر، I/435)؛ ۳. موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ ۲۵/۳۳۰، مورخ ۱۰۴۲ق (نک: ریو، همانجا)؛ ۴. برلین، به شمارهٔ ۹۳۹، مورخ ۱۰۵۲ق (پرچ، IV/916).

۲. *خزینهٔ گنج*، تذکره‌ای است به زبان فارسی در شرح احوال حدود ۴۰۰ تن از شعرای متوسط سده‌های ۸-۱۰ق، به ترتیب الفبایی که از ابن یمین فریومدی آغاز می‌شود و به همایون پادشاه پایان می‌یابد. این اثر باید در سالهای پایانی عمر مؤلف نگاشته شده باشد، زیرا در نسخهٔ برلین که به خط مؤلف است، کاستیهایی دیده می‌شود، از جمله در برخی موارد جای عبارات خالی گذاشته شده، یا صرفاً نام شاعر بدون شعر وی، و گاه نمونهٔ اشعار بدون شرح حال آمده است. از سوی دیگر، این اثر دیباچه و خاتمه ندارد. از این روی، به نظر می‌رسد که شاعر نتوانسته است اثر خود را تکمیل کند. مؤلف در این اثر اگرچه از *تذکرهٔ* دولتشاه، *تحفهٔ سامی*، *مجالس النفایس* و چون آنها بهره برده، اما به *عرفات العاشقین* اوحدی توجهی خاص داشته است (نقوی، ۱۹۳-۱۹۴؛ گلچین، *تاریخ...*، ۵۱۸/۱). از این اثر نسخه‌ای در کتابخانهٔ برلین به شمارهٔ ۱۱ به خط مؤلف (پرچ، IV/609)، و نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ اوده به شمارهٔ ۶۴۶، شامل فهرست اسامی شعرا موجود است (اشپرنگر، I/66-87).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ آصفیه، خطی؛ احمد، احمدعلی، *هفت آسمان*، کلکته، ۱۸۷۳م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۵۳۲۴؛ صدیق حسن خان، محمد، *شمع انجمن*، به کوشش محمد عبدالمجید خان، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کنبو، محمد صالح، *عمل صالح (شاهجهان نامه)*، لاهور، مجلس ترقی ادب؛ کویاموی، محمد قدرت‌الله، *نتایج الافکار*، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *کاروان هند*، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نصرآبادی، محمد طاهر، *تذکره*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نقوی، علیرضا، *تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Pertsch, W., *Die Handschriften - Verzeichisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888; Rieu, Ch., *The Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Sprenger, A., *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindu'sta'ny Manuscripts*, Calcutta, 1854.

مینا حفیظی

اِلْیاس، پیامبری از بنی اسرائیل که نام وی دو بار در *قرآن کریم* یاد شده است. بر پایهٔ آیات الٰهی، الیاس که از ذریهٔ نوح (ع) و در شمار «صالحان» محسوب گردیده است (انعام/۶/۸۴-۸۵)، از پیامبران الٰهی بوده، و قوم خود را که پرستندهٔ بت بعل بودند، به دین حق هدایت می‌کرده است؛ اما جز «بندگان مخلص»، تمامی مردم دیار وی بر بت پرستی خویش اصرار می‌ورزیدند (صافات/۳۷/۱۲۳-۱۲۹).

واژهٔ الیاس بنابر نظر بیشتر لغویان، واژه‌ای عجمی است (مثلاً نک: جوالیقی، ۱۰۲)؛ شکل عبری[1]، سریانی[2]، حبشی[3] و یونانی[4] این کلمه، افزون بر نشان دادن قدمت این نام، بر غیر عربی بودن آن هم دلالت دارد (نک: جفری، 68).

شخصیت شناسانده شده از الیاس در *قرآن کریم*، به ویژه در کنار نام بت بعل که مورد پرستش قوم او بوده، سبب شده است تا مفسران مسلمان، الیاس قرآنی را با الیاس (ایلیا)ی عهدین یکی شمارند. باید افزود که به سبب شخصیت‌پردازیِ راه یافته از عهدین به آثار مفسران، شخصیت الیاس با دو پیامبر دیگر، یعنی ادریس و خضر(ع) پیوستگی یافته است.

در آیهٔ ۳۷ سورهٔ صافات، رسم‌الخط «إل یاسین» با قرائت اشهرِ «إلیاسین» (ابن جزری، ۳۵۹/۲-۳۶۰) ارتباط مستقیمی با شخصیت الیاس (ع) یافته است؛ غالب مفسران با تکیه بر سیاق آیات، تعبیر «سلام علیٰ ال یاسین» را به این پیامبر بازگردانیده (نک: ابن حجر، ۱۴۸-۱۴۹) و «الیاسین» را صورت دیگری از نام او شمرده‌اند (طوسی، ۵۲۳/۸-۵۲۴؛ سیوطی، ۱۲۰/۷؛ نیز نک: گایگر، 187). وجود شکلی از واژه در قرائات شاذ به صورت «ادراسین»، خود نمونه‌ای از جا به جایی دو شخصیت الیاس و ادریس است (نک: طبری، *تفسیر*، ۵۸/۲۳؛ نیز هد، ۳۲۳/۷).

این جا به جایی چنان ریشه داراست که حتیٰ در برخی منابع، داستان الیاس به طور کامل نقل شده، و تنها نام الیاس با ادریس جایگزین شده است (مثلاً نک: مسعودی، ۱۷-۱۹؛ ابن بابویه، ۱۲۵-۱۳۰؛ راوندی، ۷۳-۷۶).

در منابع تفسیری و تاریخی اسلامی چنین آمده است که چون بنی‌اسرائیل عهد خویش با خداوند را فراموش کردند و به پرستش بتان

1. Eliyāh, Eliyāhu 2. Elyas, Eleya 3. Eləyās 4. Elias

روی آوردند. پروردگار در زمان آحاب پادشاه حکمران در بعلبک، الیاس را به پیامبری برانگیخت. همسر این پادشاه زنی بود به نام ایزابل که منابع از وی به سیه‌دلی یاد کرده‌اند. ایزابل که بر آحاب نفوذی کامل داشت، پادشاه را بر آن داشته بود تا مردم را به پرستش بت بعل وادارد و خود بسیاری از پیامبران الٰهی از جمله یحیی بن زکریا را به قتل رسانده بود (مقدسی، ۹۹/۳؛ طبرسی، ۷۱۳/۸).

در روایتی از ابن عباس که آغاز آن در کتاب ابن اسحاق نیز نقل شده، چنین آمده است: در کنار قصر ایزابل، شخصی با ایمان به نام مزدکی (؟) می‌زیسته که دارای باغی آراسته بوده است. ایزابل که خواستار این باغ بود، از غیبت پادشاه استفاده کرد و به بهانه‌ای صاحب بستان را کشت و باغ را به تصرف خویش درآورد؛ آحاب پس از بازگشت، از این رخداد آگاه شد، اما واکنش چندان تندی از خود نشان نداد. در ادامهٔ روایت، برانگیخته شدن الیاس به پیامبری پس از این واقعه ذکر شده است تا در مقابل حق کشی ستمکاران ایستادگی کرده، افزون بر هدایت مردم، حقوق سلب شده را به ایشان باز رساند (راوندی، ۲۴۸؛ ثعلبی، ۲۵۳-۲۵۴).

در گزارش ابن اسحاق از این داستان، الیاس در دستگاه حکومت آحاب جایگاهی ویژه داشته است و پادشاه که برخلاف قومش در پرستش خدای یکتا با الیاس همداستان بوده، در تمامی امور از مشورت او سود می‌جسته است. در روایتی که ثعلبی آورده، عملاً بخشهای متفاوتِ دو روایت ابن اسحاق و ابن عباس با هم در آمیخته، و چنین آمده است که پس از آنکه الیاس، آحاب و ایزابل را برای قتل مزدکی سرزنش کرده، آنان را به توبه می‌خواند؛ در پی آن، آحاب نسبت به وی بدگمان گشته، به آزار او می‌پردازد و حتیٰ دستور قتل او را صادر می‌کند (راوندی، ۲۴۸-۲۴۹؛ ثعلبی، همانجا).

در روایات آمده است که چون الیاس اوضاع را نابسامان دید، متواری شد و به کوهی پناه برد و مدتی را بدین گونه زیست. در آثار اسلامی، این مدت زمان به تفاوت آمده است که البته ۷ و ۱۰ سال از شهرت روایی بیشتری برخوردارست (نک: همانجاها؛ ابن عساکر، ۸۱/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۴/۱). در این زمان وی از گیاهان ارتزاق می‌کرده است (همانجاها؛ نیز قس: مجلسی، ۳۹۷/۱۳). خداوند، فرزند آحاب را به بیماری سختی دچار ساخت و پزشکان از درمان او ناامید شدند و پادشاه هرقدر نزد بعل دست به دعا برداشت، سود نکرد؛ بنابراین، تنی چند را برای یافتن راه چاره به هر سو روانه کرد. چون آنان نزدیک کوهی که الیاس بر فراز آن بود، رسیدند، وی آگاه شد و نزد ایشان آمد و پس از بیان رسالت خویش از سوی پروردگار، علت بیماری فرزند پادشاه را پرستش بتان خواند و طریق نجات را تنها در روی آوردن آنان به خالق یکتا یاد کرد. آن مردان که در روایات به اختلاف شمارشان ۴۰ یا ۴۰۰ تن ذکر شده است، نزد آحاب بازگشته، داستان را بازگو کردند. آحاب دانست‌در مقابل قدرت الیاس ناتوان است؛ پس تصمیم گرفت با به کارگیری حیله و نیرنگ الیاس را به دام اندازد، امابه دعای الیاس و خواست الٰهی، فریبکاری آحاب برملا گشت و الیاس جان سالم به در برد. آحاب در نهایت از کاتب خویش که شخصی مؤمن و از دوستان الیاس بود، خواست تا الیاس را بفریبد، اما کاتب چنین نکرد و قضیه را برای الیاس باز گفت. پس به دعای الیاس و ارادهٔ پروردگار، فرزند آحاب از بیماری جان داد و این امر چنان آحاب را متأثر ساخت که از پی‌جویی الیاس دست برداشت و به سوگ نشست. در این فاصله الیاس از نهانگاه خود بیرون آمد و به خانهٔ زنی درآمد که مادر یونس بن متیٰ بود. وی مدتی آنجا ماند و زن به او ایمان آورد و خدمت وی می‌کرد. چندی بعد، یونس از دنیا رفت و این امر بر مادر گران آمد؛ پس نزد الیاس شتافت و با تضرع از او خواست تا تنها فرزندش را به او باز گرداند. الیاس توان انجام دادن این کار را تنها به باری تعالیٰ نسبت داد، اما با شیون مادر، ارادهٔ الٰهی بر آن قرار گرفت تا خواستهٔ آن مادر برآورده شود و با وجود گذشت چند روز، یونس به دست الیاس زندگانی دوباره یافت. داستان با انقطاعی ۷ ساله، چنین ادامه یافته است که الیاس پس از سالها اصرار قوم بر گمراهی و آزردگیش از شرک‌ورزی آنان، به درگاه پروردگار دعا کرد و خداوند نیز روزی مردمان را در کف اختیار او قرار داد. الیاس از خدا خواست که ۷ سال باران نبارد تا قحطی مردم را آشفته گرداند، باشد که تنبیهی برای کافران گردد؛ اما به رحمت الٰهی حکم بر آن شد تا این خشکی ۳ سال به طول انجامد. پس، خشک‌سالی همه جا را فرا گرفت و گیاهان و جانوران از بین رفتند و مردم در تنگنا قرار گرفتند (نک: طبری، تفسیر، ۵۹/۲۳-۶۰؛ ثعلبی، ۲۵۲ به بعد).

در ادامهٔ داستان چنین آمده است: شبی الیاس به خانهٔ پیرزنی وارد شد که پسری بیمار داشت به نام الیسع بن اخطوب. به دعای الیاس و ارادهٔ پروردگار، آن جوان سلامت خود بازیافت و به عنوان شاگردی مرید، دین آن نبی را پذیرفت و محضر او را از دست نداد و هر جا استاد می‌رفت، او نیز با وی همراه بود. با گذشت زمان، خداوند بر بنی‌اسرائیل رحم آورد و رسول خویش را از مرگ بسیاری کسان، به سبب خشک‌سالی ناشی از دعای الیاس یاد آورد. پس الیاس مردم را با وعدهٔ فرج، به دین حق خواند و مردم هم پذیرفتند و به دعای آن نبی، خداوند بارانی سخت فرو فرستاد و همه جا سیراب شد، اما پس از اندک زمانی مردم عهد خویش با خدا را فراموش کردند و به بت پرستی روی آوردند. الیاس چون این دید، از خدا طلب مرگ کرد، اما پروردگار نشان مرکبی آتشین را به وی داد که الیاس در زمان و مکان خاصی بر آن قرار گرفت و به آسمان رفت و الیسع را به نیابت خود برگزید (همانجاها؛ برای روایاتی شاذ، نک: کسایی، ۲۴۴ به بعد).

گفتنی است، بخشهایی از گزارشهای یاد شده از داستان الیاس، در عهد عتیق، به ویژه از ثلث اخیر کتاب اول پادشاهان تا باب سوم کتاب دوم آن، نیز دیده می‌شود (به خصوص، نک: کتاب اول پادشاهان، ۱:۱۷ به‌بعد). این نزدیکی با روایت عهدین تا آنجاست که حتیٰ ابن کثیر در سخن از داستان صعود الیاس، آن را از اسرائیلیات دانسته است (نک: ابن کثیر، ۳۱۵/۱؛ قس: کتاب دوم پادشاهان، باب دوم).

از بخشهای جالب توجه در گزارشهای مربوط به الیاس در روایات اسلامی، کنار هم‌گذاردن او و خضر است (مثلاً نک: نحاس، ۴۳۵/۳)؛ خضر به عنوان یابندهٔ آب حیات و شخصیتی زنده تا روز قیامت، با الیاس که خداوند مرگ را نصیب او نکرد، سنخیت یافته است. از سویی دیگر داستان ملاقات الیاس و موسیٰ (ع) که ذکر آن در عهد جدید (لوقا، ۹:۲۸-۳۴) آمده است، با انعکاس آیهٔ ۶۵ از سورهٔ کهف در کتب تفسیری که در آنها، به ملاقات خضر و موسیٰ اشاره شده، قابل مقایسه است. به هر صورت، گاه الیاس و خضر دو پیامبر زنده در زمین دانسته شده‌اند که در مقابل ادریس و عیسیٰ (ع) که پیامبران زندهٔ آسمانی هستند، قرار دارند (مثلاً نک: ثعلبی، ۲۶۰). در این بین، شاید در یک تقسیم‌بندی اسطوره‌ای از زمین به آبها و خشکیها، الیاس وظیفهٔ پاسداری از خشکیها را بر عهده دارد و خضر موکل دریاهاست (نک: طبرسی، ۸/ ۷۱۳؛ سیوطی، ۱۱۸/۷).

در همین دست روایات حتیٰ از ملاقات هر سالهٔ خضر و الیاس در عرفات و اجتماع ایشان در ماه رمضان در بیت المقدس سخن به میان آمده است (نک: طبری، *تاریخ*، ۳۶۵/۱؛ ثعلبی، همانجا؛ ابن عساکر، ۸۲/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۴/۱؛ قرطبی، ۱۱۶/۱۵). بعضی از راویان تا آنجا پیش رفته‌اند که این دو تن را یکی دانسته‌اند (نحاس، همانجا؛ طبرسی، ۵۱۰/۴؛ قس: خواندمیر، ۶۴۸/۴)، یا خضر و الیاس را در کنار هم پیامبرانی برگزیده برای هدایت قومی واحد یاد می‌کنند و در تمامی قصهٔ الیاس، از خضر به عنوان همکار وی نام می‌برند (مثلاً نک: نیشابوری، ۳۳۸-۳۴۲؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: سورآبادی، ۲۹۴؛ میبدی، ۸/ ۳۰۱).

گفتنی است در روایات، الیاس یکی از پیامبران عابد بنی اسرائیل ذکر شده است (کلینی، ۲۲۷/۱) و برخی منظور از تعبیر «عَبْداً مِنْ عِبادِنا» (کهف/۱۸/۶۵) را الیاس دانسته‌اند (نک: بیضاوی، ۵۶۸/۱). او که نامش به سبب زهد و اعراض از دنیا، در کنار نام صالحانی چون زکریا، یحییٰ و عیسیٰ (ع) قرار گرفته (فخرالدین، ۶۵/۱۳)، قوم خویش را به توحید و اطاعت از باری تعالیٰ و ترک معاصی هدایت می‌کرده است (طوسی، ۵۲۴/۸؛ حمزه، ۷۰) و ستیزنده با بت بعل و حتیٰ همچون ابراهیم، شکنندهٔ بعل قلمداد شده است (قرطبی، ۱۱۷/۱۵).

از ویژگیهای روایات مربوط به قصص الیاس، قرار دادن نام وی در کنار نام حضرت رسول (ص) است؛ این بدان معناست که برای نمونه، وقار و نیز قامت آن حضرت به الیاس شبیه دانسته شده است (سورآبادی، ۴۱۷؛ میبدی، ۴۶۰/۶). همچنین طبق روایتی از انس، پیامبر اسلام (ص) با الیاس دیداری داشته که در آن، الیاس آن حضرت را «برادر» خطاب کرده بوده است (نک: قرطبی، ۱۱۶/۱۵؛ ابن کثیر، ۳۱۵/۱).

در پایان گفتنی است که برخی از ادعیهٔ اسلامیِ منسوب به الیاس را می‌توان در منابع شیعه و اهل سنت باز جست (نک: کلینی، ۲۲۸/۱؛ ابن عساکر، ۸۷/۳؛ مجلسی، ۳۹۳/۱۳).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *کمال الدین*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن جزری، محمد، *النشر*، به کوشش علی‌محمد ضباع، قاهره، مکتبة مصطفیٰ محمد؛ ابن حجر هیتمی، احمد، *الصواعق المحرقة*، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، به کوشش فلایشر، اُسنا بروک، ۱۹۶۸م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دارالرائد العربی؛ جوالیقی، موهوب، *المعرّب*، به کوشش ف. عبدالرحیم، دمشق، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ سورآبادی، عتیق، *قصص قرآن مجید*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ کسایی، محمد، *قصص الانبیاء*، به کوشش آیزنبرگ، لیدن، ۱۹۲۲م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ مسعودی، *اثبات الوصیة*، نجف، مکتبة الحیدریه؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ میبدی، احمد، *کشف‌الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نحاس، احمد، *اعراب القرآن*، زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:

Geiger, A., *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig, 1902; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

فرامرز حاج منوچهری

اِلْیاسِ بْنِ اِسْحاق، نک: سامانیان.

اِلْیاسِ بْنِ اَسَد، نک: سامانیان.

اِلْیاس شاهیان، سلسله‌ای مسلمان که در سده‌های ۸-۹ق/۱۴-۱۵م نخستین حکومت مستقل و یکپارچه را در بنگال تشکیل دادند.

فرمانروایان: ۱۰ نفر از این سلسله در دو دورهٔ مختلف در بنگال حکومت کردند. منابع، در سنوات و ترتیب حکومت الیاس شاهیان همداستان نیستند. از این‌رو، برای دقت بیشتر به سکه‌ها استناد می‌گردد.

شمس‌الدین الیاس شاه (۷۴۳-۷۵۹ق/۱۳۴۲-۱۳۵۸م)، بنیان‌گذار سلسلهٔ الیاس شاهیان که پیش از دستیابی به تاج و تخت، حاجی الیاس نامیده می‌شد و از فرماندهان نظامی در بنگال غربی بود. او از درگیری داخلی در بنگال غربی سود جست و حکومت آنجا را در دست گرفت و خود را شمس‌الدین شاه یا بهنگره نامید. وی سپس سنارگائون[1] و لکهنو را تسخیر کرد و سراسر بنگال شرقی و مرکزی را متصرف شد و نخستین بار در دورهٔ حکومت مسلمانان، تمام سرزمین بنگال، زیر فرمان حکمران واحدی قرار گرفت؛ تا اینکه پس از چندین سال فیروزشاه

1. Sonargaon

تغلق (۷۵۲ـ۷۹۰ق/۱۳۵۱ـ ۱۳۸۸م)، فرمانروای دهلی که از گسترش قدرت شمس‌الدین نگران شده بود، در ۷۵۴ق/۱۳۵۳م به بنگال هجوم برد. شمس‌الدین در دژ اکداله پناه گرفت، اما پس از چندی با او صلح کرد. شمس‌الدین شاه اندکی بیش از ۱۶ سال حکومت کرد و با حکومت وی فصل جدیدی در تاریخ بنگال آغاز گردید. او امنیت و آرامش را در بنگال برقرار کرد و قلمرو حکومتی خود را به خارج از سرزمین بنگال گسترش داد (فرشته، ۲۹۶/۲؛ نظام‌الدین، ۲۶۲/۳ـ۲۶۴؛ سیهرندی، ۱۰۵ـ۱۰۶، ۱۲۴ـ۱۲۷؛ سلیم، ۹۵ـ۹۹؛ نورالحسن، 1150-1148؛ اکرام، 126-125).

سکندرشاه (۷۵۹ـ ۷۹۲ق/ ۱۳۵۸ـ ۱۳۹۰م)، پس از پدرش شمس‌الدین، به سلطنت رسید. در دورۀ او فیروزشاه تغلق بار دیگر به بنگال هجوم برد و سکندر شاه مانند پدر در دژ اکداله پناه گرفت و سرانجام با دادن هدایای بسیار صلح کرد. سکندرشاه در جنگ با پسرش غیاث‌الدین کشته شد. بعضی، مدت حکومت او را ۳۲ تا ۳۵ سال (هیگ، 264؛ نورالحسن، 1150)، و برخی دیگر ۹ سال و چند ماه ذکر کرده‌اند (سلیم، ۱۰۵؛ نظام‌الدین، ۲۶۴/۳). با توجه به سکه‌های سکندرشاه که تا ۷۸۸ق/۱۳۸۶م ضرب شده‌اند (نک: راجگور، 21-20)، احتمالاً حکومت او بیش از ۳۰ سال بوده است.

غیاث‌الدین اعظم شاه (۷۹۲ـ۸۱۲ق/۱۳۹۰ـ۱۴۰۹م)، پس از کشتن پدر به سلطنت رسید. او را حکمرانی عادل و دانا دانسته‌اند که دربارش جایگاه ادیبان و صوفیان بود. غیاث‌الدین با پادشاهان جونپور روابط دوستانه داشت و ارتباط کهن سیاسی و فرهنگی میان چین و بنگال را تجدید کرد. همچنین سفیرانی میان دو کشور مبادله شد و توسعۀ بندر چیتاگونگ در این دوره، احتمالاً نشانۀ افزایش تجارت بازرگانی با خاور دور بود. او هدایا و پول‌فراوانی برای اماکن‌مقدس حجاز فرستاد. غیاث‌الدین ۱۷ تا ۲۰ سال حکومت کرد (همو، 22-21؛ هیگ، 268-264؛ نورالحسن، 1151؛ اکرام، 127-126)، هرچند که برخی از مآخذ دورۀ بابُریان، حکومت او را ۷ سال ذکر کرده‌اند (فرشته، ۲۹۶/۲ـ۲۹۷؛ نظام‌الدین، ۲۶۵/۳).

پس از غیاث‌الدین اعظم، ۳ تن از این سلسله به نامهای سیف‌الدین حمزه با عنوان سلطان السلاطین (۸۱۲ـ۸۱۴ق/۱۴۰۹ـ۱۴۱۱م)، شهاب‌الدین‌بایزید(۸۱۴ـ۸۱۷ق/۱۴۱۱ـ۱۴۱۴م) و علاءالدین‌فیروزشاه (۸۱۷ق/۱۴۱۴م) به سلطنت رسیدند. این پادشاهان بازیچه‌ای در دست اشراف زمین‌دار بودند که قدرتمندترین آنان راجه گانِس، سرانجام با قتل علاءالدین به سلطنت رسید و حکومت الیاس شاهیان به مدت ۲۰ تا ۳۰ سال دچار فترت گردید (مجومدار، 344؛ نورالحسن، 1152-1151؛ راجگور، 23-22؛ فرشته، ۲۹۷/۲).

پس از درگیریهای داخلی، سرانجام سلسله‌ای که راجه گانس تأسیس کرده بود، فروپاشید و یکی از نوادگان شمس‌الدین شاه با لقب ناصرالدین محمود (۸۳۶ ـ۸۶۴ق/۱۴۳۳ـ۱۴۶۰م) به سلطنت رسید و دورۀ دوم حکومت الیاس شاهیان آغاز گردید. او به آبادانی و ساختن بناهای جدید علاقه‌مند بود و گائور[1] پایتخت قدیم بنگال را بازسازی کرد. حکومتش را ۲۷ یا ۲۸ سال نوشته‌اند (راجگور، 28-27؛ مجومدار، 345؛ هیگ، 268-267)؛ برخی مآخذ دورۀ بابریان تاریخهای متفاوتی را برای حکومت او یاد کرده‌اند (نک: فرشته، ۲۹۸/۲؛ نظام‌الدین، ۲۶۷/۳؛ سلیم، ۱۱۸).

پس از ناصرالدین محمود پسرش رکن‌الدین باربک (۸۶۴ ـ۸۷۹ق/ ۱۴۶۰ـ۱۴۷۴م) به سلطنت رسید. در دورۀ او بر شمار غلامان حبشی در ارتش افزوده شد و همین امر سبب قدرت گرفتن حبشیان در بنگال گردید. پس از او پسرش شمس‌الدین یوسف (۸۷۹ ـ۸۸۶ق/۱۴۷۴ـ ۱۴۸۱م) جانشین وی شد و سپس یکی از فرزندانش به نام سکندر چند روزی حکومت کرد. به دنبال او یکی از فرزندان ناصرالدین محمود با لقب فتح شاه (۸۸۶ ـ۸۹۳ق/۱۴۸۱ـ ۱۴۸۸م) به حکومت رسید. او در صدد مقابله با حبشیان برآمد، اما به دست چند تن از آنان کشته شد و سلسلۀ الیاس شاهیان منقرض گردید (راجگور، 30-27؛ نورالحسن، 1154-1153؛ نظام‌الدین، ۲۶۶/۳ـ۲۶۸).

سیاست، فرهنگ و اجتماع: طی دو سده و نیم حکومت مسلمانان پیش از الیاس شاهیان، درگیریهای دائمی میان حکمرانان محلی وجود داشت. از سدۀ ۸ق/۱۴م با تشکیل حکومت مستقل الیاس شاهیان، در بنگال صلح و آرامش برقرار گردید. حکومت الیاس شاهیان، دورۀ رونق هنر و علوم اسلامی و رواج بازرگانی در بنگال بود. در این دوره ارتباط سیاسی و فرهنگی با دیگر کشورها، باعث آمیختگی فرهنگ بومی بنگال با آنان گردید که نمونۀ آن در آثار معماری و ادبی این دوره به خوبی نمایان است.

پیش از حکومت الیاس شاهیان، زبان پارسی در بنگال زبان حکومتی بود و برخی از زمامداران الیاس شاهی نیز در ترویج این زبان در بنگال کوشیدند؛ چنانکه غیاث‌الدین اعظم از دوستداران ادب پارسی بود و کوشید تا حافظ شیرازی را به دربار خویش فراخواند. ابیاتی از سروده‌های حافظ نیز به درخواست یا در جواب او سروده شد؛ اما بیشتر حکمرانان الیاس شاهی برای خوشایند بنگالیها، ارزش بیشتری برای زبان بنگالی قائل شدند و نویسندگان آن را ارج نهادند و نخستین بار سبک ریخته در ادبیات بنگالی توسط صوفی‌چشتی نور قطبِ عالم شکل گرفت، چنانکه مصرعی به فارسی و مصرع دیگر به بنگالی سروده می‌شد. شاه محمد صغیر کتاب *یوسف و زلیخا* را به زبان بنگالی به نظم درآورد. شاعر مشهور بنگالی مالاذهاربَاسو کتاب *کریشنابیجای* را در دورۀ باربَک شاه نگاشت و از جانب او ملقب به گراج خان گردید. حوادث تاریخی اسلام نیز به زبان بنگالی نوشته شد، از جمله زین‌الدین، شاعر دربار یوسف شاه کتاب رسول ویجی (معراج پیامبر) را تحریر کرد (سلیم، ۱۰۵ـ ۱۰۸؛ قدوسی، ۳۵۳ـ۳۵۴، ۳۸۵ـ۳۸۶؛ احمد، ۱۵۷ـ۱۵۸؛ خان، 179,181؛ سرکار، 37-36؛ EI^2, I/1168:

1. Gaur

لاو، 107-106؛ نورالحسن، 1154).

پادشاهان الیاس شاهی به آبادانی و ایجاد بناهای جدید علاقه‌مند بودند. آثار بسیاری از این دوره بر جای مانده است که آمیزه‌ای از معماری بنگالی، ایرانی و آثار پادشاهان دهلی است. مسجد آدینه از برجسته‌ترین آثار باقی مانده است که در دورهٔ سلطان سکندر اول درپاندوا بنا گردید و از مهم‌ترین مساجد هند به شمار می‌آید. همچنین دروازه‌های زیبایی از این دوره برجای مانده است. از دیگر آثار این دوره، مقبرهٔ نور قطب عالم، و مسجد سات گنبذ[1] را می‌توان نام برد (فرگسن، II/257-261؛ سرکار، 55-54؛ براون، 34, 35-41؛ *ایرانیکا*، EWA, VIII/25; IV/139).

صوفیان نقش مهمی در گسترش فرهنگ اسلامی در بنگال داشتند و در دورهٔ الیاس شاهیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند؛ چنانکه شمس‌الدین الیاس شاه از علاقه‌مندان شیخ اخی سراج و شیخ راجا بیابانی بود و نورقطب عالم از رهبران چشتیه نزد غیاث‌الدین اعظم شاه از احترام خاصی برخوردار بود و شاه ابراهیم دانشمند مورد احترام فتح‌شاه بود و شاه محسن اولیا مورد توجه سکندرشاه قرار داشت (رضوی، I/238-239, 257-258؛ سرکار، 77-76؛ سلیم، ۹۷-۹۸؛ خان، 167؛ قدوسی، ۶۳، ۱۸۷، ۳۴۷، ۳۸۵-۳۸۸).

الیاس شاهیان با هندوان که قشر بزرگی از ساکنان بنگال را تشکیل می‌دادند، روابط خوبی‌داشتند. برخی‌ازهندوان دراین‌دوره به‌مقامهای حکومتی دست یافتند و نیروهای کماندار پیادهٔ ارتش الیاس شاهیان از هندوان بود (رضوی، I/238؛ خان، 172-171؛ سرکار، 38-36؛ اکرام، 128).

مآخذ: احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سلیم، غلامحسین، *ریاض السلاطین*، به کوشش عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۹۰م؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، لکهنو، ۱۸۶۴م؛ قدوسی، اعجازالحق، *تذکرهٔ صوفیائی بنگال*، لاهور، ۱۹۶۵م؛ نظام‌الدین احمد، *طبقات اکبری*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۷م؛ نیز:

Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1956; EI[2]; EWA; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; Haig, W., «The Kingdom of Bengal», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; *Iranica;* Khan, M. S., «Impact of Islam on Medieval Bengal», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1985, vol. LIX; Law , N. N., *Promotion of Learning in India*, Varanasi, 1985; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Nurulhassan, K., «Bengal», *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. V; Rajgor, D., *Standard Catalogue of Sultanate Coins of India*, Bombay, 1991; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1984; Sarkar, J. N., *Hindu-Muslim Relations In Bengal*, Delhi, 1958.

مجید سمیعی

أُلَّیس، محلی در جنوب عراق، در نزدیکی حیره که طی نبردی در ۱۲ق/۶۳۳م فتح شد. همهٔ شهرت الیس در آثار تاریخی و جغرافیایی سده‌های نخستین هجری، به مسألهٔ فتوح مسلمانان در نواحی جنوبی عراق بازمی‌گردد و در آثار سده‌های بعدی نیز اهمیت آن تنها از این جهت بوده است (مثلاً نک: یاقوت، ۳۵۴/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۱۳/۱). در مآخذ موجود، کمترین نشانه‌ای برای شناسایی این نام از دیدگاه واژه شناسی دیده نمی‌شود، ولی در عربی بودن این واژه و نامهای دیگر روستاهای اطراف آن (نک: دنبالهٔ مقاله) جای تردید است.

الیس بر کنارهٔ راست رود فرات، در نزدیکی حیره واقع بوده، و یکی از چند روستای کوچک نواحی جنوبی فرات شمرده می‌شده است. در نقشه‌های کنونی، جای الیس را می‌توان در جنوب شرقی نجف اشرف، نزدیک دو ناحیهٔ سماوه و الخضر تعیین کرد (نک: کمال، ۲۳۳، نقشهٔ ۱۵، نیز ۳۴۰، نقشهٔ ۲۵؛ *اطلس*...، نقشه‌های ۶۱ و ۶۲). موسیل که در دهه‌های نخستین سدهٔ ۲۰م، در عراق سیاحت کرده، الیس را در ناحیهٔ شمال غربی عین ضاحج در جنوب شرقی حیره دانسته است و از گفتهٔ او چنین برمی‌آید که هنوز می‌توان آن ناحیه را به این نام شناخت (ص 293). اخبار بازمانده از وقایع تاریخی آن ادوار، چنین استنباطی را پدید می‌آورد که الیس بیشتر محل گرد آوری و نگهداری افزارهای جنگی برای اهالی آبادیهای اطراف آن، به ویژه شهر بزرگ آمغیشیا بوده است (نک: ابویوسف، ۱۵۳-۱۵۴؛ یاقوت، ۳۶۳/۱؛ کمال، ۲۳۸). همچنین الیس را می‌توان یکی از پایگاههای نظامی، به ویژه برای مقابله با هر گونه هجوم احتمالی به قلمرو حکمرانی ملوک حیره دانست.

ابن فقیه همدانی بنای الیس را به شاپور ذوالاکتاف (سل ۳۰۹-۳۷۹م) پادشاه ساسانی، نسبت می‌دهد و بر مبنای روایت او، شاپور، الیس را به عنوان یک قلعهٔ نظامی در برابر اعراب بادیه بنا کرد. بعدها نیز انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹م) به همین منظور، به تعمیر استحکامات الیس همت گماشت (ص ۳۸۸؛ نیز نک: یاقوت، ۵۹۵/۳، به نقل از ابن فقیه، اما الیس با ضبط «الوس» ذکر شده است).

برخی محققان، الیس را با شهر ولاش کرت[2] یا ولاش آباد ــ در نزدیکی تیسفون ــ یکی دانسته‌اند (نک: بروکلمان، ۷۵؛ تقی‌زاده، ۱۱۴، حاشیهٔ ۱)، اما بی‌گمان ولاش آباد که یکی از شهرهای مهم قلمرو ایران قدیم محسوب می‌شد، در جایی قرار داشته است که بعدها آن را ساباط یا ساباطِ مداین خواندند (برای تفصیل، نک: حمزه، ۴۴؛ یاقوت، ۵/۳؛ نیز نک: پیرنیا، ۲۶۴۴/۳-۲۶۴۵؛ کریستن سن، ۴۱۱؛ *پاولی*، LXVI/767 به بعد).

یکی از نواحیی که در روایت سیف بن عمر تمیمی از فتوح آمده، امغیشیا نام دارد و در حدود ۴۰ کیلومتری الیس واقع بوده است (نک: کمال، همانجا). به گمان کائتانی[3]، الیس و امغیشیا هر دو نام یک جا بودند و بعدها اعراب امغیشیا را الیس خواندند؛ اما همچنان که موسیل تأکید می‌کند، تحریف امغیشیا به الیس از نظر فقه اللغه ممکن نیست و در روایت سیف، به وضوح میان این دو ناحیه اختلاف هست و حتیٰ الیس از توابع امغیشیا شمرده می‌شده است (برای تفصیل، نک: موسل، 294-293؛ کمال، همانجا). به هر حال، این نکته حائز اهمیت است که دیگر نویسندگان فتوح که آثارشان به نحوی اینک به دست ما رسیده، به

---

1. Sāth Gunbaz 2. Voloyesocerta 3. L. Caetani

امغیشیا اشاره‌ای نکرده‌اند.

از روایتهای غالباً متناقض موجود، نمی‌توان در باب ساکنان مجموعهٔ آبادیهای آن نواحی و از جمله الیس به نتیجهٔ قانع کننده‌ای رسید. در واقع پس از سقوط خاندان حاکم حیره، گروههای دیگری از اعراب بر آن نواحی تسلط یافتند و کوشیدند با دولت مرکزی ایران رابطه برقرار کنند (نولدکه، ۵۰۱، حاشیهٔ ۱۴۶) و به نظر می‌رسد که ساکنان این نواحی، گذشته از ایرانیان، آن دسته از اعراب (به ویژه اعراب مسیحی) بودند که پس از ملوک حیره با دولت ایران همکاری می‌کردند (همو، ۵۵۱-۵۵۲، حاشیهٔ ۲؛ پیگولوسکایا، ۲۸۲ به بعد).

در باب چگونگی فتح الیس تناقضهای عمده‌ای در روایات به چشم می‌خورد. مفصل‌ترین روایت از آنِ سیف‌بن‌عمر تمیمی است که از جهات گوناگون مبالغه‌آمیز و حتیٰ ساختگی به نظر می‌رسد (نک: دنبالهٔ مقاله). بر مبنای مجموع روایات بازمانده از سیف و ابومخنف و ابن اسحاق، خالد بن ولید در حدود صفر ۱۲ق، به امر ابوبکر از یمامه ـ یا مدینه ـ به سوی جنوب عراق به راه افتاد (طبری، ۳۴۳/۳). پیش از او، مثنّی بن حارثهٔ شیبانی در همان نواحی مشغول تاخت و تاز بود و به روایت ابومخنف، با ورود خالد بن ولید به منطقه، ابوبکر، مثنیٰ را تحت امر خالد قرار داد (همو، ۳۴۴/۳-۳۴۵)، اما اینکه الیس به دست کدام از این دو گشوده شد، میان روایات اتفاق نیست. سردار ایرانی که گفته‌اند در این نبرد بر الیس و نواحی آن فرماندهی داشت، در منابع عربی «جابان» (= گاوایان: یوستی، 113) نامیده شده است. به روایت سیف، دشمنان مسلمانان و به ویژه مسیحیانِ عرب ناحیه، در الیس گرد آمده بودند و یک سردار ایرانیِ دیگر به نام بهمن جادویه (ه‌ م)، جابان را وانهاد تا به نزد «اردشیر» [؟] برود. خالد به الیس رسید، اما ساکنان آنجا، گویا بدین‌سبب که سپاه اعراب را ناچیز می‌شمردند، آسوده به طعام نشستند و یا در باطن تمایل چندانی به جنگ نداشتند. به هر حال، خالد بر ایشان هجوم برد و در جنگ سختی که درگرفت، شکست بر ساکنان الیس افتاد. گفته‌اند که خالد از خون اسیران جنگ جوی خون به راه انداخت و از این‌رو نهری که در محل جنگ وجود داشت، بعدها نهرالدَّم نام گرفت (طبری، ۳۴۵/۳ به بعد؛ نیز نک: ابویوسف، ۱۵۳-۱۵۴، که روایت او با روایت سیف بسیار نزدیک است؛ ابن حبیش، ۲۸/۲-۳۱). اما گذشته از اینکه این روایت را، روایات دیگر تأیید نمی‌کند، در جزئیات دیگر نیز آثار مبالغه و وضع و جعل نمایان است (برای تفصیل، نک: عسکری، ۵۳/۲ به بعد؛ زرین‌کوب، ۲۹۹). در یک روایت دیگر، خالد، مثنیٰ را به نبرد در کنار نهر الدم فرستاد و جابان شکست خورد و سرانجام بیشتر آن حوادث به مثنیٰ منسوب شده است (نک: طبری، ۳۴۴/۳-۳۴۵، به نقل از ابومخنف؛ قس: بلاذری، ۲۴۲). در روایت ابن اسحاق ـ منقول در *تاریخ طبری* ـ اساساً به جنگ اشاره‌ای نشده است و بنابر آن، خالد بن ولید با بازماندگان الیس و یکی دو ناحیهٔ اطراف آنجا که اعراب مسیحی ساکن حوالی حیره بودند، از در صلح درآمد و میان ایشان صلح نامه‌ای نوشته شد. بر مبنای این صلح‌نامه ـ که گویا بعدها هم موجود بوده است (نک: ابویوسف، ۱۵۷) و در آن تنها به بانقیا و باروسما، در اطراف الیس اشاره شده است ـ ایشان به پرداخت جزیه متعهد شدند و ضمناً پذیرفتند برای اعراب جاسوسی کنند و ایشان را در نبرد با ایرانیان یاری دهند (بلاذری، ۲۴۳؛ طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴). در واقع شاید بتوان میان این روایت و روایات مبنی بر جنگ را چنین جمع کرد که خالد یا مثنیٰ با اهالی عرب الیس و نواحی دیگر صلح، و با ایرانیان نبرد کردند.

گفته‌اند الیس از معدود جاهایی بوده است که برای آن عهدنامه نوشته شد (ابن آدم، ۸۸-۸۹؛ بلاذری، ۲۴۵؛ قدامه، ۳۵۶). از آن پس، الیس تا مدتی جایگاه خود را به عنوان یک پایگاه نظامی حفظ کرد، زیرا می‌دانیم که مثنیٰ به هنگام تاخت و تاز اعراب در عراق، در الیس مقیم بود و از همانجا ایشان را به نبرد فرا می‌خواند (بلاذری، ۲۵۳) و از همانجا خبر «یوم الجِسر» را به اطلاع خلیفهٔ دوم رسانید (همو، ۲۵۱-۲۵۲). همچنین از روایتی برمی‌آید که اهل الیس در اجرای عهد خود، لشکریان تحت امر ابوعبید ثقفی را به گذرگاههایی که از نظر جنگی مهم بود، رهنمون شدند (ابن آدم، ۸۹؛ ابوعبید، ۹۲؛ نیز حمید بن زنجویه، ۲۴۴/۱-۲۴۵). به روایت سیف، در سال بعد (شعبان ۱۳ق/ اکتبر ۶۳۴)، در نواحی الیس حادثهٔ دیگری اتفاق افتاد که از آن به «الیس الصغریٰ» یاد شده است (طبری، ۴۵۹/۳-۴۶۰). بنابراین روایت، مثنی بن حارثه بر جابان که از یورش پیشین سپاهیان اعراب جان به در برده بود و یکی دیگر از ایرانیان به نام مردانشاه دست یافت و دستور داد تا گردن هر دو و برخی دیگر از همراهانشان را زدند.

گویا اهل الیس تا مدتها جزیه می‌پرداخته‌اند، زیرا روایتی نشان می‌دهد که عمر از دو تن از اهالی آنجا که مسلمان شده بودند، جزیه برداشت (ابن آدم، ۶۲؛ نیز نک: دنت، ۶۷-۶۸). نام الیس در قضایای مربوط به فتوح، در اشعار منسوب به ابومحجن ثقفی (ه‌ م) و ابومقرن اسود بن قطبه مورداشاره قرار گرفته است (یاقوت، ۳۵۴/۱، ۳۶۳). از آنجا که الیس از معدود جاهایی بود که با صلح فتح شد، بعدها فقها معتقد بودند که از ارض سواد (یعنی عراق)، تنها الیس و حیره و بانقیا را می‌توان خرید و فروش کرد (نک: ابوعبید، ۹۱؛ خطیب، ۱۴/۱؛ نیز نک: دنت، ۵۴).

مآخذ: ابن آدم، یحیی، *الخراج*، به‌کوشش حسین مونس، بیروت/قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابن حبیش، عبدالرحمان، *الغزوات*، به‌کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به‌کوشش یوسف الهادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الاموال*، به‌کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ *اطلس تاریخ الاسلام*، به‌کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمهٔ هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ تقی‌زاده، حسن، *از پرویز تا چنگیز*، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ حمید بن زنجویه، *الاموال*، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دنت، دانیل، *مالیات سرانه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۸ش؛

زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عسکری، مرتضی، *عبدالله بن سبا و اساطیر اخریٰ*، تهران، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به‌کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کمال، احمد عادل، *الطریق الی المدائن*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Musil, A., *The Middle Euphrates*, New York, 1927; *Pauly*.

علی بهرامیان

اَلْیَسَع، نام یکی از پیامبران الٰهی یاد شده در قرآن کریم که مطابق روایات، پس از الیاس نبی (ع)، به نبوت مبعوث شده است. این نام دو بار در *قرآن* کریم در کنار اسامی برخی از پیامبران و فرزندان ابراهیم(ع) ذکر گردیده است (انعام/۶/۸۶؛ ص/۳۸/۴۸). در این آیات، بدون توضیحی دربارهٔ شخصیت و نبوت الیسع، از او با تعبیر «برتری یافته» همچون اسماعیل، یونس و لوط (ع) یاد شده، و نیز در کنار اسماعیل و ذوالکفل در شمار «اخیار» آورده شده است.

نام این پیامبر ــ که لغت‌شناسان آن را واژه‌ای دخیل دانسته‌اند (نک: جوالیقی، ۶۴۴؛ نیز جفری، 69-68) ــ بزرگان متقدم علم قرائت را دربارهٔ تلفظ آن دچار اختلاف کرده است. ایشان اساساً دربارهٔ این مطلب که « ال» در این کلمه، جزئی از واژه باشد، اختلاف دارند. بیشتر حجازیان و عراقیان متقدم آن را حرف تعریف دانسته‌اند که بر آغاز «یَسَع»، یا به قول برخی کوفیان بر «لَیْسَع» اضافه شده است (نک: طبری، *تفسیر*، ۱۷۳/۷؛ طوسی، ۱۹۳/۴؛ طبرسی، فضل، ۵۰۷/۴). البته چنین می‌نماید که نام الیسع برای مسلمانان صدر اسلام ناآشنا بوده است و آنان از شخصیت و قصص مربوط به او نیز چندان خبر نداشتند.

یادکرد مجمل *قرآن* کریم از الیسع، و کم شناخته بودن او در منابع تفسیری و روایی تا آنجاست که حتیٰ سبب گشته است بسیاری از عالمان، الیسع را با برخی از پیامبران دیگر یکی بدانند: برای نمونه کسانی الیسع را همان ذوالکفل دانسته‌اند و گروهی با اشاره به یکی بودن الیسع، شاگرد الیاس با ذوالکفل، او را با الیسعی که در *قرآن* آمده است، متفاوت می‌دانند (نک: مقدسی، ۱۰۰/۳). برخی نیز او را پسر عموی الیاس معرفی کرده‌اند (میبدی، ۳۵۶/۸؛ ابن کثیر، ۴۷۳).

یکی دانستن الیسع با خضر نبی هم دارای شهرت روایی بسیاری است و حتیٰ داستان‌سرایانی چون کعب الاحبار نیز بدان اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: میبدی، ۴۱۶/۳). در این میان، در تفسیر آیهٔ ۶۵ سورهٔ کهف، در باب سفر موسیٰ (ع) به «مجمع البحرین» و دیدار او با مردی خدایی، گاه نام الیسع در جای خضر قرار گرفته است (مثلاً نک: بیضاوی، ۵۶۸/۱). نویسنده‌ای چون کسایی هم که در پروراندن داستانها دارای توانایی بسیار است، چیزی چندان دربارهٔ الیسع بر سخن دیگران نیفزوده است (نک: ص ۲۴۹-۲۵۰).

پرداخت داستان الیسع در روایات تفسیری بر این پایه است که استاد او الیاس در مسیر نبوت و رسالت خود، و در راستای انذار آحاب پادشاه بنی اسرائیل، جز با عناد و سرکشی روبه‌رو نگردید و پس از نفرین و فرود آمدن خشکسالی بر سرزمین آنان، آنگاه که از قوم کافر روی برتافته، راه دوری در پیش گرفته بود، به خانهٔ پیر زنی درآمد که پسری بیمار داشت. این پسر، الیسع فرزند اخطوب، و این ملاقات آغاز پیوستگی داستان الیاس به الیسع بود. الیسع که به دعای الیاس و ارادهٔ پروردگار، سلامت خویش را باز یافت و به عنوان پیروی تشنهٔ دانش، دین الیاس را پذیرفت، تا لحظهٔ پایانی فراق، هرگز محضر او را از کف نداد و در همه حال، با الیاس مصاحب بود (نک: هـ د، الیاس). در این میان، برخی به حضور الیسع در کنار الیاس به هنگام پناهنده شدن به کوهها نیز اشاره کرده‌اند (ابن کثیر، همانجا). اوج پیوند میان داستان الیاس و الیسع، در ماجرای فراق آنان رخ می‌نماید؛ آنجا که الیاس مأمور شد تا قوم ناسپاس خود را ترک گوید و الیسع را به جانشینی خود برگمارد. آنگاه خداوند مرکبی آتشین فرود آورد تا الیاس بر آن جای گیرد و حیات زمینی را بدرود گوید. چون الیاس آهنگ رفتن کرد، الیسع از آنچه خواهد آمد و آنگونه که باید زیست، پرسش کرد. الیاس رمزگونه، او را خرقه پوشانید و وصی خود ساخت و او را به نگاهبانی عهد خداوندی سفارش کرد (طبری، *تاریخ*، ۴۶۲/۱-۴۶۴؛ مقدسی، ۱۰۰/۳؛ راوندی، ۲۵۱؛ میبدی، ۲۹۶/۸).

آنچنان که در روایات آمده است، شرایط دین‌داری در عهد نبوت الیسع دگرگون شد: آحاب پادشاه بنی اسرائیل که همزمان با الیاس می‌زیست و همسر سیه‌کار او ایزابل که قوم را بر پرستش باطل راه می‌نمودند، به هلاکت رسیدند و در دورهٔ نبوت الیسع، مردمان بسیار به دعوت وی پیوسته، دین‌داری و خداپرستی را بزرگ می‌داشتند (ثعلبی، ۲۵۹-۲۶۰؛ قس: نیشابوری، ۳۴۲؛ طبری، همان، ۴۶۴/۱).

گفتنی است در عهد عتیق ضمن بیان داستان الیاس نبی (ایلیا) به شخصیتی با نام الیشع بن شافاط اشاره شده است (نک: کتاب اول پادشاهان، ۱۶:۱۹ به‌بعد) که می‌توان شباهتهای گسترده‌ای میان آن، با مضامینی که در روایات اسلامی آمده است، مشاهده کرد. یکی از نزدیک‌ترین روایات به آنچه در عهد عتیق آمده، توسط میرخواند نقل شده است (۳۳۳/۱ به بعد) که تطابق نسبی آن با متن عهد عتیق (نک: همانجا؛ نیز کتاب دوم پادشاهان، ۱۴:۱۳ به بعد) نشان می‌دهد که بدون واسطه برگرفته از روایات یهودی است.

در روایتی از امام رضا(ع) آمده که الیسع نیز همچون عیسیٰ(ع) معجزاتی چون زنده گرداندن مردگان، شفا دادن بیماران و بر آب رفتن نشان داده است (نک: ابن بابویه، ۴۲۲؛ طبرسی، احمد، ۴۱۸/۲). گفتنی است با توجه به ویژگیهای مشهور معجزات الیاس(ع) و نیز همگونی داستان الیاس نبی و عیسیٰ (ع) در مسالهٔ زیست ایشان در آسمانها، دور نیست که در ضبط روایت، الیاس با الیسع خلط شده باشد.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، *قصص الانبیاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛

بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، به کوشش فلایشر، اُسنابروک، ۱۹۶۸م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، دار الرائد العربی؛ جوالیقی، موهوب، *المعرّب*، به کوشش ف.عبدالرحیم، دمشق، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ عهد عتیق؛ *قرآن کریم*؛ کسایی، محمد، *قصص الانبیاء*، به کوشش آیزنبرگ، لیدن، ۱۹۲۲م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:

Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938.

فرامرز حاج منوچهری

اَلْیَسَعِ بْنِ مُحَمَّد، نک‍: آل الیاس.

اَلیگودَرز، شهرستان و شهری در استان لرستان.

نام‌گذاری: برخی تاریخ بنای آن را به عهد گودرز، پهلوان داستانی *شاهنامه*، مربوط می‌دانند و بر این مبنا نام اولیهٔ شهر را آل‌گودرز دانسته، و بر این باورند که این نام به مرور به الیگودرز تبدیل یافته است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۰). شوارتس این نام را به صورت الیگودر ثبت کرده است (V/578).

شهرستان الیگودرز: یکی از شهرستانهای نه‌گانهٔ استان لرستان که از دو بخش (مرکزی و زز و ماهرو) و ۱۱ دهستان و یک شهر (الیگودرز) تشکیل شده (*تقسیمات*...، ۴۳)، و ۳۶۱ آبادی دارای سکنه را در خود جای داده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۱۸، ۲۲-۲۳). این شهرستان از شمال به استان مرکزی، از شرق به استان اصفهان، از غرب به شهرستانهای ازنا، خرم آباد و دورود (استان لرستان) و از جنوب به استان خوزستان محدود است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۸).

الیگودرز با ارتفاع متوسط ۲٬۰۰۰ متر از سطح دریا، ناحیه‌ای کوهستانی است که در شرق استان لرستان قرار گرفته است (*جغرافیا*...، ۱۰۹۷/۲). اشترانکوه (۴٬۰۵۰ متر) و قالی کوه (۳٬۹۰۱ متر) از مهم‌ترین کوههای این ناحیه و مربوط به رشته کوههای زاگرس هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۸-۱۹؛ نقشهٔ عملیات). این رشته کوه در جنوب خاوری الیگودرز قرار دارد و تا منطقهٔ اصفهان امتداد می‌یابد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۲/۶). بلندیهای ناحیهٔ الیگودرز بیشتر متعلق به دوران سوم و تحت تأثیر حرکات کوهزایی آن بوده است و جنس تشکیلات آن بیشتر از کوارتزیت، سنگ آهک، مرمریت، شیل و ماسه سنگ است. قسمت دشتی الیگودرز به طور کلی از رسوبات معاصر پوشیده شده است (قادری، ۱۲-۱۳).

آب و هوای این ناحیه بیشتر سرد و معتدل است: قسمتهای مرکزی و شمالی معتدل، و قسمت کوهستانی جنوب و جنوب غربی، سرد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۹). نوسان شدید درجهٔ حرارت طی ماههای سال و نیز شبانه روز از ویژگیهای آب و هوایی این ناحیه است، تا جایی که اختلاف دما میان حداکثر مطلق (ماه تیر) و حداقل مطلق (ماه دی) را در این ناحیه ۷۲/۵° سانتی‌گراد دانسته‌اند (قادری، ۱۸-۱۹). در واقع ارتفاع نسبتاً زیاد و نزدیکی به رشتهٔ اشترانکوه، موجب شکل گیری بادهای دائمی و ریزش مداوم برف در زمستان و در نتیجه سرمای شدید در طول این فصل می‌شود، به نحوی که دما در بسیاری از سالها تا ۳۰°- سانتی‌گراد پایین می‌آید و راههای ارتباطی ناحیه تا مدتی مسدود می‌ماند. کاهش ناگهانی دما در فصل بهار موجب سرمای شدید و نهایتاً از میان‌رفتن پوشش گیاهی طبیعی و مزارع می‌شود (*جغرافیا*، ۱۰۹۷/۲-۱۰۹۸).

در ناحیهٔ الیگودرز بادهای محلی از پدیده‌های نسبتاً دائمی است: باد اصفهان (اواخر پاییز تا بهار) با جهت شرقی ـ غربی، باد بهاری (اواخر اسفند ماه) با جهت جنوبی ـ شمالی، و باد پنجه (ماههای تابستان) با جهت جنوب شرقی ـ شمال شرقی (قادری، ۲۱-۲۲). مقدار متوسط نزولات جوی سالانهٔ آن ۶۴۴/۴ میلی‌متر برآورد شده است (همو، ۲۰).

رودخانهٔ الیگودرز (جوب الیگودرز) رودخانهٔ کم آب و کوچکی است که از کوههای پیرامونی شهر سرچشمه می‌گیرد. از آب این رودخانه در فصل تابستان برای آبیاری زمینهای زراعی استفاده می‌شود. این رود در فصل زمستان با مسیری شرقی ـ غربی به رودخانهٔ ماربره می‌پیوندد و پس از عبور از جنوب شهر ازنا و از میان شهر دورود و با پیوستن چند شاخهٔ فرعی به آن، با نام رودخانهٔ سزار به موازات مسیر خط آهن جریان دارد و نهایتاً به دریاچهٔ سد دز می‌ریزد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۸). رود دیگر این شهرستان کاکلستان است که از کوههای جنوبی سرچشمه می‌گیرد و در اصل از چندین شاخهٔ کوچک فرعی تشکیل می‌شود. این رودخانه در طول مسیر خود به نامهای مختلف از جمله آب رودبار، آب الکن و آب زالکی (ذلقی) خوانده می‌شود و سرانجام به دریاچهٔ سد دز می‌ریزد (همانجا). در این ناحیه آبهای سطحی شمالی به حوضهٔ آبریز مرکزی (قم و مسیله)، و جز آنها از طریق دره‌های عمیق به حوضهٔ آبریز خلیج فارس وارد می‌شوند (*جغرافیا*، ۱۰۹۸/۲).

پوشش گیاهی شهرستان الیگودرز شامل درختان بلوط، بادام کوهی، زرشک، گردو، انجیر در قسمتهای مرتفع، به خصوص کوههای جنوب و جنوب غربی (همانجا) و درختان کهن سال بلوط و چنار در دامنهٔ شرقی قالی کوه، و همچنین پوشش بوته‌ای همچون گل گاوزبان، خاکشیر، آویشن، بارهنگ، شیرین بیان و بومادران است که مصرف دارویی دارند؛ پوشش مرتعی قابل توجهی نیز به ویژه در دامنه‌های اشترانکوه وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۹). جانوران و پرندگان مختلفی از جمله خرس، پلنگ، گراز، یوزپلنگ، گرگ، کبک، قرقاول و تیهو در این ناحیه یافت می‌شوند (همانجا).

مطابق سرشماری عمومی ۱۳۷۰ش، شهرستان الیگودرز دارای ۱۴۲٬۲۶۳ نفر (۲۳٬۱۱۵ خانوار) جمعیت است که بر این اساس بُعد

خانوار در سطح شهرستان برابر ۶/۲ و نسبت جنسی حدود ۱۰۷ نفر است. از این جمعیت به ترتیب ۴۱/۲٪ (۵۸٬۶۴۸ نفر) در شهر، ۵۱/۴٪ (۷۳٬۱۵۶ نفر) در نقاط روستایی و ۷/۴٪ مابقی به عنوان جمعیت غیر ساکن (کوچنده) در این شهرستان زندگی می‌کنند (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۳۴). بر اساس داده‌های همین سرشماری، ۷۸/۶٪ از جمعیت فعال این شهرستان به کار اشتغال دارند که این نسبت در نقاط شهری و روستایی به ترتیب ۸۴/۷٪ و ۷۴/۴٪ است (همان، ۶۷). علاوه بر این، ۶۴/۷٪ از جمعیت ۶ ساله و بیشتر این شهرستان باسواد هستند که این نسبت در نقاط شهری (۷۹/۷٪) و روستایی شهرستان (۵۳/۸٪) با تفاوت چشمگیری همراه است (همان، ۸۴).

از مراکز مهم جمعیتی این شهرستان بجز شهر الیگودرز، شهرک امام (چمن سلطان) است که مردم آن به زبان ترکی سخن می‌گویند و دیگر شهرک ابوذر (شاپور آباد) که دارای سابقهٔ تاریخی نسبتاً طولانی بوده، و تا چندی پیش ارمنی نشین بوده است (*جغرافیا*، ۱۰۹۹/۲). بنای این آبادی را به شاپور دوم ساسانی نسبت می‌دهند و آثاری کهن در آن یافت شده است (نک: کیهان، ۴۳۳/۲). همچنین در نزدیکی این شهرک، در محلی به نام کهنه شهر (طلاشوران) سکه‌هایی متعلق به دورهٔ شاپور به دست آمده است (*جغرافیا*، همانجا).

مطابق سرشماری ۱۳۷۰ش، از ۴۶۵ آبادی شهرستان الیگودرز، ۱۰۴ آبادی آن (۲۲/۷٪) خالی از سکنه بوده است. شمار آبادیهای دارای سکنهٔ این شهرستان به ترتیب در بخشهای مرکزی، ۲۳۵ (۸۰٪ از جمعیت روستایی) و زز و ماهرو، ۱۲۶ (۲۰٪ از جمعیت روستایی) بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۲۳). ۸۳٪ از آبادیهای شهرستان الیگودرز جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار داشته‌اند (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۴). جمعیت روستایی این شهرستان ۷۳٬۱۵۶ نفر (۱۱٬۲۸۵ خانوار) است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، همانجا).

اهالی این شهرستان غالباً از ایل بختیاری و از طوایف چهارلنگ شامل ممی‌وند، ذلقی و موگویی هستند (*جغرافیا*، ۱۰۸۳/۲). طوایف کوچرو این ناحیه در اطراف زز و دریاچهٔ گل گَهَر زندگی می‌کنند که در زمستان به نواحی گرم دزفول و اندیمشک و نیز اطراف ایستگاههای راه آهن نزدیک خوزستان کوچ می‌کنند (همان، ۱۰۹۹/۲-۱۱۰۰). ممی‌وندها به طور سنتی دورهٔ ییلاق را در ازنا، و قشلاق را در لیوه می‌گذرانند (کریمی، ۱۳۷)، حال آنکه سردسیر شاخه‌هایی از این طایفه در اطراف الیگودرز، و گرمسیرشان سردشت است (امان‌اللهی، ۱۹۶). مسکن طایفهٔ ذلقی را در دوغ زنی، جاوند، میان جایی و سادات احمدی، و محل طایفهٔ موگویی را شیخ سعید، بیرکویی، خویی کویی، دیویلی، شیاس و مهدور دانسته‌اند (کیهان، ۷۶/۲). این نقاط به وسعت مراتع شهرت دارد و در گذشته دام بسیاری را به منظور چرا از اصفهان و کاشان به آنجا می‌آورده‌اند (همو، ۴۳۳/۲). جمعیت طایفه‌های ذلقی و ممی‌وند در سطح استان لرستان به ترتیب ۲٬۲۷۲ و ۶٬۷۶۸ خانوار است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۵۲، ۵۳).

فعالیتهای اقتصادی جاری در این شهرستان بیشتر از نوع فعالیتهای بخش اول اقتصادی است: زراعت و دامداری در کنار بازرگانی، خدمات اداری، صنعتگری و کارگری، مشاغل اصلی اهالی را تشکیل می‌دهد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۹). کشاورزی در دشتهای هموار، آبی، و در بلندیها، دیمی است. آب مورد نیاز آبیاری در سطح شهرستان از چشمه، کاریز، چاههای عمیق و رودخانه‌های محلی تأمین می‌شود (همانجا). در سالهای اخیر شماری چاه عمیق و نیمه عمیق در منطقهٔ الیگودرز احداث شده است و بجز آن، استفاده از ابزار تولید و ماشین آلات مکانیزه در کشاورزی رواج نسبی یافته است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، ده - یازده، چهارده - پانزده). غلات، پنبه، چغندر، حبوب، صیفی، انگور و لبنیات از مهم‌ترین محصولات سنتی این ناحیه به شمار می‌روند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۲/۶). مطابق داده‌های سال ۱۳۷۳ش، در این شهرستان، سطح زیر کشت گندم ۸۱٬۸۵۵ و جو ۱٬۴۹۳ هکتار بوده که به ترتیب ۳۶/۸٪ و ۸۱/۹٪ آن کشت آبی بوده است (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۱۴۱). در سال یاد شده میزان تولید محصولات گوناگون زراعی در این شهرستان قابل توجه است: ۱۵۱٬۴۴۱ تن گندم، ۴٬۴۱۹ تن جو، ۳۲۰ تن برنج، ۱٬۴۰۳ تن دانه‌های روغنی، ۷۱٬۸۱۱ تن علوفه، ۲۲٬۷۰۰ تن سبزی، و ۱۳٬۱۹۴ تن حبوبات (همان، ۱۴۴-۱۴۶).

در این شهرستان ۲۷۰ دبستان، ۶۷ مدرسهٔ راهنمایی و ۲۲ دبیرستان وجود دارد. همچنین ۳ هنرستان فنی و مرکز آموزش حرفه‌ای در این شهرستان دایر است (همان، ۹۵-۹۶). دانشگاه پیام نور تنها مرکز آموزش عالی در این شهرستان است (همان، ۱۰۹). یک بیمارستان دولتی، ۱۹ درمانگاه، ۶ آزمایشگاه و ۷ داروخانه از تأسیسات درمانی این شهرستان به شمار می‌روند (همان، ۱۱۴).

صنایع این شهرستان بیشتر سنتی و دستی از قبیل بافت قالی، جاجیم و گلیم است. بجز آن ۶ کارخانهٔ آردسازی، ۵ واحد آهک و آجرپزی و ۲ واحد تراشکاری در این شهرستان وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۹-۲۰).

زبان ساکنان این شهرستان با گویش لری و در اصل تلفیقی از لری بختیاری و لری خرم‌آبادی است. مذهب ایشان تشیع (۱۲ امامی) است (همانجا). امامزاده‌های متعددی در این شهرستان از جمله در روستاهای فرسش، گایگان، دوزان، زَرُم و پیرامام وجود دارد. تپه‌های باستانی موجود در روستاهای خمهٔ سفلیٰ و علیا را مربوط به سده‌های ۵ و ۶ق دانسته‌اند (*جغرافیا*، ۱۰۷۷/۲).

شهر الیگودرز: این شهر به عنوان مرکز شهرستان در ۴۹°و ۴۲َ طول شرقی و ۳۳° و ۲۶َ عرض شمالی، در ارتفاع ۱٬۹۸۲ متری از سطح دریا (*شناسنامه*، ۱...) و در فاصلهٔ ۱۳۵ کیلومتری شرق شهر خرم آباد (مرکز استان) و بر سر راه اصلی خرم آباد - اصفهان قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). فاصلهٔ این شهر تا دورود (شمال باختری) ۶۰ کم‍، تا خمین (شمال خاوری) ۵۲ کم‍ (همان،

۲۱) و تا تهران ۳۷۵ کمـ است (*شناسنامه*، همانجا).

آب و هوای این شهر معتدل و حداکثر دما در تابستان به ۳۷° و حداقل آن در زمستان به ۸°- سانتی‌گراد می‌رسد. نهر (جوب) الیگودرز از میان شهر می‌گذرد. متوسط بارش سالانه در آنجا ۲۷۰ میلی‌متر است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰).

اگرچه آغاز شکل گیری شهر الیگودرز در ابهام قرار دارد، اما موقعیت خاص آن، هم از لحاظ دسترسی به منابع آب کافی و هم از نظر موقعیت ارتبـاطی کـه نواحی بختیـاری را بـه ایـران مرکزی می‌پیـوندد (*جغرافیا*، ۱۰۹۸/۲) و در واقع این شهر به وسیلهٔ راه عراق به پاکستان، مرزهای غربی را به شرق متصل می‌سازد (حامی، ۱۴۶۹)، از عوامل اولیهٔ شکل‌گیری و گسترش این شهر بوده است. برخی نوشته‌اند که در گذشته تقریباً در محل فعلی این شهر، شهری دیگر با همین نام وجود داشته که به علل ناشناخته‌ای از میان رفته است (*جغرافیا*، ۱۰۹۹/۲)؛ وجود قناتها و بندها بر روی نهر، آثار برجای مانده در کوهها و تپه‌های اطراف (مربوط به سدهٔ ۷ق) و همچنین خانقاه اکبر بن علی را از دلایل قدمت این شهر بر شمرده‌اند (همانجا؛ نیز نک: ارسکین، ۲۴۶، ۲۴۹-۲۵۰؛ قادری، ۳۶).

چنانکه از نام محله‌های شهر الیگودرز بر می‌آید، ظاهراً این شهر همانند برخی دیگر از شهرهای کشور، از ادغام چندین آبادی شکل گرفته است؛ از میان این محله‌ها می‌توان از ده کهنه، قلانو (قلعه نو)، ده تیرانی، محمدرضا، آدووند، ورزندان، پونه‌زار و مجیان نام بـرد. قدیمی‌ترین این محله (آبادی)ها، ده کهنه در غرب شهر، و قلعه نو است (*جغرافیا*، همانجا).

الیگودرز در آغاز سدهٔ ۱۴ش جزو تقسیمات حکومتی بروجرد، و به عنوان قریه‌ای از ناحیهٔ جاپلق و بربرود به‌شمار می‌آمد (کیهان، ۴۴۳/۲، ۴۴۴). جمعیت این شهر در اواخر دههٔ ۱۳۲۰ش، ۷٬۳۴۹ نفر بود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۳/۶) که در نخستین سرشماری عمومی (۱۳۳۵ش) به ۹٬۵۹۲ نفر رسید. در همین زمان ۶۳/۵٪ از جمعیت این شهر کمتر از ۱۵ سال داشتند و حدود ۲۵/۹٪ از ایشان باسواد بودند که این نسبت در مردان برابر ۴۲/۲٪ و در بین زنان ۸/۶٪ بود (*گزارش*...، ۱، ۵، ۸-۹). شهـر الیگـودرز در مهرماه ۱۳۶۵ دارای ۹٬۴۶۵ خانـوار معمولی با ۵۳٬۶۹۱ نفر (و یک خانوار دسته‌جمعی با ۱۵۲ نفر) جمعیت بود که حدود ۴۸/۱٪ از آن (۲۵٬۸۳۰ نفر) کمتر از ۱۵ سال داشتند (*سرشماری*...، ۱۹) که نشان دهندهٔ جوانی جمعیت این شهر است.

الیگودرز مطابق سرشماری عمومی (۱۳۷۰ش) دارای ۵۸٬۳۶۶ نفر جمعیت بود و از میان جمعیت ۶ ساله و بیشتر این شهر ۷۹/۷٪ باسواد بودند (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۸۴). علاوه بر این ۶۶/۶٪ (۳۹٬۰۵۵ نفر) از ایـن جمعیت دارای ۱۰ سـال و بیشتر بودند کـه از آن میـان، ۲۸/۷٪ (۱۱٬۲۱۲ نفر) شاغل، ۶/۱٪ (۲٬۳۸۹ نفر) بیکار و بقیه (۶۵/۲٪) از لحاظ اقتصادی غیر فعال به شمار می‌آمدند (*شناسنامه*، همانجا).

شهر الیگودرز در سالهای اخیر به صورت یکی از کانونهای مهاجرپذیر در سطح ناحیه درآمده است؛ تا آنجاکه ۲۷/۶٪ از ساکنان شهـر متولـد دیگـر نقـاط، بـه ویـژه نقـاط روستـایی (۲۱/۶٪) بـوده‌اند (*سرشماری*، همانجا). رشد ناموزون بافت این شهر که خود نتیجهٔ اینگونه روابط بوده است، موجب شده تا الیگودرز را یکی از بی‌نظم‌ترین مراکز شهری استان به شمار آورند (*جغرافیا*، ۱۰۹۸).

شمار واحدهای مسکونی شهر الیگودرز ۸٬۱۰۲ است که تنها ۱۲۷ واحد (۱/۶٪) آن دارای اسکلت فلزی یا بتنی است و مصالح اصلی مابقی به ترتیب آجر و آهن و یا سنگ و آهن (۶۷/۹٪)، آجر و چوب یا سنگ‌وچوب (۱۶/۳٪) و یا خشت‌وچوب (۶٪) است (*شناسنامه*، ۴).

اهالی شهر الیگودرز بیشتر از ایل بختیاری و طایفهٔ چهارلنگ و تیره‌های دوزنی و ممی‌وند هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰) و زبان آنان فارسی با گویش لری (تلفیقی از لری بختیاری و لری خرم آبادی)، و دین ایشان اسلام (مذهب شیعهٔ ۱۲ امامی) است (همانجا)؛ ارسکین اهالی الیگودرز را از «شیعیان قدیم» دانسته است (ص ۲۵۰).

شهر الیگودرز دارای دانشگاه پیام نور است و در سال تحصیلی ۱۳۷۳-۱۳۷۴ش در دورهٔ کارشناسی ۱٬۴۹۰ دانشجو (۹۳۶ پسر و ۵۵۴ دختر) داشت (*آمار نامه*، ۱۳۷۳ش، ۱۰۹). کارگاههای صنعتی این شهر عمدتاً (۹۸/۵٪) از کارگاههای کوچک (کمتر از ۱۰ نفر کارکن) تشکیل شده، و بیشتر در زمینهٔ صنایع غذایی، پوشاک و چرم، صنایع چوب و محصولات چوبی است (*شناسنامه*، ۳۹-۴۰). همچنین معادن سنگ مرمریت و خاک چینی در کوههای پیرامون شهر وجود دارد که مورد بهره‌برداری است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۹).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان لرستان* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان لرستان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *آمارنامهٔ استان لرستان* (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان لرستان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ارسکین، ویلیام، *ایران و بابر*، ترجمهٔ ذبیح‌الله منصوری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ امان اللهی بهاروند، سکندر، *قوم لر*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *تقسیمات کشور جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حامی، احمد، «راههای شوسه»، *ایرانشهر*، نشریهٔ شم ۲۲ یونسکو، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان الیگودرز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *شناسنامهٔ آماری شهرهای استان لرستان*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان الیگودرز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، گلپایگان، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۵۹؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قادری، اسماعیل، *بررسی مسائل و امکانات بهسازی روستایی در ایران*، دهستان پاچه‌لک شرقی (شهرستان الیگودرز)، رسالهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش؛ کریمی، اصغر، *سفر به دیار بختیاری*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری الیگودرز*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نقشهٔ عملیات مشترک، برگهای گلپایگان و خرم آباد، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Schwarz, P., *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig, 1925.

عباس سعیدی

اَلْاُمّ، عنوان مجموعه‌ای از آموزشهای فقهی محمدبن ادریس شافعی (د ۲۰۴ق/۸۱۹م) که در فاصلهٔ سالهای ۲۰۰-۲۰۴ق در مصر فراهم آمده است و آراء جدید او را در بر دارد. کتاب *الام* به سبک معمول در آثار فقهی، براساس «کتب» تنظیم گشته، و مشتمل بر موضوعات گوناگون فقهی به روایت ربیع بن سلیمان مرادی (د ۲۷۰ق/ ۸۸۳م) است که به عنوان آخرین بازمانده از راویان شافعی در مصر شناخته شده است (نک: بیهقی، *مناقب*،...، ۲۴۷/۱ به بعد؛ ابواسحاق، ۱۹۰؛ عبادی، ۱۲؛ نیز نک: یاقوت، ۲۴۱۶/۶). گفتنی است که در برخی روایات، بویطی (د ۲۳۱ق/۸۴۶م) به عنوان گردآورندهٔ *الام* معرفی شده است (نک: غزالی، ۱۶۶/۲). بر پایهٔ گزارشی کهن، گردآوری *الام* زیرنظر شافعی صورت گرفته، و تألیف آن در زمان حیات وی به انجام رسیده است (بیهقی، همان، ۲۹۱/۲).

فقه جدید شافعی و آثار مربوط به آن در نسل پس از ربیع با استقبال فراوانی از سوی عالمان مشرق و مغرب روبه‌رو شد، به گونه‌ای که ابن ماجه، ابوداود، ترمذی، نسایی از صاحبان صحاح، ابوالعباس اصم عالم نیشابور و نیز ابوجعفر طحاوی فقیه حنفی مصر، «کتب شافعی» را از ربیع اخذ کردند (نک: ابن عبدالبر، ۱۱۵؛ ذهبی، ۵۸۷/۱۲-۵۸۹؛ سبکی، ۱۳۳/۲-۱۳۴). همچنین گزارش برخی از منابع حاکی از استنساخ «کتب» و اقتباس از آن توسط فقیهان برجسته‌ای چون اسحاق بن راهویه است، به گونه‌ای که وی کتاب «الجامع الکبیر» خود را بر مبنای «کتب شافعی» تألیف کرده بوده است (نک: ابن ابی حاتم، ۶۴؛ عبادی، ۳۸، ۵۷).

شافعی در کتاب *الام* در ابتدای هر کتاب فقهی نخست کلیات موضوع را به بحث می‌گذارد (برای نمونه، نک: ۳/۱، ۲۱۰، ۲۴۶، ۳/۲، ۹۴، ۱۳۸/۳) و سپس فروع مربوط به آن را مطرح می‌نماید. روش عمومی شافعی در مجموعهٔ *الام* را می‌توان چنین بیان کرد که نخست به ادلهٔ کتاب، سنت و آنگاه قیاس تمسک جسته، سپس آراء تابعینی را که دیدگاه موافق دارند، نقل می‌کند و به عبارت دیگر با وجود وسعت دید در گردآوری اخبار، در مقام استناد، به احادیث قوی تمسک می‌جوید (نک: بیهقی، *بیان*،...، ۲۳۲). شافعی در *الام* با تصریح به این مطلب که علم از راه «اتباع»، یا «استنباط» حاصل می‌شود (۱۵۳/۱)، در سراسر کتاب به ارائهٔ یک نظام حقوقی منسجم می‌پردازد و برخی از روشهای اجتهادی پیشین، چون «ذریعه» را مورد نقد قرار می‌دهد (نک: ۱۲۲/۳). وجود مناظرات دقیق و در خور تأمل در کتاب *الام*، از خصوصیات این اثر فقهی است (نووی، ۱(۱)/۵۰).

اسانید به دست داده شده در این اثر فقهی را عموماً اسانید مکی و مدنی تشکیل می‌دهند. بر پایهٔ یک بررسی آماری از سراسر کتاب *الام*، ۹۵٪ اسانید، اختصاص به اسانید حجازی دارند که در این میان ۵۴٪ از آنِ مکه، و ۴۱٪ از آنِ مدینه است. از میان فقیهان این دو بوم، سهم سفیان بن عیینه از مکه و مالک بن انس از مدینه هر کدام ۳۷٪ است، در مرحلهٔ بعدی سعیدبن سالم قداح با ۱۰٪ و مسلم بن خالد زنجی با ۷٪ سهم در روایات را می‌توان نام برد. علاوه بر آن، در میان شخصیتهای مهم از بومهای یمن و عراق، به یحیی بن حسان تنیسی شاگرد یمانی لیث با حدود ۱٪، و اسماعیل بن علیه، عالم بصری با نزدیک به ۲٪ از کل اسانید، می‌توان اشاره نمود.

ابتکاری که در کتاب *الام*، به کار رفته، در طرح برخی از کتب فقهی، چون «کتاب الجزیة»، «کتاب القسامة» و «کتاب السبق والرمی» برای بار نخست، در منابع مختلف مؤثر بوده است (نک: بیهقی، *مناقب*، ۲۶۱/۱؛ نووی، ۱(۱)/۴۸؛ ابن حجر، ۳۱/۹).

تهذیب بُلقینی (د ۸۰۵ق/۱۴۰۲م) از کتاب *الام* بارها، از جمله به کوشش محمد زهری نجار در قاهره (۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م) در ۸ مجلد انتشار یافته است. در مجموعهٔ فقهی به طبع رسیده با عنوان *الام*، رساله‌های مستقل شافعی به عنوان ضمیمه نیز مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان از «اختلاف العراقیین»، یا ملاحظات شافعی بر کتاب ابویوسف با عنوان «اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلی» (۹۶/۷)، «اختلاف علی و عبدالله بن‌مسعود» (۱۶۳/۷) و «کتاب‌سیرالاوزاعی» یاد کرد (۳۳۳/۷).

دربارهٔ تألیف آثاری به عنوان تلخیص، شرح بر *الام* یا ترتیب آن، نخست باید از آثاری با عنوان «مختصر» یاد کرد که توسط برخی از شاگردان مصری شافعی از کتب وی به عمل آمده بود؛ بر این اساس «مختصر بویطی» که مطابق ابواب *المبسوط* ترتیب یافته بود، توسط ربیع از شافعی نقل گردیده است (نک: ابن ندیم، ۲۶۶؛ بیهقی، *مناقب*، ۲۵۵/۱؛ نووی، ۱(۱)/۵۲). در سده‌های بعد یونس بن بدران مصری (د ۶۲۳ق/۱۲۲۶م)، نیز اختصاری از *الام* به عمل آورده است (نک: ذهبی، ۲۵۷/۲۲). همچنین در منابع از شرحی بر کتاب *الام*، توسط احمد بک حسینی اشاره شده است (فادانی، ۴۸؛ نیز دربارهٔ *مسندالشافعی*، نک: GAS,I/488).

هفنینگ (نک: EI[1], VII/253) به طور مختصر، و محمد ابوزهره (نک: ص ۱۴۰-۱۴۹) بـه طور مبسوط، بـه تحقیق دربارهٔ کتاب *الام* پرداخته‌اند. همچنین یوسف عبدالرحمان مرعشلی فهارس گسترده‌ای از *الام* به دست داده که در دارالمعرفهٔ بیروت به طبع رسیده است. گفتنی است که کتاب *الام* اساس مطالعات تحلیلی شاخت در کتاب «ریشه‌های فقه اسلامی» بوده است (برای نمونه، نک: ص 328-315).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *آداب الشافعی و مناقبه*، به کوشش عبدالغنی عبدالخالق، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الانتقاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ ابوزهره، محمد، *الشافعی*، قاهره، دارالفکر العربی؛ بیهقی، احمد، *بیان خطأ من اخطأ علی الشافعی*، به کوشش نایف دعیس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *مناقب الشافعی*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و دیگران، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ شافعی، محمد بن ادریس، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ عبادی، محمد، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، به کوشش

یوستا ویتستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ فادانی، محمد یاسین، *اتحاف المستفید*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ یاقوت، *معجم الادباء*، به کوشش احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳م؛ نیز:

EI[1]; GAS; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

علی تولایی

اِمارات مُتَّحِدهٔ عَرَبی، کشوری متشکل از ۷ امارت نشین به نامهای ابوظبی، دوبی، عجمان، شارجه (شارقة)، ام‌القوین، فجیره و رأس‌الخیمه واقع در بخش خاوری شبه جزیرهٔ عربستان که به سواحل خلیج فارس و دریای عمان منتهی می‌گردد. وسعت آن ۸۳٬۶۰۰ کمـ۲، و جمعیت آن در ۱۹۹۷م بالغ بر ۲٬۵۸۰٬۰۰۰ نفر بوده که بیشتر آنان را مهاجران خارجی تشکیل می‌دادند. مذهب رسمی آن اسلام، و زبان رسمی آن عربی است («سالنامه...[1]»، ۱۹۹۸م، 732).

نام گذاری: سرزمینی که امروزه امارات متحدهٔ عربی نام دارد، در طول تاریخ و به ویژه در یکی دو سدهٔ اخیر به نامهای مختلف خوانده شده است، از جمله: دولتهای متصالح، شیخ نشینهای متصالح، عُمان متصالح، سواحل متصالح، سواحل دزدان دریایی و امارات سبع (اسعدی، ۲۰۸/۱؛ *دایرةالمعارف...*، ۳۲۸/۲).

حدود و وسعت: امارات متحدهٔ عربی محدود است از شمال به خلیج فارس، از شمال شرقی به بخشی از کشور عمان، از مشرق به خاک اصلی عمان، از جنوب به عربستان سعودی و از شمال غربی به قطر. این سرزمین میان ۲۲° و ۲۶° و ۳۰´ عرض شمالی و ۵۱° و ۵۶° و ۳۰´ طول شرقی قرار گرفته است (*امارات...*، ۲). مدار رأس‌السرطان از وسط این کشور و مخصوصاً از وسط امیرنشین ابوظبی (هـ م) می‌گذرد («اطلس بریتانیکا[2]»؛ شاملویی، ۸۷۹).

طول خط ساحلی آن در خلیج فارس از خورالعدید در منتهی‌الیه جنوب شرقی قطر تا نوک شبه جزیرهٔ مُسَنْدَم در جنوب تنگهٔ هرمز ۷۷۷ کمـ است (اسعدی، ۲۰۹/۱).

وسعت این سرزمین به علت مشخص نبودن مرزهای آن، به درستی معلوم نیست و در منابع مختلف ۷۷٬۷۰۰ کمـ۲ (همو، ۲۰۸/۱؛ بشیر، ۲۲) و ۷۲٬۸۰۰ کمـ۲ (میریان، ۱۷۰) و ۸۳٬۶۵۰ کمـ۲ (*موسوعة...*، ۵۷) یاد شده، ولی در کتاب رسمی امارات متحدهٔ عربی که در ۱۹۹۷م به زبان عربی منتشر گردیده، ۸۳٬۶۰۰ کمـ۲ قلمداد شده است.

مرزها: میان امیرنشینهای این کشور اختلافات مرزی فراوان وجود دارد که علت عمدهٔ آن ترکیب جغرافیایی امارات است که برخی از آنها از چند بخش مجزا و دور از همدیگر با حدود و ثغور نامشخص تشکیل شده‌اند: مثلاً شارجه و عجمان هریک از ۳ قسمت مجزا، و دوبی و فجیره و رأس‌الخیمه هریک از دو قسمت جداگانه تشکیل شده‌اند و در جای دیگر منتهی‌الیه شمال شرقی شبه جزیرهٔ مسندم متعلق به کشور عمان است که به وسیلهٔ امتداد شرقی امارات متحدهٔ عربی تا ساحل دریای عمان از بقیهٔ سرزمین مسقط و عمان جدا مانده است (اسعدی، ۲۰۹/۱).

تا کنون بسیاری از اختلافات میان امارات حل شده است؛ از جمله میان دوبی و ابوظبی که به موجب قرارداد مرزی ۱۹۶۸م/۱۳۴۷ش ۱۰ کمـ از سواحل ابوظبی منتزع، و به دوبی واگذار شد و همچنین به موجب قرارداد دیگری در ۱۹۷۰م/۱۳۴۹ش دربارهٔ چند چاه نفت با هم به توافق رسیدند، ولی هنوز موارد اختلاف مرزی و ارضی میان آن دو وجود دارد که اغلب سبب برخورد و مناقشه می‌گردد (جعفری، ۳۲۸-۳۲۹).

طول مجموع مرزهای خشکی امارات متحدهٔ عربی ۱٬۱۶۳ کمـ است که ۵۱۳ کمـ آن با عمان، ۵۸۶ کمـ با عربستان و ۶۴ کمـ با قطر است (اسعدی، همانجا).

پستی و بلندی: سرزمین امارات متحدهٔ عربی از بیابانی خشک و در حال طبیعی لم‌یزرع تشکیل شده که صرف‌نظر از تپه‌های ساحلی، از هرگونه ناهمواری و عارضهٔ معتبری عاری است. تنها عارضهٔ قابل توجه آن رشتهٔ ساحلی شرقی است که خود بخشی از کوههای حجر (هجر و حجاز نیز آمده است) به شمار می‌رود. این کوهها از رأس مسندم در شمالی‌ترین نقطهٔ شبه جزیرهٔ مسندم شروع شده است و تا رأس‌الحدود در منتهی‌الیه جنوبی به طول ۶۵۰ کمـ امتداد دارد که تنها ۸۰ کمـ آن به عرض متوسط ۳۲ کمـ در داخل مرزهای سیاسی امارات قرار دارد و در این بخش ارتفاع بلندترین قلهٔ آن به ۲٬۴۳۸ متر می‌رسد (*الکتاب...*، ۴۱).

بخش غربی سرزمین امارات متحدهٔ عربی را کویر نمک یا سَبخهٔ (به معنای شوره‌زار) وسیعی پوشانده که حدود ۱۱۲ کمـ به طرف جنوب کشیده شده است و به بیابان ربع‌الخالی در عربستان می‌پیوندد. حاشیهٔ جنوبی این سرزمین را واحه‌های لیوا احاطه کرده، و در ساحل شرقی آن باریکهٔ حاصل‌خیزی از ارتفاعات شمالی ساحل دریای عمان تا سرزمین اصلی عمان کشیده شده است. جلگه‌های ساحلی این سرزمین را تپه‌های شنی روان پوشانده است و در پهنهٔ آن واحه‌هایی قرار دارد که از آبهای زیرزمینی کم‌عمق مشروب می‌شوند (اسعدی، ۲۰۹/۱-۲۱۰).

سواحل و جزایر: سواحل امارات متحدهٔ عربی بسیار کم‌عمق و دارای تشکیلات مرجانی و بندابها و سکوهای شنی فراوان است که جزر و مد دریا در آنها فراوان است (همو، ۲۰۹/۱). در طول سواحل امارات، جزایر مرجانی فراوانی وجود دارد و این امر یکی از عواملی است که رقم وسعت امارات متحدهٔ عربی را به صورتهای متفاوت درآورده است، زیرا در پاره‌ای موارد وسعت جزایر متعلق به امارات در احتساب وسعت آن به حساب منظور نشده است. بیشتر جزایر امارات متحدهٔ عربی در طول ساحل شمالی قرار دارد و متعلق به امیرنشین ابوظبی (هـ م) است. شمار این جزایر کوچک را ۱۲۲ آورده‌اند (قلعجی، ۶۶۵).

1. *Britannica Book...*   2. *Britannica Atlas.*

آب و هوا: از نظر اقلیمی امارات متحدهٔ عربی بسیار گرم و خشک است (جناب، ۱۴۵) و این نتیجهٔ مستقیم موقعیت جغرافیایی آن در حاشیهٔ شبه جزیرهٔ عربستان است. در نواحی ساحلی و نزدیک دریا آب و هوای گرم و خشک داخلی جای خود را به اقلیم گرم و مرطوب می‌دهد.

میزان متوسط دما در تابستان امارات ۳۴° سانتی‌گراد و میانگین دمای زمستان آن ۱۸° و متوسط دمای سال ۲۱° است. میانگین حداکثر دمای تابستان آن ۴۸° و میزان متوسط حداقل دمای زمستان آن میان ۱۰° تا ۱۵° است (میریان، ۱۷۱).

رطوبت هوا در نواحی ساحلی امارات متحدهٔ عربی در تمام سال زیاد است تا حدی که متوسط رطوبت نسبی ماههای تابستان ۸۵٪ است که در بعضی مواقع تا ۱۰۰٪ افزایش پیدا می‌کند و زندگی در چنان شرایطی بسیار دشوار می‌شود، ولی هرقدر از سواحل به داخل امارات نزدیک شویم از رطوبت هوا کاسته می‌شود (*الکتاب*، ۴۲).

بادهای عمدهٔ امارات نتیجهٔ اختلاف دمای موجود در هوای روی شبه جزیرهٔ عربستان و خلیج فارس در ماههای مختلف است؛ از جمله باد جنوب شرقی به نام «شرقی» که در ماههای تابستان از سمت دریا می‌وزد و با خود رطوبت فراوانی می‌آورد (اسعدی، ۲۱۰/۱). ماههای زمستان فصل وزش بادهای موسمی است که از داخل به سمت شمال به حرکت درمی‌آید. این بادها که به باد شمال شهرت دارند، همواره گرد و خاک و غبار بسیاری از صحراهای خشک داخلی به همراه می‌آورد. باد شمال طبیعتاً خشک است و تقلیل درجهٔ دما را باعث می‌شود (*الکتاب*، همانجا).

باران این سرزمین بسیار اندک و پراکنده است که ۹۴٪ آن در نیمهٔ سرد سال ــ از آبان تا فروردین ــ و مخصوصاً در ماههای دی و بهمن می‌بارد (همان، ۴۳). مقدار متوسط باران سال از ۲۵ تا ۱۲۵ میلی‌متر تفاوت می‌کند. پرباران‌ترین و در نتیجه پرآب‌ترین امیرنشینها رأس‌الخیمه است که میانگین باران سالانهٔ آن ۱۳۰ میلی‌متر است. در امارات متحدهٔ عربی چنانکه مقتضای تمام نواحی خشک جهان است، بیشتر بارندگی به صورت رگبارهای تند، ولی کوتاه مدت بروز می‌کند که به جاری شدن سیل و فرسایش شدید خاک منجر می‌گردد. شدت بارانهای کوتاه مدت ناگهانی، گاهی تا حدی است که در یک روز برابر با متوسط تمام سال ممکن است باران ببارد؛ چنانکه در مقابل میزان متوسط سالانه ۱۲۵ میلی‌متر مدارک نشان می‌دهد که در یک روز ۱۵۶/۵ میلی‌متر بارش به ثبت رسیده است (میریان، اسعدی، همانجاها).

به علت کمی باران در سراسر امارات رودخانهٔ دائمی وجود ندارد و جریانات سطحی آب محدود به سیلابهای کوتاه مدتی است که در واحه‌ها به چشم می‌خورد و امکان زندگی را فراهم می‌سازد.

جمعیت: امارات از جملهٔ کشورهای استثنایی جهان است که

جدول ۱

امیرنشین	مساحت (کم۲)	جمعیت در ۱۹۶۸م	جمعیت در ۱۹۹۵م			میزان افزایش در ۲۷ سال
			مرد	زن	جمع	
ابوظبی	۶۸٬۰۰۰	۴۶٬۵۰۰	۶۳۸٬۵۲۶	۲۸۹٬۸۴۳	۹۲۸٬۳۶۰	۲۰ برابر
دوبی	۳٬۵۰۰	۵۹٬۰۰۰	۴۶۷٬۴۳۲	۲۰۶٬۶۶۹	۶۷۴٬۱۰۱	۱۱ برابر
شارجه	۲٬۶۰۰	۳۱٬۵۰۰	۲۵۱٬۹۴۹	۱۴۸٬۳۹۰	۴۰۰٬۳۳۹	۱۲ برابر
رأس‌الخیمه	۱٬۷۰۰	۲۴٬۵۰۰	۸۴٬۵۱۸	۵۹٬۹۱۲	۱۴۴٬۴۳۰	۶ برابر
عجمان	۳۰۰	۴٬۲۰۰	۷۰٬۶۵۶	۴۸٬۱۵۶	۱۱۸٬۸۱۲	۲۸ برابر
فجیره	۱٬۱۷۰	۹٬۷۰۰	۴۵٬۸۳۰	۳۰٬۴۲۴	۷۶٬۲۵۴	۸ برابر
ام‌القوین	۸۰۰	۳٬۷۰۰	۲۰٬۸۳۲	۱۴٬۳۲۵	۳۵٬۱۵۷	۹ برابر
جمع	۷۸٬۰۷۰	۱۷۹٬۱۰۰	۱٬۵۷۹٬۷۴۳	۷۹۷٬۷۱۰	۲٬۳۷۷٬۴۵۳	۱۳ برابر

جمعیت آن از مشخصات خاصی برخوردار است. توسعهٔ سریع و فوق‌العادهٔ صنایع وابسته به منابع سرشار نفت این سرزمین و نیاز مبرم آن به نیروی انسانی برای تأمین احتیاجات صنعتی و خدماتی، انواع متخصصان عالی مقام و کارگران آزموده و عادی را از کشورهای دور و نزدیک به خود جذب کرده است (اسعدی، ۲۱۲/۱).

از دیگر مشخصات این کشور رشد سریع جمعیت آن است که ظرف ۲۷ سال (از ۱۹۶۸ تا ۱۹۹۵م/۱۳۴۷-۱۳۷۴ش) که متعارفاً در حدود طول عمر یک نسل بشری به شمار می‌رود، از ۱۷۹٬۱۰۰ نفر به ۲٬۳۷۷٬۴۵۳ نفر افزایش یافته، و به عبارت دیگر ۱۳ برابر شده است و در نتیجه جمعیت نسبی امارات از ۲ نفر در کم۲ به ۲۷ نفر رسیده است چنین افزایشی در کمتر کشوری مشاهده می‌گردد (نک: جدول ۱).

آمار نشان می‌دهد که جمعیت امارات در ظرف ۲۷ سال به سرعت رشد یافته، با این تفاوت که میان سالهای ۱۹۸۵-۱۹۹۲م/۱۳۶۴-۱۳۷۱ش وقفهٔ مختصری در آهنگ رشد وجود داشته که در سالهای بعد از میان رفته است. نیز باید افزود که رشد جمعیت در امیرنشینهای هفتگانه یکنواخت نبوده است. در حالی که در دوبی، شارجه، عجمان و ام‌القوین افزایش جمعیت در حدود ۱۰ برابر بوده، در همان مدت در ابوظبی که مهم‌ترین، وسیع‌ترین و از نظر اقتصادی فعال‌ترین امیرنشین و سرانجام حاکم‌نشین امارات است، جمعیت ۲۰ برابر شده است. از این‌رو، امارات متحدهٔ عربی با رشد جمعیتی سالانه ۱۹٪ مقام اول را در جهان احراز کرده است (اسعدی، ۲۱۱/۱).

از مشخصات دیگر استثنایی جمعیت امارات متحدهٔ عربی ترکیب قومی و نژادی و مخصوصاً اختلاف فاحش میان شمار افراد بومی و مهاجران خارجی آن است که جمعیت آن کشور را به صورت آمیزه‌ای از اقوام مختلف درآورده است. نژاد غالب بومیان را اعراب عدنانی یا

اعراب شمالی تشکیل می‌دهند که ۲۵٪ کل جمعیت را شامل می‌شود. در میان بومیان شمار بسیاری سیاهان افریقایی را باید نام برد که یادآور رونق بازار برده فروشی در سده‌های ۱۸ و ۱۹م در این سرزمین است (همو، ۲۱۳/۱). اما در میان بیشتر افراد ساکن امارات که مهاجران خارجی یا «وافدان» (فیل، ۱۵۴) هستند، ۳ گروه نژادی و قومی اصلی یعنی ایرانیان، هندیها و پاکستانیها بنابر برخی منابع ۷۵٪ جمعیت امارات را تشکیل می‌دهند که بیشتر آنها در خارج از امارات به دنیا آمده، ودرجست‌وجوی‌کار وارداین‌سرزمین‌شده‌اند(اسعدی،همانجا).

بجز آنها، مهاجران عرب غیر بومی از فلسطین، مصر، عراق، سوریه و لبنان در سراسر این سرزمین پراکنده‌اند. از اینها گذشته در ۱۹۷۶م، ۳'۵۵۰ نفر آمریکایی و کمی بیشتر از آن انگلیسی در امارات زندگی می‌کردند (همو، ۲۱۳/۱-۲۱۴). در یک بررسی که از جمعیت امارات در ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش به عمل آمده، اظهار شده است که ۷۵٪ جمعیت این سرزمین را وافدان، یعنی غیر بومیان تشکیل داده‌اند که نسبت ترکیب آنها چنین بوده است: مردم بومی: ۱۴٪، مهاجران عرب: ۱۷/۸٪، و مهاجران خارجی: ۶۸/۲٪ (فیل، ۱۵۴- ۱۵۵). گفتنی است که شماری از وافدان را مهاجرانی از جنوب و جنوب شرق آسیا (فیلیپین و تایلند) تشکیل می‌دادند (همانجا).

ترکیب جنسی جمعیت امارات نیز مانند دیگر جنبه‌های جمعیتی آن حالت استثنایی دارد. چون بیشتر مهاجران خارجی که در جست‌وجوی کار به این سرزمین روی می‌آوردند، بدون خانواده بودند، در نتیجه ترکیب جنسی جمعیت به وضعی درآمده است که شمار زنها بسیار کمتر از مردهاست. بنابر آمارهای سال ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش از کل جمعیت امارات ۲'۳۷۷'۴۵۳ نفر، ۱'۵۷۹'۷۴۳ نفر (۶۶٪) مرد و ۷۹۷'۷۱۰ نفر (۳۴٪) زن بوده‌اند (*الکتاب*، ۴۴)؛ در حالی که این نسبت در ۱۹۸۰م به ترتیب ۶۹٪ و ۳۱٪ بوده است (*امارات*، ۴).

در ۱۹۹۴م ترکیب سنی جمعیت امارات چنین بوده است:

زیر ۱۵ سال	۳۴/۳٪
۱۵ تا ۲۹ سال	۲۵/۳٪
۳۰ تا ۴۴ سال	۳۰/۶٪
۴۵ تا ۵۹ سال	۷/۸٪
۶۰ تا ۷۴ سال	۱/۵٪
۷۴ سال به بالا	۰/۵٪

در ۱۹۹۵م، ۸۴٪ جمعیت شهرنشین بودند و ۱۶٪ در روستاها زندگی می‌کردند. در ۱۹۸۹م بیشتر جمعیت شهرنشین در ۵ شهر عمدهٔ کشور سکنیٰ داشته‌اند:

دوبی	۵۸۵'۱۸۹ نفر
ابوظبی	۳۶۳'۴۳۲ نفر
العین	۱۷۶'۴۱۱ نفر
شارجه	۱۲۵'۰۰۰ نفر
رأس الخیمه	۴۲'۰۰۰ نفر

بنابر شواهد آماری، جمعیت امارات در هر ۳۲ سال دو برابر می‌شود و پیش‌بینی کرده‌اند که در ۲۰۱۰م جمعیت این کشور به ۳'۲۷۷'۰۰۰ نفر خواهد رسید («سالنامه»، ۱۹۹۹م، 853).

دین رسمی امارات متحدهٔ عربی اسلام است که ۹۶/۷٪ اهالی را در بر می‌گیرد و بقیه مسیحی و هندو هستند. بیشتر مردم مسلمان امارات از پیروان سنت و جماعتند. همهٔ جمعیت مسلمان دوبی (و احتمالاً امارات) متعلق به فرقهٔ مالکی هستند و بنابر برخی گزارشها ۲۰٪ از جمعیت مسلمان امارات شیعهٔ اثنیٰ عشری هستند و تقریباً همهٔ آنها را مهاجران ایرانی تشکیل می‌دهند. بجز آن، شماری از پیروان اباضیه و نیز وهابی در این سرزمین زندگی می‌کنند (اسعدی، ۲۱۴/۱-۲۱۵). در ۱۹۹۵م نسبت پیروان مذاهب در امارات چنین بوده است: پیروان سنت و جماعت: ۸۰٪، شیعه: ۱۶٪، و مسیحی و هندو: ۴٪ («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

آموزش و پرورش: امارات متحدهٔ عربی در گسترش آموزش و پرورش کوششهای بسیاری نموده است. در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش که امارات متحدهٔ عربی به وجود آمد، در سراسر کشور تنها ۲۸ هزار دانش‌آموز به مدرسه می‌رفتند. در ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش شمار آن به ۱۳۹'۴۶۴ نفر افزایش یافت. در این مدت مدارس ابتدایی، متوسطه و حرفه‌ای و فنی تأسیس شد که بیشتر معلمان آنها از دیگر کشورهای عربی زبان به ویژه از کویت، مصر و اردن به این سرزمین راه یافته بودند، چنانکه در همان سال از ۸'۸۵۹ معلم فقط ۶۴۶ نفر ملیت امارات عربی داشتند. تا ۱۹۷۷م بیشتر تحصیلات عالی در کشورهای دیگر ادامه می‌یافت، ولی در آن سال دانشگاهی در العین (امیرنشین ابوظبی) با ظرفیت ۳۰۰ دانشجو تأسیس شد که به سرعت توسعه پیدا کرد و ظرف ۳ سال، یعنی تا ۱۹۸۰م شمار دانشجویان آن به ۶ برابر افزایش یافت (*امارات*، ۶-۷).

در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش ۷۹/۲٪ از جمعیت ۱۵ ساله به بالا با سواد بوده‌اند و میزان باسوادی در میان مردان ۷۸/۹٪ و در میان زنان ۷۹/۸٪ بوده است. در همان سال شمار دانش‌آموزان و دانشجویان واحدهای آموزشی برابر جدول ۲ بوده است:

جدول ۲

نوع آموزش	شمار آموزشگاه	شمار معلمان	شمار دانش‌آموزان	نسبت دانش‌آموز به معلم
ابتدایی (۶-۱۱ سال)	۵۱۲	۱۵'۴۴۹	۲۶۲'۶۲۸	۱۷
متوسطه (۱۲-۱۸ سال)	۹	۱۲'۳۸۸	۱۵۸'۶۲۵	۱۲
حرفه‌ای	۹	۱۸۹	۱'۲۱۵	۶/۴
آموزش عالی	۴	۵۱۰	۱۳'۹۰۰	۱۹/۲

بهداشت و درمان: خدمات بهداشتی و درمانی در امارات متحدهٔ عربی رایگان است و همهٔ اتباع امارات و کسانی که در آنجا به کار مشغولند، می‌توانند از خدمات رایگان برخوردار شوند. در این کشور

بیمارستانها و درمانگاههای بسیاری وجود دارد که بیشتر پزشکان مصری، کویتی و فلسطینی در آنها خدمت می‌کنند. بیشتر این بیمارستانها در شهرهای بزرگ مانند ابوظبی، دوبی و العین قرار دارند. علاوه بر بیمارستانهای ملی امارات، دولت کویت یک بیمارستان در دوبی و چند درمانگاه در دیگر امیرنشینها دارد. جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران هم بیمارستانهایی در دوبی، فجیره و عجمان دایر کرده است (همان، ۸). در ۱۹۹۴م جمعاً ۴٬۰۹۵ پزشک (یک پزشک برای هر ۵۴۵ نفر) در امارات وجود داشته است. در همان سال امارات متحدهٔ عربی دارای ۶٬۱۹۳ تخت بیمارستانی (یک تخت برای هر ۳۶۰ نفر) بوده، و مرگ و میر اطفال آن در ۱۹۹۵م به میزان ۱۶/۶ در هر هزار مولود زنده بوده است («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

ارتباطات و مواصلات: در امارات متحدهٔ عربی راه‌آهن وجود ندارد، ولی راههای زمینی آن به سرعت گسترش یافته است. ابوظبی و دوبی به وسیلهٔ یک راه اصلی به همدیگر متصل شده‌اند. این راه اصلی بخشی از بزرگ راهی است که از شعم در مرز با ناحیهٔ شمالی عمان آغاز شده، به طریف و از آنجا به السیلا در مرز قطر ادامه می‌یابد. این بزرگ راه از قطر به عربستان متصل می‌شود و از طریق آن می‌توان از امارات متحدهٔ عربی تا اروپا با اتومبیل مسافرت کرد. از جملهٔ راههای عمدهٔ دیگر امارات متحدهٔ عربی راه شرقی ساحلی میان دیبا و مسقط، و راه میان دوبی و العین را می‌توان نام برد. میان امارات و دیگر کشورهای خلیج فارس در دهه‌های اخیر بزرگ راههای متعددی ساخته شده که شبکهٔ آن نقش بسزایی در ارتباطات منطقه بر عهده دارد (*امارات*، ۱۰). در سواحل و جزایر نفت خیز امارات متحدهٔ عربی بندرگاههای مهمی ایجاد گردیده است که نفت‌کشهای بزرگ و کشتیهای اقیانوس پیما در آن به راحتی رفت و آمد می‌کنند.

در ۱۹۹۵م طول جمیع راههای آسفالتهٔ امارات ۴٬۷۵۰ کم بود که ۱۹۷ هزار اتومبیل سواری و ۴۹٬۱۵۰ کامیون و اتوبوس در آنها تردد داشته‌اند. علاوه بر این در ۱۹۹۲م، ۲۷۶ کشتی با ظرفیت ۱۰۰ تن و بیشتر به حمل و نقل امارات کمک کرده است.

امارات متحدهٔ عربی دارای ۶ فرودگاه است که پروازهای منظم از آنها صورت می‌گیرد.

وضع اقتصادی: امارات متحدهٔ عربی در زمرهٔ کشورهای ثروتمند جهان جای دارد و با توجه به وسعت کم و جمعیت اندک آن، از جملهٔ ثروتمندترین کشورهای جهان به شمار می‌آید. امارات بالاترین میزان سرانهٔ تولید ناخالص ملی در جهان را بـه خـود اختصاص داده است (*دایرةالمعارف...*، ۳۲۹/۲). در ۱۹۹۶م تولید ناخالص داخلی سرانهٔ امارات به ۲۳٬۸۰۰ دلار رسید («آلماناک...»[1]، 853) که تماماً از محل استخراج صدور نفت تأمین شده است.

تولیدات داخلی این کشور که در ۱۹۹۵م در حدود ۱۴۷/۵ میلیارد درهم بوده، در ۱۹۹۶م با رشدی برابر ۴/۴٪ به ۱۶۳/۷ میلیارد درهم رسیده است (*الکتاب*، ۱۳۲).

کشاورزی و دامپروری: شرایط طبیعی این سرزمین مخصوصاً از لحاظ آب و هوا برای هر نوع کشاورزی بجز در برخی واحه‌ها بسیار نامساعد است، ولی با سرمایه گذاریهای انبوه ناشی از درآمد نفت و استخراج آبهای زیرزمینی با اعمال تحقیقات و استفاده از آخرین روشهای کشاورزی، هزاران هکتار از بیابانهای خشک و بی‌آب و علف به مناطق سرسبز و حاصلخیز مبدل شده است. احداث مراکز تحقیقات کشاورزی در برخی شهرها و انتخاب بذر و گونه‌های مناسب نباتی عامل عمده‌ای در توسعهٔ کشاورزی بوده است. در سالهای اخیر ۱۲۰ میلیون انواع درختهای میوه و زینتی و ۲۳ میلیون نخل در این سرزمین غرس شده است که از رقم اخیر سالانه بالغ بر ۲۴۰ هزار تن خرما بـه دست مـی‌آید و از مزارع جدیدالاحـداث امـارات انواع محصولات جالیزی و درختی و سبزیجات تا حدی که نیازهای داخلی را مرتفع می‌سازد و گاهی به دیگر کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس صادر می‌شود، به دست می‌آید (همان، ۱۷۲-۱۷۵).

در زمینهٔ دامپروری نیز با استفاده از آخرین تجربیات دیگر کشورها پیشرفتهایی به دست آمده است. بیشتر فعالیتهای دامپروری به صورت ایلیاتی (عشایری) صورت می‌گیرد. در امر پرورش شتر هم پیشرفت محسوسی حاصل شده است (*جهان معاصر*، ۳۰).

ماهیگیری از فعالیتهای قدیمی و سنتی این کشور است و جمع صیدماهی در ۱۹۹۴م بالغ بر ۱۰۸٬۰۰۰ تن بوده است («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

نفت و گاز: میزان ذخایر نفت و گاز این کشور را بر اساس آخرین اطلاعات موجود، حدود ۱۰۰ میلیارد بشکه نفت و ۱۸۰ ترلیون فوت مکعب گاز برآورد کرده‌اند (*الکتاب*، ۱۴۷-۱۴۹).

تولید و صدور نفت امارات از همان سالهای نخستین استخراج (۱۹۵۸م) رو به افزایش گذاشت، تا جایی که از ۱۳/۵ میلیون تن در ۱۹۶۵م، به ۱۰۰ میلیون تن در ۱۹۸۸م بالغ گردید (حمیده، ۳۷۴). در دوبی استخراج نفت در ۱۹۷۰م آغاز شد و در ۱۹۷۹م از نظر تولید به اوج رسید (طلوعی، ۸۸). از آن پس مراکز جدید تولید نفت در دیگر امیرنشینها یکی پس از دیگری به وجود آمد. در بدو امر امور مربوط به اکتشاف و استخراج و بهره‌برداری از منابع غنی نفت امارات به وسیلهٔ شرکتهای انگلیسی، آمریکایی، فرانسوی، دانمارکی، ژاپنی، آلمانی، ایتالیایی و جز آنها صورت می‌گرفت (*جهان معاصر*، همانجا)، ولی در مراحل بعدی شرکتهای محلی جای خارجیان را گرفتند؛ از جمله در ۱۹۷۱م شرکتهای نفت ابوظبی و سپس شرکت نفت دوبی و دیگر شرکتها یکی پس از دیگری تأسیس شدند.

بازرگانی: امارات متحدهٔ عربی یکی از مهم‌ترین مراکز تجارتی جهان مخصوصاً در زمینهٔ صادرات مجدد کالا و معاملات فلزات قیمتی و از جمله بورس معـاملات طلا و جذب سرمایه‌های خارجی به شمـار

1. *The World...*

می‌آید. ورود و صدور مجدد مصنوعات کشورهای دیگر در این سرزمین دارای سابقهٔ تاریخی است.

در ۱۹۹۴م جمع واردات امارات متحدهٔ عربی به ۰۰۰'۰۰۰'۸۸۳'۲۳ دلار آمریکا بالغ گردیده که در ۱۹۹۳م شامل ماشین آلات و وسائط نقلیه ۳۸/۴٪، صنایع پایه‌ای ۲۴/۸٪، خواربار و حیوانات زنده ۹/۷٪، مواد شیمیایی ۶/۱٪، فلزات خام ۱/۶٪ و مواد سوخت ۱/۴٪ بوده که به ترتیب اهمیت از ژاپن، انگلستان، آلمان، آمریکا، ایتالیا، کرهٔ جنوبی، هندوستان، هنگ کنگ و چین است. در همان سال ارزش صادرات امارات ۰۰۰'۰۰۰'۹۰۶'۲۰ دلار بوده که ۹۲/۶٪ آن را نفت خام و تصفیه شده، و بقیه را مصنوعات ماشینی، وسائط نقلیه، خواربار و حیوانات زنده تشکیل داده است («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

جهانگردی: موقعیت جغرافیایی امارات متحدهٔ عربی در خلیج فارس، آب و هوای نسبتاً معتدل در ۶ ماه از سال، امنیت گردشگری، امکانات آسان خرید انواع کالا و مجهز بودن به آخرین سیستمهای مواصلاتی، فراهم بودن خدمات و تسهیلات اقامت (از جمله بالغ بر ۳۰۰ مهمانخانهٔ کوچک و بزرگ) و سرانجام آبهای گرم خلیج فارس و سواحل شنی آن باعث شده است که این کشور مقام والایی در فهرست مراکز جهانگردی جهان به خود اختصاص دهد. بنابر آمارهای موجود در ۱۹۹۵م، ۶۵۲'۳۱۴'۲ نفر و در ۱۹۹۶م، ۳۸۲'۵۷۲'۲ نفر جهانگرد از امارات متحدهٔ عربی دیدن کرده‌اند (*الکتاب*، ۱۶۸ـ۱۶۹).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *امارات متحدهٔ عربی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بشیر، اسکندر، *دولة الامارات العربیة المتحدة*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جعفری ولدانی، اصغر، *کانونهای بحران در خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس، آشنایی با امارات آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *جهان معاصر*، ترجمهٔ غلامحسین متین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ حمیده، عبدالرحمان، *جغرافیة الوطن العربی*، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ *دایرةالمعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شاملویی، حبیب‌الله، *جغرافیای کامل جهان*، تهران، انتشارات بنیاد؛ طلوعی، محمود، *جنگ خلیج فارس و آیندهٔ خاورمیانه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فیل، محمد رشید، *الاهمیة الاستراتیجیة للخلیج العربی*، کویت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۸م؛ قلعجی، قدری، *الخلیج العربی*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ *الکتاب السنوی* ۱۹۹۷م، امارات متحدهٔ عربی؛ *موسوعة المورد*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ میریان، عباس، *جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; *Britannica Book of The Year*, Chicago, 1998; ibid, 1999; *The World Almanac 1999*.

محمدحسن گنجی

آماره، اصطلاحی در فقه و حقوق، و نزد فقیهان یعنی چیزی که از آن ظن حاصل می‌شود و می‌تواند امری را اثبات کند.

در طبقه‌بندیهای صورت گرفته در اصول متأخر امامیه، آنچه شخص را به امری از امور شرع رهنمون می‌شود، از حیث علمِ ناشی از آن، در ۳ رتبهٔ دلیل، اماره و اصل قرار گرفته است: دلیل اختصاص به امور قطعی دارد، و آنچه حاصل آن ظن باشد، اماره است، در حالی که حاصل اصل عملی، حتیٰ ظن هم نیست و اصل تنها رافع تحیر است. اماره در معنای اخص، اماره‌ای است که بیان موضوع کند، ولی اگر بیان حکم کند، مانند امارهٔ «ید»، دلیل اجتهادی نامیده می‌شود (آخوند خراسانی، ۴۳۸، جم؛ مظفر، ۱۵/۲ـ۱۶).

در بررسیهای صورت گرفته در بارهٔ حجیت اماره، مدار سخن در واقع بر حجیت ظن است و اصولیان متأخر در دفاع از اعتبار شرعی آن، می‌گویند که عملشان به امارات (ظنون خاصه) از آن روست که معتبر بودن آنها نزد شارع به قطع احراز شده است و به همین لحاظ، امارات معتبر را «طرق عملیه» نیز گفته‌اند (نک: نائینی، ۱۱۹/۳ به بعد؛ بجنوردی، ۲۴/۲؛ خویی، ۱۷۴/۱ به بعد).

در بحثهای اصولی در بارهٔ ماهیت اماره، در مقابل آنان که اماره را طریق برای کشف واقع شمرده‌اند، می‌توان به کسانی اشاره کرد که آن را سبب دانسته‌اند؛ در توضیح باید گفت که نزد ایشان، شارع در اماره مصلحتی را قرار داده است که حتیٰ اگر مکلف در تکلیف خود خطا کند، شارع در موضوع محل شک، حکم مأخوذ از اماره را حکم ظاهری قرار می‌دهد و تکلیف به حکم اصلی را مرتفع می‌سازد. شیخ انصاری در خصوص طریق یا سبب بودن اماره، نظریه‌ای میانه اختیار کرده که با عنوان «مصلحت سلوکیه» شناخته شده است. بر اساس این نظریه، در پیروی از اماره، مصلحتی الزام‌آور وجود دارد که آنچه از مصلحت از دست رفته است، با آن جبران می‌شود، هر چند در نفس فعلی که اماره به وجود آن انجامیده است، مصلحتی پدید نیامده باشد (نک: ۴۰/۱ به بعد؛ نائینی، ۹۴/۳ به بعد، ۴۸۲/۴ـ۴۸۵؛ خویی، ۱۷۸/۱ به بعد).

از حیث تاریخی، اماره از موضوعاتی است که از اوایل تدوین علم اصول فقه، مورد توجه بوده، و کسانی چون ابوالحسین بصری معتزلی (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م)، به بررسی هر چند اجمالی، پیرامون امارات و ظنون پرداخته‌اند (۶۹۰/۲ـ۶۹۲؛ نیز نک: غزالی، ۲۸۰/۲).

اماره در حقوق: در کاربرد حقوقی، اماره در شمار ادلهٔ اثبات دعوی محسوب می‌شود؛ در *قانون مدنی* ایران، ادلهٔ اثبات دعوی عبارتند از اقرار، اسناد کتبی، شهادت، امارات و قسم (مادهٔ ۱۲۵۸). مادهٔ ۱۳۲۱ همان قانون اماره را اینگونه تعریف کرده است: «اماره عبارت از اوضاع و احوالی است که به حکم قانون، یا در نظر قاضی دلیل بر امری شناخته می‌شود». بر اساس این تعریف، در حقوق دو گونه اماره وجود دارد: امارهٔ قانونی و امارهٔ قضایی (قس: محمصانی، ۷۱). از نظر تاریخی، قبل از تصویب *قانون مدنی*، در ۱۳۲۴ش قانونی مستقل تحت عنوان *قانون شهادات و امارات* مصوب ۱۳۰۸ش، مجریٰ بوده است.

در توضیح جایگاه اماره در میان ادلهٔ اثبات دعوی، باید گفت که با وجود اشتراک اماره با سایر ادلهٔ اثبات دعوی در اینکه همگی به موجب قانون برای اثبات امری تعیین شده‌اند، از برخیِ جهات تفاوتهایی در میان است. در دیگر ادله اساس بر اندیشه و تعقل استوار است، در حالی که در اماره اندیشه جایی ندارد و اماره صرفاً بر اساس غلبه یا ظن استوار است و از همین روست که تاب مقاومت در برابر دلیل را ندارد. همین تفاوت در امارهٔ قضایی و امارهٔ قانونی نیز دیده می‌شود، زیرا امارهٔ قضایی نیز بر مبنای عقل و اندیشه استوار است و از این رو، در تعارض

آن دو، امارهٔ قضایی مرجح خواهد بود (نک: جعفری، ذیل اماره؛ نیز تفاحه، ۲۴-۲۵).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به‌کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ بجنوردی، حسن، *منتهی الاصول*، قم، کتابخانهٔ بصیرتی؛ تفاحه، احمد زکی، *مصادر التشریع الاسلامی*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *دانشنامهٔ حقوقی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ خویی، ابوالقاسم، *مَبانی الاستنباط*، به کوشش ابوالقاسم کوکبی، نجف، مطبعة الآداب؛ شیخ انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ غزالی، محمد، *المستصفیٰ*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ قانون مدنی؛ محمصانی، صبحی، *المجتهدون فی القضاء*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نائینی، حسین، *فوائد الاصول*، به کوشش محمد علی کاظمی خراسانی، قم، ۱۴۰۶ق.
حمید گوینده

إماله، اصطلاحی در صرف عربی، تجوید و قرائات، به معنای میل دادن فتحه به کسره و الف به یاء، برای آسانی تلفظ کلمات.

إماله از دیدگاه زبان‌شناسی، پدیده‌ای است از نوع فرآیندهای واجی، و آن همگون‌سازی مصوّت یک هجا با مصوت هجای دیگر است، برای پیاپی آمدن یا نزدیکی آن دو به یکدیگر. از دیرباز اهل فن با تعبیراتی چون «تجانس اصوات» (زمخشری، ۱۵۸)، «تجانس صوت» (ابن جنی، ۳۱۱)، و «تناسب دو صوت» یا «مشاکلت اصوات» (ابن یعیش، ۵۵/۹، ۶۴)، از آن یاد می‌کرده‌اند (نیز نک: سیبویه، ۱۱۷/۴، ۱۲۹). حوزهٔ اصلی اینگونه تغییرات آوایی، لهجه‌ها و گویشهاست، اما در زبان فصیح و معیار نیز جایی دارند؛ چنانکه زبان‌شناسان کهن «فتح» (ترک اماله) را به عنوان گویش اهل حجاز، و اماله را به عنوان گویش اهل نجد (تمیم، اسد و قیس) می‌شناخته‌اند (نک: سیوطی، ۳۱۳/۱؛ نیشابوری، ۱۱۸-۱۱۹؛ صالح، ۱۰۱-۱۰۲). «فتح» را اصطلاحاً «نصب» و «تفخیم»، و «اماله» را «کسر» نیز می‌نامند (سیبویه، ۱۴۳/۴؛ ابن سراج، ۱۶۸/۳؛ ابن یعیش، ۵۴/۹).

اماله هرگاه به طور مطلق مطرح شود، منظور «امالهٔ کبریٰ»، یا به تعبیر دیگر «امالهٔ محضه» و «امالهٔ شدیده» است، به معنای میل دادن و نزدیک گردانیدن مصوت بلند الف (آ) و کشاندن آن به سوی مصوت بلند یاء (ای) که آن را اصطلاحاً «کَسر»، «بَطح» و «إضجاع» نیز می‌گویند (اشمونی، ۲۲۰/۴). «امالهٔ صغریٰ» یا «امالهٔ متوسطه» عبارت از تبدیل صدای الف به یک مصوت مرکب تلفیق شده از دو صدای «آ» و «ای» است که آن را «تقلیل» یا «بین اللفظین» (بین‌بین) یا «ترقیق» نیز می‌گویند (نیشابوری، ۱۱۸؛ سیوطی، ۳۱۴/۱؛ ابن بناء، ۲۴۷/۱). نوع دیگر اماله، نزدیک گردانیدن صدای فتحه است به کسره، در ادای کلماتی که مقتضیات اماله در آنها موجود، و موانع اماله در آنها مفقود باشد (نک: سیبویه، ۱۴۲/۴-۱۴۳). بیشتر صرف‌شناسان این نوع اماله را فرع بر امالهٔ الفها می‌دانند (همو، ۱۴۳/۴؛ ابن سراج، ۱۶۹/۳-۱۷۰؛ ابن یعیش، ۶۴/۹). از نحوهٔ بیان برخی دیگر از علمای صرف و نحو عربی چنین برمی‌آید که به عکس، امالهٔ فتحه به کسره را اصل دانسته، و امالهٔ الف به یاء را فرع بر آن قلمداد کرده‌اند (ابن هشام، ۳۵۴/۴؛ اشمونی، همانجا؛ نیز نک: ابن جزری، ۳۰/۲).

سیبویه اماله را همانند «ادغام» (هـ م) پدیده‌ای می‌داند که به وسیلهٔ آن حرفی را به حرف دیگر نزدیک می‌گردانند، تا آسان‌تر بر زبان جاری شود (۱۱۷/۴-۱۱۸؛ نیز نک: ابن سراج، ۱۶۱/۳؛ ابن جنی، ۳۱۲؛ زمخشری، ۱۵۸-۱۵۹).

علمای صرف معمولاً موجبات و مقتضیات اماله را در ۶ مورد می‌دانند: ۱. وجود کسره پیش یا پس از الف، ۲. وجود یاء پیش یا پس از الف، ۳. الف منقلب از یاء، ۴. الف منقلب از واو، ۵. وجود کسره در یکی از صیغه‌های صرفی فعل، ۶. اماله به سبب امالهٔ قبلی (ابن سراج، ۱۶۰/۳؛ ابن جنی، ۳۱۱؛ ابن یعیش، ۵۵/۹).

این نکته بسیار حائز اهمیت است که حکم اماله در همه جا «جواز» است، نه «وجوب»؛ یعنی در همهٔ مواردی که علمای صرف، تجوید و قرائات، اماله را پیشنهاد کرده‌اند، می‌توان همه را به فتح و تفخیم نیز ادا کرد؛ زیرا تفخیم یک پدیدهٔ اصلی، و اماله یک پدیدهٔ عارضی است (همو، ۵۴/۹؛ ابن قاصح، ۱۳۰؛ نیز نک: سیوطی، ۳۱۵/۱).

پدیدهٔ زبانی اماله، با همان کمّ و کیفی که در حوزهٔ صرف و نحو عربی داشت، به متون تجویدی نیز راه یافت، و با امثلهٔ قرآنی تطبیق گردید؛ اما در علم قرائات به این اندازه بسنده نگردید و برای این دستاورد صرفی ـ تجویدی سر فصلی تازه گشوده شد و مبحث اماله در علم قرائات حیات و نشاطی تازه یافت؛ چنانکه شاخص‌ترین کتابهای مستقل را در این باب مقریان بزرگ و متخصصان فنون قرائات همچون ابن مهران (د ۳۸۱ق)، مقری مشهور خراسان و ابن قاصح عذری (د ۸۰۱ق) شارح *شاطبیه* نوشته‌اند (نک: ابن مهران، ۱۱۹؛ نیز هد، ۴۳۷/۴).

از میان قُرّاء، ابن کثیر قاری اهل مکه، حتیٰ یک مورد هم در سراسر *قرآن کریم* اماله را اعمال نکرده است و ابن مُحَیصِن و نیز ابوجعفر مدنی چندان گرایشی به اماله نداشته‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹؛ ابوعمرو دانی، ۴۸، ۵۰؛ سیوطی، ۳۱۸/۱). اما کسایی، قاری مشهور بغداد، و حمزهٔ کوفی و خلف بغدادی بیش از دیگر قاریان مشهور در قرائتشان به اماله گراییده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۵، ۱۴۸؛ ابن مهران، ۱۱۱-۱۱۹؛ ابوعمرو دانی، ۴۶-۵۲؛ سیوطی، ۳۱۸/۱-۳۲۰).

لازم است یادآوری شود که به رغم رواج اماله در زبان فصیح عربی، و وفور مواضع آن در قرائات مشهور، برخی از قاریان به موجب حدیث نبوی: «نَزَّل القرآن بالتفخیم» یا: «نَزَّل القرآن بالتثقیل و التفخیم»، از صدر اسلام، اماله را ناخوشایند و مکروه می‌دانسته‌اند؛ هرچند علمای *قرآن* با ۵ دلیل، استناد آنان را به حدیث نبوی یاد شده نپذیرفته‌اند (نک: همو، ۳۲۱/۱).

از سوی دیگر، در قرن اخیر، اماله را در رسم‌الخط عربی با افزودن حرف «ی» در آخر کلمه در کتابت نشان می‌دهند و امروزه، در نسخه‌های چاپی، گاه با گذاشتن علامت الف مقصوره زیر حرفی که باید اماله شود، آن‌را مشخص می‌گردانند.

مآخذ: ابن بناء، احمد، *اتحاف فضلاء البشر*، به کوشش شعبان محمداسماعیل، بیروت،

۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن جزری، محمد، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، المکتبة التجاریه؛ ابن جنی، عثمان، *اللمع فی العربیة*، به کوشش حامد مؤمن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن سراج، محمد، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قاصح، علی، *سراج القارئ المبتدئ*، بیروت، دارالفکر؛ ابن مجاهد، احمد، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن مهران، احمد، *المبسوط*، به کوشش سبیع حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابن هشام، عبدالله، *اوضح المسالک*، بیروت، دارالکتب العربیه؛ ابن یعیش، یعیش، *شرح المفصل*، بیروت، عالم‌الکتب؛ ابوعمرودانی، عثمان، *التیسیر*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ اشمونی، علی، *شرح علیٰ الفیة ابن مالک*، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، لایپزیگ، ۱۸۷۹م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ نیشابوری، حسن، *شرح نظام فی الصرف*، تهران، ۱۲۸۳ق.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَمالی، اصطلاحی در فرهنگ اسلامی به ویژه در حوزهٔ حدیث، فقه و نیز ادب عرب که به شیوه‌ای خاص در آموزش و تدوین اشاره دارد و منظور از آن مدون و مکتوب ساختن سخنان شیوخ، از سوی مستمعان بوده است.

در باب مجالس املا، از حیث سبک و سیاق آن در حوزهٔ حدیث، از سخن نووی (۱۲۶/۲-۱۲۷) چنین برمی‌آید که در بخشی از مجالس املا، برای پرداختن به موضوعی خاص الزامی وجود نداشت. از آنجا که شنوندگان سخنان شیخ، از عوام و خواص هر دو بودند، بهتر آن بود که احادیث و روایات در بیان استاد (مملی)، دارای سندی کوتاه‌تر و اسنادی والاتر باشد. املا از شیوخ مختلفِ مملی و نیز ذکر روایاتی که درک آن برای مستمعان آسان باشد، از مستحبات محسوب می‌شد و غالباً مجلس با حکایات و نوادر به ویژه دربارهٔ زهد، ادب و مکارم اخلاق پایان می‌یافت (نک: سیوطی، *تدریب*...، ۱۲۶/۲-۱۲۷). در بسیاری مواقع به سبب کثرت مستمعان در محضر یک شیخ، به یک مستملی یا حتیٰ چند مستملی نیاز پیدا می‌شد تا سخن شیخ را برای حاضران قرائت و املا کند (همان، ۱۲۲/۲؛ برای بحثهایی در مواردی چون شرایط علمی و سنّی مستملی، نک: خطیب، ۹۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۲۵۲-۲۵۴؛ ابن حجر، ۱۸۵). به هر روی این روش به ویژه نزد محدثان، به عنوان یکی از شیوه‌های فراگیری و انتقال دانش در کنار دیگر روشها جای گرفت (نک: ابن صلاح، ۳۱۶- ۳۱۸) و نقش مهمی در میراث مکتوب اسلامی برجای نهاد.

در نگاهی به انگیزهٔ گسترش این شیوه، باید گفت که رونق انتقال شفاهی آموزشها در سده‌های نخستین اسلامی، به تدریج نشان داد که در برخی موارد به سبب فراموشی فراگیران یا عدم دقت در ضبطِ سخنان شیخ، سند و یا متن حدیث دچار خدشه شده، افتادگیهایی به وجود می‌آمد؛ برای نمونه یحیی بن یحییٰ نیشابوری برای آنکه اشتباهی در سماعش از *الموطأ* مالک پیش نیامده باشد، ۳ بار آن را نزد استادش مالک خواند (سمعانی، ۸-۹). این نوع اشکالات در روش عرض فراگرفته‌ها بر استاد نیز ممکن بود پدید آید (نک: همو، ۱۰) و از همین‌رو، برای اجتناب از اینگونه خطاها در ضبط، به عنوان روشی نه چندان جدید در ادای سخن شیخ، شیوهٔ املا به کار گرفته شد.

به عنوان پیشینه‌ای بر این شیوه، شایسته است که به روش صحابه در حفظ تعالیم رسول اکرم(ص)، توجه شود؛ چه، برپایهٔ برخی منابع روایی، چنین است که بجز آیات الٰهی، کتابت سخنان آن حضرت نیز در آن زمان مرسوم گردید و شخص پیامبر(ص) در بسیاری موارد، امر به نوشتن می‌فرمودند و اشاراتی به املای آن حضرت نیز در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن بابویه، ۳۸۸؛ نجاشی، ۳۶۰؛ خطیب، ۶۹؛ سمعانی، ۱۲-۱۳). همچنین بنابر برخی روایات، در بعضی از خطابه‌های حضرت رسول (ص)، به سبب وجود مستمعان بسیار در مجلس، شخص یا اشخاصی بودند که سخن آن حضرت را به تمام حاضران می‌رساندند و سیوطی (همانجا) این پدیده را با پیشینهٔ املا مربوط دانسته است.

روش املا در زمان صحابه نیز نمونه‌هایی دارد و برپایهٔ آنها، کسانی چون ابن عباس و واثلة بن اسقع در روزهایی معین از هفته، مجالس وعظ و املا داشتند (نک: سمعانی، ۱۳؛ سیوطی، همان، ۱۲۲/۲، ۱۲۸)؛ چندانکه نخستین امالی در علم تفسیر به ابن عباس نسبت داده شده است (نک: طبری، ۳۱/۱؛ برای دیدگاهی شیعی در این باره، نک: امین، ۸۸/۱، ۱۲۵).

سدهٔ ۲ق را عملاً می‌توان دورهٔ اوج‌گیری املا تلقی کرد، چنانکه برخی از بزرگان اصحاب حدیث همچون شُعبة بن حجاج (د ۱۶۰ق/ ۷۷۷م) و وکیع بن جراح (د ۱۹۷ق/۸۱۳م)، ضمن ارج نهادن به این روش، به برقراری مجالس املا می‌پرداختند (نک: سمعانی، ۱۵). این زمان را همچنین باید، برهه‌ای حساس در آغاز تدوین مجموعه‌های حدیثی، و از آن جمله تألیفاتی در قالب امالی دانست. نام برخی مجموعه‌های امالی از این سده نشان از همین واقعیت دارد که برای نمونه می‌توان به اثری با عنوان *جزء من الامالی* از احمد بن حبیب شجاعی سرخسی (زنده در ۱۸۴ق/۸۰۰م) اشاره کرد (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS,I/96).

در کنار مجالس محدثان برای املای حدیث، این شیوه به عنوان روشی آزموده، مورد استفادهٔ دیگر گروهها از عالمان همچون فقیهان نیز قرار گرفت. *امالی* قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ق) و *امالی* محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۷ق)، دو تن از شاگردان ابوحنیفه، مشتمل بر مباحث مختلف فقهی، نمونه‌هایی از این گونه است (نک: طحاوی، ۶۷/۱؛ ابن ندیم، ۲۵۸). از محمد بن حسن موضوعاتی فقهی چون فروعی از قضا، بیع، طلاق، شرکت، دیه، تجارت و ارث به صورت امالی در دست است.

همزمان با پیشرفت جریان تدوین، فراهم آمدن مجموعه‌هایی با نام *امالی* نیز از اواخر سدهٔ ۲ق/۸م گسترش یافت؛ چنانکه افزون بر تشکیل مجالس املا توسط مشایخی چون یزید بن هارون (د ۲۰۶ق) و عاصم بن علی تمیمی (د ۲۲۱ق)، مجموعه‌های بسیاری از امالی گرد آمد که تنها شماری از آنها در کتابخانه‌های جهان به صورت نسخهٔ خطی موجود

است: همچون *امالی* عبدالرزاق صنعانی (د ۲۱۱ق)، ابوالفرج محمد بن احمد غوری (د ۲۳۹ق)، ابوالقاسم فسوی (اواخر سدهٔ ۳ق) و ابن دُحیم (د ۳۰۳ق) (GAS, I/99, 110, 165, 170).

رواج امالی‌نویسی در این زمان محدود به محافل محدثان و فقیهان عامه نبود و در برخی فرق و مذاهب نیز نمونه‌های آن دیده می‌شد. برای نمونه در میان امامان زیدی طبرستان *امالی* ناصر اطروش (د ۳۰۴ق) (آقابزرگ، ۳۰۸/۲)، و نیز *امالی* احمد بن عیسی بن زید (د ۲۴۷ق) را می‌توان یاد کرد (GAS, I/560-561). صوفیه هم که مجالس آنان مکانی مناسب برای اینگونه از گفت و شنودها بود، به امالی‌نویسی روی آوردند و امالی ابوعبید بُسری (د ۲۴۵ق) مربوط به همین دوره است (همان، I/642). از سویی دیگر حرکتی مهم در میان برخی از برجستگان ادب عربی نیز در رویکرد به این شیوه رخ داد که نتیجهٔ آن گرد آمدن نخستین مجموعه‌های امالی ادبی توسط استادان این فن در همین دوره شد (نک: بخش امالی ادبی در همین مقاله).

املا به عنوان یکی از شیوه‌های انتقال حدیث، در این زمان تثبیت شده، و ارزشمندی آن قبول عام یافته بود؛ زیرا نه تنها مجالس مختلف در عرض یکدیگر تشکیل می‌شد (مثلاً نک: حاکم، ۱۷۸)، بلکه به نظر برخی بزرگان همچون ابوبکر ابن ابی شیبه، درصورتی شخص در شمار صاحبان حدیث قلمداد می‌شد که انبوهی حدیث املا شده را کتابت کرده باشد (سمعانی، ۱۱) و حتیٰ برخی فقط از طریق استملا به آموختن می‌پرداختند (همانجا). به همین سبب، شمار گسترده‌ای از مجموعه‌های امالی دیده می‌شود که در سدهٔ ۴ق/۱۰م گرد آمده‌اند و به رغم از میان رفتن بسیاری از آثار قدیم، هنوز انبوهی از این مجموعه‌ها به‌صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های جهان موجودند (نک: GAS, I/173, 178, 180, 181, 184, 203, 213, 215).

گفتنی است که از این سده به بعد، به تدریج، عنوان «مجالس»، در کنار یا به عنوان جایگزین «امالی» پدیدار شد که برخاسته از مفهوم مجالس املا بود (نک: همان، I/176, 183, 212, 213؛ برای رواج برخی از این آثار، نک: رودانی، ۹۳-۱۰۰).

اگرچه از سدهٔ ۴ق/۱۰م رویکرد به امالی‌نویسی کاسته شده بود، اما در این دوره نیز مجموعه‌های قابل توجهی از امالی تألیف شد (برای مثال، *امالی* حاکم نیشابوری، نک: کتانی، ۱۵۹). نقش عالمان امامیه نیز در پدید آوردن مجموعه‌های امالی به خصوص از سدهٔ ۴ق حائز اهمیت است؛ چنانکه به عنوان نمونه‌هایی شاخص باید از امالی مشاهیری چون ابوالمفضل شیبانی و احمد بن علی ابن شاذان یاد کرد (نک: نجاشی، ۸۵؛ ابن شهرآشوب، ۱۴۱-۱۴۲؛ آقابزرگ، ۳۱۴/۲) و در همین دوره، *امالی* محمد بن علی ابن بابویه، از مهم‌ترین میراث شیعی به شمار است. این اثر که مشتمل بر ۸۷ مجلس است، در بر گیرندهٔ موضوعاتی پراکنده از قبیل فضل روزه، فضیلت برخی از ماهها، برخی خطب و فضایل علی(ع)، شهادت امام حسین(ع)، صفات الٰهی و معراج نبی اکرم(ص) است.

ترتیب دادن مجالس املا برای آموزش حدیث به تدریج جای خود را به امالی‌نویسی در موضوعات کلامی و اعتقادی داد. شیعیان امامی و زیدی در سدهٔ ۵ق به تهیهٔ مجموعه‌های قابل توجهی از امالی پرداختند که از میان آنها باید به *الامالی* شیخ مفید اشاره کرد. معلی در مجالس ۴۲ گانهٔ خود به ذکر احادیثی دربارهٔ اهل بیت(ع)، برخی جنگهای دورهٔ حضرت علی(ع) از جمله جمل، وصف دین‌داران و جز آنها پرداخته است. *امالی* شیخ طوسی نیز در مجالس متعدد با حضور فرزندش ابوعلی و با املای او صورت گرفته، و بسیاری احادیث امامی در آن گنجانده شده است و بخش مهمی از آن، برگرفته از مجموعه‌های امالی پیشین امامیه و اهل سنت بوده است. عالمان زیدی نیز در این دوره با پرداختن به املا، آثار ارزشمندی به وجود آوردند که بی‌گمان یکی از مهم‌ترین آنها *امالی* مرشدبالله است. معلی در این اثر ضمن پرداختن به احادیث گوناگون، ۴۰ حدیث در موضوعات مختلف، از دیدگاه زیدی نقل کرده است. گفتنی است که قاضی عبدالجبار، عالم شهیر معتزلی نیز در طی مجالسی به املا می‌پرداخت (نک: کتانی، ۱۶۰).

صوفیه هم که پیش‌تر به آنها اشاره شد، در ادامهٔ تشکیل اینگونه مجالس مجموعه‌هایی از امالی برجای گذاردند که از میان آنها، به ترتیب *امالی* ابوعبدالله رودباری (د ۳۶۹ق)، ابوالحسین ابن سمعون (د ۳۸۷ق) و ابوسعید نقاش (د ۴۱۴ق) را می‌توان یاد کرد (نک: GAS, I/663, 668, 675).

از سدهٔ ۶ق/۱۲م مجموعه‌های امالی از برخی بزرگان عامه نیز برجای مانده که از میان آنها می‌توان به *امالی* ابن عساکر اشاره کرد که بخشهای گوناگونی از آن با عنوانهایی همچون «مجلس» در کتابخانه‌های مختلف به صورت نسخهٔ خطی باقی مانده است (مثلاً نک: ظاهریه، ۸۸؛ *فهرس*...، ۲۲، ۳۳، ۱۰۳، ۳۶۴؛ شهابی، ۲۶). معلی به مسائلی چون صفات الٰهی، مسألهٔ تشبیه، فضائل حضرت علی(ع)، روزه و توبه پرداخته است. از دیگر مجموعه‌های امالی این سده می‌توان به آثار مشاهیری چون ابوبکر سمعانی (سبکی، ۵۳/۵؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۶۱/۱)، جارالله زمخشری (همو، ۱۶۴/۱)، سدیدالدین حمصی (آقابزرگ، ۳۱۸/۲-۳۱۹) و رضی‌الدین قزوینی (کتانی، همانجا) اشاره کرد. از موضوعات قابل توجه در این سده، اثری فارسی در قالب امالی است که توسط ابوالرجاء مؤمّل بن مسروق گرد آمده است و با عنوان *روضة الفریقین* هم شهرت دارد. این اثر با دیدی صوفیانه و از منظر فقیهی حنفی مذهب تألیف شده است (نک: حبیبی، ۵-۸).

ادامهٔ مجموعه‌های امالی فارسی را در سدهٔ ۷ق/۱۳م در آثار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی می‌توان ملاحظه کرد. جدا از بخش اعظم دفترهای شش‌گانهٔ مثنوی او که به صورت املا ترتیب یافته، *امالی سبعهٔ* او نیز که مشحون از اخلاقیات است، دارای اهمیتی بسزاست. همچنین *چهل مجلس* یا *رسالهٔ اقبالیه* که امالی علاءالدولهٔ سمنانی است، در همین زمان گرد آمده است. در این سده مجموعه‌های امالی از

عبدالکریم رافعی در تفسیر (سیوطی، *الاتقان*، ۳۵/۱، جم؛ نیز نک: ذهبی، ۲۵۳/۲۲)، و ابن عبدالسلام در فقه (*آلوارت*، شم 294)، را می‌توان یاد کرد. در این میان اقبال به امالی‌نویسی در علم حدیث برپایهٔ سخن سیوطی پس از ابن صلاح (د ۶۴۳ق) و امالی او (نک: ازهریه، ۴۱۱/۱)، کم رنگ‌تر از پیش شد، تا آنکه ابوالفضل عراقی (د ۸۰۶ق) که از مشایخ علم حدیث در سدهٔ ۸ق به شمار می‌آید، به عنوان مجددی در این فن، باب تشکیل مجالس املای حدیث را گشود. وی بیش از ۴۰۰ مجلس املا تشکیل داد و در آنها به روایت احادیث گوناگون پرداخت (سیوطی، تدریب، ۱۲۸/۲).

حرکتی را که عراقی برای امالی‌نویسی شروع کرد، شاگرد وی ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق) ادامه داد و تا پایان عمر، ضمن توجه بسیار به امر حدیث، بالغ بر هزار مجلس املا ترتیب داد و حتیٰ بخش آغازین کتاب *فتح الباری* را هم املا کرده بود (نک: همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۴۸/۱). پس از ابن حجر، سیوطی خود را مجدد املا یاد کرده است و چون در املای لغت، توفیقی نیافت، به املای حدیث بسنده کرد (نک: *المزهر*، ۳۱۳/۲-۳۱۴). روش سیوطی را بسیاری از جمله سخاوی ادامه داده‌اند؛ چنانکه وی خود گوید، در مکه و قاهره، مجالس املای بسیاری برپا می‌نموده است (نک: کتانی، ۱۶۲).

در سده‌های اخیر، امالی‌نویسی به ویژه نزد امامیان تداوم یافت و از برپایی مجالس بسیاری مشایخ زمان، آثاری بر جای مانده است که برای نمونه می‌توان به اثر فیض کاشانی (آقابزرگ، ۳۱۲/۲)، و امالی میرزا محمد اخباری (د ۱۲۳۲ق) که با عنوان *آیینهٔ عباسی* نیز شهرت یافته، و ردیه‌ای بر یهود و نصاراست، اشاره کرد (خوانساری، ۱۲۸/۷؛ نیز هـ د، ۲۹۴/۲). همچنین شایسته است از امالی حسین بن دلدار نقوی در تفسیر و مواعظ که اثری از سدهٔ ۱۳ق است، یاد کرد (آقابزرگ، ۳۱۱/۲؛ نیز برای فهرستی از مجموعه‌های امالی امامیه، نک: همو، ۳۰۷/۲ به بعد).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *الامالی*، به کوشش محمدمهدی موسوی خرسان، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *نزهة النظر*، بنارس، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن صلاح، عثمان، *مقدمة*، به کوشش عایشه عبدالرحمان، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ازهریه، *فهرست*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *معرفة علوم الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمه بر *روضة الفریقین*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *الکفایة فی علم الروایة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۲ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *ادب الاملاء و الاستملاء*، به کوشش ماکس وایسوایلر، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تدریب الراوی*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهابی، سکینه، مقدمه و حاشیه بر *تاریخ مدینة دمشق* ابن عساکر (بخش تراجم النساء)، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الرعایة فی علم الدرایة*، به کوشش محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۸ق؛ طبری، *تفسیر*؛ طحاوی، احمد، *اختلاف الفقهاء*، به کوشش محمدصغیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ق؛ ظاهریه، خطی؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نووی، یحییٰ، «تقریب»، همراه *تدریب* (نک: هم، سیوطی)؛ نیز:
Ahlwardt; GAS.

فرامرز حاج‌منوچهری

امالی ادبی: از اواسط سدهٔ ۳ق/۹م به بعد که دانشهای قرآنی، حدیث، دستور زبان و لغت‌شناسی شکل گرفت و به سرعت گسترش یافت و نیز بزرگ‌ترین کتابهای ادب به دست بارزترین نمایندگان آن همچون جاحظ، ابن قتیبه و مبرد به رشتهٔ تحریر درآمد، نوعی جدید از امالی پدیدار شد که تنها به حدیث و فقه اختصاص نداشت، بلکه همچون دیگر کتابهای ادب بیشتر دانشهای آن روزگار را در برمی‌گرفت، همچون تفسیر، حدیث، نحو، لغت، شعر و تاریخ که در واقع مایه‌های اصلی ادب به شمار می‌رفتند و ادیبان و فرهیختگان ناگزیر از فراگیری آن بودند. این نوع از امالی که شمار اندکی از آنها به دست ما رسیده، عموماً مجموعه‌ای نامنظم از روایات گوناگون دینی و ادبی است که چون بیشتر به جنبه‌های لغوی عنایت دارد و اساس کار آنها شرح و توضیح واژگان ناآشنا و دشوار است، می‌توان آنها را ادامهٔ کتابهای ادب به شمار آورد (نک: هـ د، ادب).

از نخستین و بارزترین امالی ادبی *مجالس* (= *امالی*) ثعلب (د ۲۹۱ق) است که علاوه بر مباحث نحوی، لغوی و شعری شامل برخی وقایع و حوادث تاریخی نیز هست. ثعلب این کتاب را در ۷ مجلس بر شاگردانش املا کرد و دانشمندان بسیاری همچون ابن انباری، ابوعبدالله یزیدی، ابن مقسم و ابن درستویه آن را روایت کرده‌اند (ابن ندیم، ۸۱). از آنجا که ثعلب پیشوای مکتب نحوی کوفه بوده، بیشتر مباحث نحوی کتاب منطبق با آراء نحویان کوفه است.

امالی یزیدی (د ۳۱۰ یا ۳۱۲ق/۹۲۲ یا ۹۲۴م) مجموعه‌ای از اشعار برخی شاعران عرب از عصر جاهلی تا اوایل روزگار عباسیان است که موضوع بیشتر آنها رثاست و مضامینی چون مدح، هجا و خمر در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد. یزیدی در شرح و تفسیر اشعار گاه از آیات *قرآن* کریم و احادیث نبوی مدد می‌جوید و در لابه‌لای آنها به ادب و اخلاق نیز اشاراتی دارد. وی بیشتر روایات را از قول عموی خود، ابوجعفر فضل ابن محمد و محمد بن حبیب نقل می‌کند (نک: ص ۲۶، ۳۱، ۳۴، ۷۹، ۸۰، جم).

از مشهورترین کتابهای امالی، *امالی* قالی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) است. این کتاب مجموعه‌ای عظیم از شرح آیات *قرآن* کریم و احادیث نبوی، اخبار و لطایف ادبی، گزیده‌های شعری و امثال و حکم همراه با شرح و توضیح لغوی است که مؤلف روزهای پنجشنبهٔ هر هفته در جامع قرطبه از حفظ بر شاگردانش املا می‌کرده است (۳/۱). با اینکه کتاب در اندلس املا شده، موضوع اخبار و اشعار آن همه مربوط به شرق است و شباهت بسیاری به *الکامل* مبرد دارد؛ جز اینکه *الکامل* بیشتر در نحو و

اخبار است و *امالی* بیشتر در شعر و لغت. قالی در شرح واژگان بیشتر بر سخنان لغویان برجسته به ویژه اصمعی، ابن درید و ابن انباری استناد می‌کند، به گونه‌ای که تقریباً صفحه‌ای از کتاب را نمی‌توان یافت که نام یکی از این دانشمندان در آن نیامده باشد (نک: ۴/۱، ۵، ۸ و جم). قالی پس از این کتاب مجالس دیگری را نیز به همین شیوه املا کرده که به نامهای *الذیل* و *النوادر* منتشر شده است.

از دیگر امالی مشهور سدهٔ ۴ق *امالی* زجاجی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) معروف به *الامالی فی المشکلات القرآنیة و الحکم و الاحادیث النبویة* است که برخلاف عنوان آن جنگی ادبی است، مشتمل بر ادب عاشقانه به ویژه گزیده‌هایی از اشعار و اخبار عشاق معروف عرب از قبیل عمربن ابی ربیعه، احوص و نصیب. مناظرات نحویان و لغویان و اندکی احادیث نبوی و اخبار خلفا و سخنانی از مشاهیر اخلاق و ادب نیز در این *امالی* نقل شده است. روایات کتاب بیشتر مستند به گفته‌های ابواسحاق زجاج، ابن انباری، ابن درید و اخفش است (نک: ص ۷، ۹، ۱۳، جم).

امالی سیدمرتضیٰ (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م) یا *غررالفرائد و دررالقلائد*، مجموعه‌ای است از شرح و تفسیر آیاتی از *قرآن* کریم و احادیث نبوی که با شواهد فراوانی از اشعار و انبوهی نکته‌های اخلاقی و تاریخی درآمیخته، و گاه در لابه‌لای آن به برخی مسائل بحث‌انگیز کلامی نیز اشاراتی شده است که می‌تواند منبع سرشاری برای مطالعات کلامی باشد.

تفاوت *الامالی الشجریة* تألیف ابوالسعادات هبةالله‌بن علی، معروف به ابن شجری (د ۵۴۲ق/۱۱۴۷م)، با دیگر امالی پیش از خود در این است که دایرهٔ ادب در آن تنگ‌تر شده، و مؤلف با چشم‌پوشی از تاریخ و اخبار و اخلاق و دیگر دانشها بیشتر به علم نحو پرداخته است. از این‌رو بیشترین حجم کتاب به مسائل نحوی و آراء نحویان با شواهد مختلف شعری اختصاص یافته است. ابن شجری این کتاب را در ۸۴ مجلس املا کرده که تاریخ بسیاری از این مجالس دقیقاً ثبت شده است. ظاهراً ابن شجری در املای این کتاب از منابع متعددی استفاده کرده که یکی از آنها *الازهیة* هروی است که چند فصل کامل از آن را (با اندک تغییری) بدون ذکر مأخذ نقل کرده است (نک: ۳۴۳/۲-۳۵۱؛ قس: هروی، ۱۴۸-۱۵۷؛ ابن شجری، *مالم ینشر...*، ۳۰-۳۱؛ قس: هروی، ۵۴ - ۵۵، جم).

بخشی از کتاب *الامالی* ابن شجری به لغزشهای مکی بن ابی طالب مغربی در کتاب *مشکل اعراب القرآن* اختصاص دارد که به گفتهٔ برخی از معاصران (ضامن، ۶ -۷) چون مکی بن ابی طالب در کتاب خود معتزلیان را ملحد دانسته، ابن شجری در دفاع از ایشان به طرح این انتقادات پرداخته است (نک: هد، ابن شجری).

الامالی النحویة تألیف ابن حاجب (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م) همچون *الامالی* ابن شجری به علم نحو اختصاص دارد و مجموعه‌ای است از مسائل مختلف نحوی که ابن حاجب در سالهای ۶۰۹ تا ۶۲۶ق در دمشق، قاهره و بیت‌المقدس املا کرده است. این کتاب به ۴ بخش تقسیم شده است: ۱. آراء نحوی مؤلف دربارهٔ برخی آیات *قرآن* کریم؛ ۲. شرح بخشهایی از کتاب *المفصل* زمخشری؛ ۳. مسائل نحوی مورد اختلاف نحویان کهن همچون خلیل بن احمد، سیبویه، اخفش و مبرد به همراه شرح مباحثی از *کافیه*؛ ۴. مجموعه‌ای از مسائل گوناگون نحوی و آراء نحویانی چون اخفش، زجاجی، ابوعلی فارسی و ابن جنی.

مآخذ: ابن شجری، هبةالله، *الامالی الشجریة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق؛ همو، *مالم ینشر من الامالی الشجریة*، به کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ زجاجی، عبدالرحمان، *الامالی فی المشکلات القرآنیة و الحکم و الاحادیث النبویة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ضامن، حاتم صالح، مقدمه بر مالم ینشر (نک: هم، ابن شجری)؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، به کوشش محمد عبدالجواد اصمعی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ هروی، علی، *الازهیة*، به کوشش عبدالمعین ملّوحی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ یزیدی، محمد، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اِمامانِ دَوازْدَهْگانه، امامان اهل بیت (ع) که در مذهب شیعهٔ اثنا عشری به عنوان امامان منصوص و برگزیده از جانب خداوند شناخته می‌شوند.

این امامان به ترتیب امامت عبارتند از: حضرت علی (ع) (امامت: ۱۱-۴۰ق)، فرزندش امام حسن (ع) (امامت: ۴۰-۵۰ق)، برادرش امام حسین (ع) (امامت: ۵۰ -۶۱ق)، فرزندش امام زین‌العابدین (ع) (امامت: ۶۱-۹۴ق)، فرزندش امام محمدباقر (ع) (امامت: ۹۴-۱۱۴ق)، فرزندش امام جعفر صادق (ع) (امامت: ۱۱۴-۱۴۸ق)، فرزندش امام موسیٰ کاظم (ع) (امامت: ۱۴۸-۱۸۳ق)، فرزندش امام رضا (ع) (امامت: ۱۸۳-۲۰۳ق)، فرزندش امام محمدتقی (ع) (امامت: ۲۰۳-۲۲۰ق)، فرزندش امام علی النقی (ع) (امامت: ۲۲۰-۲۵۴ق)، فرزندش امام حسن عسکری (ع) (امامت: ۲۵۴-۲۶۰ق) و فرزندش حضرت مهدی، امام زمان (ع) (امامت: از ۲۶۰ق). برای تفصیل دربارهٔ هر یک از این امامان به مقالات ذیل نام هر کدام، نیز دربارهٔ باورهای اثنا عشریه، به مقالهٔ «امامیه» می‌توان مراجعه کرد.

طبق اعتقاد شیعهٔ اثنا عشری، دورهٔ امامت امامان دوازده‌گانه با رحلت رسول اکرم (ص) در ۱۱ق و به امامت رسیدن حضرت علی (ع) آغاز شده، و بدون انقطاع تاکنون ادامه یافته است. از ۲۶۰ق، پس از درگذشت امام حسن عسکری (ع) و انتقال امامت به فرزند ایشان، امام مهدی (ع)، امامت از حالت ظهور به حالت غیبت مبدل شده، و دورهٔ بلند امامت آن حضرت تماماً در حال غیبت بوده است.

اعتقاد به امامان دوازده‌گانه اساس باور شیعهٔ اثنا عشری است و در تأیید این باور نصوص متعددی از رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) عنوان شده، و حتیٰ به تلویحاتی در *قرآن* کریم اشاره شده است. ادلهٔ اثبات امامت آنان خود موضوع کتابهای پرشماری در حوزهٔ امامیه بوده، و آثاری به سبکهای گوناگون در این باره پرداخته شده است. به عنوان یکی از نخستین نمونه‌های تدوین در حوزهٔ امامیه، باید از کتاب *سلیم بن قیس هلالی*، مربوط به اواخر سدهٔ نخست هجری یاد کرد که در آن، از امامان دوازده‌گانه سخن رفته است (ص ۲۲۷؛ نیز نک: نجاشی، ۴۴۰).

به عنوان طیفی از آثار در باب نص بر ائمهٔ اثنا عشر (ع)، باید از نوشته‌هایی چون *مقتضب الاثر* از ابن عیاش جوهری (د ۴۰۱ق) و *کفایة‌الاثر* از خزاز قمی (اواخر قرن ۴ق) یاد کرد که مؤلفان آنها تلاش داشته‌اند تا روایات مربوط به نص بر امامان دوازده‌گانه را از منابع گوناگون شیعه و اهل سنت گرد آورند. افزون بر کتب نصوص، باید به آثاری با عنوان عمومی «دلائل الامامة» در باب معجزات ائمه (ع)، مانند *دلائل الامامهٔ* منسوب به ابن رستم طبری (چ نجف، ۱۳۸۳ق)، یا آثاری با عنوان عمومی «الوصیة» در تبیین انتقال وصیت در سلسلهٔ امامان دوازده‌گانه، مانند *اثبات الوصیهٔ* مسعودی (چ نجف، کتابخانهٔ حیدریه) اشاره کرد (برای نمونه‌های دیگر، نک: همو، ۲۱۹، ۲۹۸، جم).

اثبات نقلی امامت امامان دوازده‌گانه (ع)، نزد متکلمان امامیه نیز موردتوجه بوده، و فصلی از آثار مهم کلامی امامیه را به خود اختصاص می‌داده است (مثلاً نک: سیدمرتضی، ۵۰۲-۵۰۳؛ علامهٔ حلی، ۳۱۴).

افزون بر محافل امامیه، در میان اهل سنت نیز احادیثی مبنی بر وجود ۱۲ نقیب یا امام پس از رسول اکرم(ص)، تداول داشته، اما تفسیر دیگری از این ۱۲ امام ارائه می‌شده است. در طول سدهٔ نخست هجری، از برخی از اصحاب رسول اکرم(ص)، احادیثی با مضمون بشارت به ۱۲ امام پس از آن حضرت، در محافل گوناگون نقل می‌شد که از آن میان به خصوص حدیث جابر بن سمره از بیشترین شهرت برخوردار بوده است؛ در این حدیث بیان شده بود که امیران (امامان یا خلفا) پس از پیامبر (ص)، ۱۲ تن هستند و همهٔ ایشان از قریشند (مثلاً نک: بخاری، ۱۲۷/۸؛ مسلم، ۱۴۵۲/۳-۱۴۵۳؛ ابوداوود، ۱۰۶/۴؛ ترمذی، ۵۰۱/۴). این حدیث که یکی از مشهورترین احادیث در جهان اسلام است، نخست در منابع اهل سنت آمده، و از آنجا به منابع شیعی راه یافته است (قس: نعمانی، ۶۲؛ ابن بابویه، ۴۶۹ به بعد؛ خزاز، ۴۹ به بعد؛ ابن عیاش، ۴). در ردیف بعد، باید از حدیثی به نقل از ابن مسعود یاد کرد که بر پایهٔ آن، شمار نقیبان پس از پیامبر(ص)، ۱۲ تن به شمار نقیبان بنی‌اسرائیل بوده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۹۸/۱، ۴۰۶، جم؛ حاکم، ۵۰۱/۴؛ قس: نعمانی، ۷۴-۷۵؛ خزاز، ۲۳ به بعد؛ ابن عیاش، ۳).

افزون بر آنچه گذشت، از شخصیت ائمه (ع) در محافل اهل سنت نیز همواره با حرمتی شگرف یاد می‌شد و همین حرمت، گاه انگیزه‌ای بود تا کتابی در فضائل آنان فراهم آورده شود. بی‌تردید نمونه‌هایی از کتب تألیف شده در فضائل اهل بیت(ع) نزد اهل سنت، کم شمار نیست، اما در اینجا جا دارد به نمونه‌هایی اشاره شود که در آنها سلسلهٔ امامان دوازده‌گانه در پرداخت کتاب، موضوعیت یافته است. یکی از حرکتهای الهام‌بخش برای نویسندگان در این زمینه، قصیده‌ای از ابوالفضل یحیی بن سلامهٔ حصکفی (د ۵۵۱ یا ۵۵۳ق) است که در آن یکایک امامان دوازده‌گانه ستایش شده‌اند (نک: سبط ابن جوزی، ۳۶۵-۳۶۷؛ ابن طولون، ۴۰-۴۳).

از کتابهای تألیف شده در فضایل امامان دوازده‌گانه در حوزهٔ اهل سنت، از این نمونه‌ها می‌توان یاد کرد: ۱. *مطالب السؤول فی مناقب آل‌الرسول*، از کمال‌الدین ابن طلحهٔ شافعی (د ۶۵۲ق)، چ نجف، دارالکتب التجاریه؛ ۲. *تذکرة خواص الامة فی خصائص الائمة*، اثر عالم حنفی یوسف بن قزاوغلی سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ق)، چاپ مکرر از جمله در نجف، ۱۳۶۹ق؛ ۳. *الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة*، از ابن صباغ مالکی (د ۸۵۵ق) که بارها، از جمله در نجف، دارالکتب التجاریه به چاپ رسیده، و نسخ پرشمار و متنوع آن در مخازن خطی جهان اسلام، نشان دهندهٔ گسترهٔ رواج آن در طی سده‌های متمادی است (نک: طباطبایی، شم ۱۷، ص ۱۰۹-۱۱۳). ابن صباغ در این اثر خود فراوان از منابع شیعی، مانند *الارشاد* شیخ مفید نقل قول کرده است (ص ۱۹۲، ۲۱۳، جم)؛ ۴. *الشذرات الذهبیة یا الائمة الاثنا عشر*، از شمس‌الدین ابن طولون، عالم حنفی دمشقی (د ۹۵۳ق)، چ بیروت، ۱۹۵۸م، به کوشش صلاح‌الدین منجد؛ ۵. *الاتحاف بحب الاشراف*، از عبدالله بن عامر شبراوی، عالم شافعی مصری (د ۱۱۷۲ق)، چ قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ۶. *نورالابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار*، از سیدمؤمن شبلنجی (د بعد از ۱۲۹۰ق)، چاپ مکرر از جمله در قاهره، ۱۳۴۶ق؛ ۷. *ینابیع المودة*، اثر سلیمان بن ابراهیم قُندوزی، عالم حنفی (د ۱۲۹۴ق)، چ استانبول، ۱۳۰۲ق (برای آثاری دیگر، نک: طباطبایی، شم ۲، ص ۵۲، شم ۴، ص ۱۰۰، ۱۰۱، شم ۱۷، ص ۱۰۰).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن صباغ مالکی، علی، *الفصول المهمة*، نجف، دارالکتب التجاریه؛ ابن طولون، محمد، *الائمة الاثنا عشر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن عیاش جوهری، احمد، *مقتضب الاثر*، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م بب؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خزاز قمی، علی، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ق؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *تذکرة الخواص*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سیدمرتضی، علی، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، «اهل البیت(ع) فی المکتبة العربیة»، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۵ق بب؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبة المصطفوی؛ *کتاب سلیم بن قیس*، به کوشش علوی حسنی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِمامْباره، یا امام‌بارا، به مفهوم «امام‌خانه»، بناهایی در سرزمین هند که شیعیان برای برگزاری مراسم مذهبی خاص خود، در ماه محرم، در آنها گرد می‌آیند.

امام باره گاه به نامهایی چون خانقاه نیز خوانده می‌شود، چنانکه حسینیه‌ها را در جنوب هند عاشورخانه می‌نامند. نخستین‌بار نواب صفدر جنگ (د ۱۱۶۷ق/۱۷۵۴م)، فرمانروای ایالت اوده، در دهلی ساختمانی برای برگزاری مراسم عزاداری محرم بنا نهاد که می‌توان آن را نخستین نمونهٔ امام‌باره دانست (نک: دهلوی، ۲۲۲/۱؛ کول، 95؛ EI²).

پس از بنای امام بارهٔ آصف‌الدوله در ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م، احداث

امام‌باره‌ها رونق گرفت (نک‍: ﻫ د، ۱/۴۲۶-۴۲۷). سپس برای آرامگاه بزرگان نیز از آنها استفاده شد. تأمین هزینه برای امام باره در عرف شیعیان هند، همانند فرهنگ ایرانیان، ثواب شمرده می‌شده است (نک‍: هالیستر، 166-165؛ کول، 97-96؛ EI^2).

در روزهای سوگواری غالباً مرسوم بوده است که امام باره را چراغان کنند؛ چنانکه شوشتری (د ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م) نوشته است، امام بارهٔ آصف‌الدوله را با شمع و چراغ، آیینه‌ها و اسباب طلا و جواهر آذین می‌بستند (ص ۴۲۴). گاه در بیرون امام باره در گودالی آتش روشن می‌کنند تا نشانهٔ آتش‌افروزی یزیدیان در خیمه‌گاه امام حسین(ع) و یادآور ظلم آنان باشد. عبور از روی آتش (زغالهای گداخته) با پای برهنه از جملهٔ رسوم این سوگواریها بوده است. برخلاف امام باره‌هایی چون آصفیه، همهٔ امام باره‌ها دارای سرای «زنانه» نیستند و گاه در مواردی خاص در اختیار زنان قرار می‌گیرند (هالیستر، 168-167، 174).

اتاقکی آراسته که نماد تابوت امام حسین(ع) است و در هند عموماً بـه آن «تعزیه» گفتـه می‌شود، مهم‌تـرین وسیلهٔ برگـذاری مراسم در امام‌باره به شمار می‌آید. امام باره همچنین دارای ضریحی ثابت (قبری نمادین) است که «کربلا» نامیده می‌شود (جعفری، 225، 223-222، 226؛ هالیستر، 173-172، 166؛ لولین جونز، 206). دسته‌های عزاداری میان امام باره‌ها آمد و شد می‌کنند و در حالی که عَلَمها را به همراه دارند، «تعزیه» را نیز بر روی شانه حرکت می‌دهند (آرزو، ۱۵۸-۱۵۹؛ جعفری، 224، 222).

در ساخت امام باره‌ها سنتهای معماری کاملاً یکسان اعمال نشده، اما پاره‌ای خصوصیات حاکی از تعلق آنها به سبک معماری متأخر دورهٔ گورکانی است (نک‍: لولین جونز، 209). عناصر این سبک را در بناهایی چون امام بارهٔ لکهنو می‌توان بازیافت (EWA, X/233؛ نیز نک‍: کخ، 132).

امام بـارهٔ آصف‌الدوله کـه معتبرترین بنـا از این نوع است، در مجموعه‌ای از مسجد، صحنها و دروازه‌های آن قرار دارد و از مهم‌ترین بناهای تاریخی لکهنو به شمار می‌آید. در این مجموعه، امام باره و مسجد جامع لکهنو با ۳ گنبد در محوطهٔ اصلی قرار گرفته‌اند (رامپوری، ۳/۲۹۶-۲۹۷؛ هالیستر، 158-157؛ کول، 98-95). بنای اصلی این امام باره تالاری گنبددار به ابعاد تقریبی ۱۶×۴۹ متر است و ایوانهایی در دو طرف آن وجود دارد. تمامی بنا را سقفی سترگ از آجر و سیمان مـی‌پوشاند («فرهنگ...[۱]»، XVI/195؛ هـالیستر، همانجا؛ رضـوی، II/76).

امام بارهٔ حسین‌آباد کوچک‌تر از آصفیه است و یک سده پس از آن ساخته شده است. این امام‌باره که مدفن بانی آن است، هرچند تزییناتی چشمگیر دارد، اما از نظر استخوان‌بندی بنا کم اهمیت شمرده می‌شود (کول، 95؛ «فرهنگ»، XVI/190-191, 195).

امام بارهٔ شاه نجف در مُتی محل لکهنو نیز مقبرهٔ بانی آن را در خود دارد. گنبدخانهٔ این امام‌باره محل برگذاری مراسم تعزیه است. بدین‌سان، مانند بسیاری از دیگر امام‌باره‌ها کارکردی چند گانه دارد (هالیستر، 159؛ داس، 75).

مآخذ: آرزو، علی، چراغ هدایت، بمبئی، ۱۳۹۰ق؛ دهلوی، احمد، فرهنگ آصفیه، دهلی، ۱۹۷۴م؛ رامپوری، محمد، تاریخ‌اوده، کراچی، ۱۹۸۰م؛ شوشتری، عبداللطیف، تحفة العالم، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Cole, J.R.I., *Roots of North Indian Shīʿism in Iran and Iraq*, Delhi, 1989; Das, N., *The Architecture of Imambaras*, Lucknow, 1991; EI^2; EWA; Hollister, J.N., *The Shīʿa of India*, New Delhi, 1979; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1907-1909; Jaffri, H. A., «Muharram Ceremonies in India», *Taʿziyeh, Ritual and Drama in Iran*, New York/Tehran, 1979; Koch, E., *Mughal Architecture*, Munich, 1991; Llewellyn-Jones, R., *A Fatal Friendship*, Delhi, 1985; Rizvi, A. A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā ʾAsharī Shīʿīs in India*, Canberra, 1986.

یدالله غلامی

اِمامَت، در لغت به معنای پیشوایی و رهبری و در اصطلاح به معنای مقامی که دارندهٔ آن (= امام) ریاست امور دینی و سیاسی مسلمانان را بر عهده دارد. دربارهٔ معنای امامت، حدود وظایف امام و چگونگی انتخاب او، عقاید مختلفی در میان مسلمانان وجود دارد که در اینجا مهم‌ترین آنها توضیح داده می‌شود:

I. امامت نزد امامیه

امامت بی‌تردید محوری‌ترین جایگاه و نقش را در منظومهٔ اندیشهٔ کلامی شیعهٔ امامیه داراست. اعتقاد به «نص» و «عصمت» از یک سو، و نقشی که امامیه برای جایگاه معنوی امام، یعنی مرجعیت انحصاری دینی امامان قائل بوده‌اند، می‌تواند نشانگر اهمیت این جایگاه باشد. از دیگر سو دست کم در میان برخی گرایشها و محافل امامی، مقام امامت بستری برای بحث از ویژگیهای خاص امام تحت عنوان طبیعت مقام امامت و حدود علم و قدرت امام فراهم می‌کرده است. در این میان، ارائهٔ نظامی از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و تاریخ با تکیه بر جایگاه و نقش تکوینی امام، از سوی برخی محافل علمی و دینی امامیان، اهمیت بحث امامت را بیشتر آشکار می‌کند. آنچه در اینجا مـوردنظر است، تفکر امامیه در بـاب امامت پس از استقـرار و شکل‌گیری امامیه و آن هم در قالب مذهب اثناعشری در سالهای پس از ۲۶۰ق ـــ سال درگذشت امـام حسن عسکـری (ع) ـــ است، یعنی دوره‌ای که به دورهٔ غیبت صغریٰ (۲۶۰-۳۲۹ق) شناخته می‌شود؛ گرچه برای تبیین جایگاه امام و نقش امامت در این مذهب، بررسی پیشینهٔ تاریخ تشیع از سدهٔ ۱ق ضروری به نظر می‌رسد. در این دوره و پس از آن، با کوشش متکلمان بزرگی چون ابن قبهٔ رازی و متکلمان خاندان نوبختی و همچنین متکلمان نامداری چون شیخ مفید و شاگردش سید مرتضیٰ و سرانجام شیخ طوسی، سنتهای دینی و فکری ـ کلامی امامیه در دورهٔ حضور امامان(ع) و فعالیت فرقه‌های مختلف امامی، در یک نظام کلامی نوین بازسازی شد.

---

1. *The Imperial ...*

به نظر می‌رسد که اختلافات دینی و کلامی بر سر تعیین جانشین امامان(ع) و یا اختلافات دیگر در باب طبیعت مقام امامت که تاریخ پرفراز و نشیب امامیه پس از عصر امام باقر و امام صادق(ع) شاهد آن بود، بسی گسترده‌تر از آن بوده است که امامیه را عنوان کلی برای جریان اصلی شیعه و با اعتقادات مرزبندی شدهٔ مشخص تصور کنیم که احیاناً دچار شکافهایی به صورت پیدایش فرق مختلف در درون خود می‌شده است، اما به هر حال شیخ مفید براساس چنین دریافتی از تاریخ تحولات مذهب امامی در *العیون و المحاسن* (نک: سید مرتضیٰ، *الفصول*...، ۲۹۶) ــ برخلاف *اوائل المقالات* (ص ۴۶) ــ حتیٰ فرقی مانند کیسانیه را در داخل مذهب امامی معرفی کرده، و امامیه را عنوان جامعی برای گروههایی دانسته است که به طور کلی به وجوب امامت و عصمت و وجوب نص معتقدند. با این وصف، طبیعی است که پس از استقرار مذهب دوازده امامی، میراث مشترک فرق مختلف امامی در طول سده‌های ۲ و ۳ق مورد عنایت قرار گیرد (نک: هـ د، امامیه). در سدهٔ ۴ق/۱۰م، با وجود اختلافها و شکافهای نه چندان وسیع در میان گرایشهای مختلف امامیان، اشتراک نظر در اصول و مبانی تفکر دینی امامی مشاهده می‌شود؛ از جملهٔ این مسائل، اتفاق همگی دوازده امامیان بر وجود «نص الٰهی» بر امامت و عصمت امام و مرجعیت امام در مسائل دینی بود. به هر حال، بنابر اعتقاد امامیه، امام منصوص و معصوم که وجود او در هر عصری ضروری بود، فردی تلقی می‌شد که به عنوان عالم‌ترین کس از خاندان پیامبر(ص)، تفسیر شریعت و تعلیم حلال و حرام و تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از تحریفات و بدعتها و تضمین اصالت آن برعهدهٔ او بود (مثلاً نک: خیاط، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۳۴، جم). این عقیده به عنوان سنت فکری و دینی محافل عمدهٔ امامیه در سده‌های ۲ و ۳ق، در منظومهٔ کلامی امامیه در دورهٔ پس از حضور امامان(ع) مورد عنایت قرار گرفت و از این رو، نقش امام در مرجعیت دینی جامعهٔ مؤمنان در مقایسه با نقش سیاسی امام از اهمیت بیشتری برخوردار گردید (نک: صفار، ۳۳۱-۳۳۲؛ کلینی، ۱/۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۸؛ ابن بابویه، محمد، *کمال*...، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۱، جم؛ دربارهٔ نقش هشام بن حکم، در این منظومه، نک: کلبرگ، 521؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۲۳-۲۲۴ و حاشیه).

با توجه به آنچه یاد شد، مقام مذهبی و علمی امام(ع) بیشتر مورد کاوش و نظریه پردازی متکلمان امامی واقع شد. نظریهٔ عصمت امام در همین راستا مورد توجه متکلمانی چون هشام بن حکم قرار گرفت و بحثهای بسیاری را براساس تعلیمات امامان(ع) و به ویژه امام صادق(ع) دربی داشت (نک: ابن بابویه، محمد، *معانی*...، ۱۳۳-۱۳۶، احتمالاً به نقل از ابن قبهٔ رازی، نیز ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز نک: خیاط، ۲۳۴، ۲۳۵؛ نیز هاجسن، 13-1). در برابر نفوذ گرایشهای غالیانه به جامعهٔ شیعهٔ امامی، جریانی از امامیه که بعدها در شکل‌گیری امامیهٔ سدهٔ ۴ق تأثیر بسیاری داشت، ایستادگی کردند و در عین حال که از مرجعیت دینی انحصاری امامان(ع) دفاع می‌کردند، درصدد بودند که تفسیری به دور از غلو ارائه دهند (نک: خیاط، ۲۲۸، ۲۳۶). در یک سر این جریان شخصیتی چون عبدالله بن ابی یعفور (د ۱۳۱ق) قرار داشت. وی امامان(ع) را علمایی ابرار و اتقیا می‌خواند که طاعتشان واجب است (نک: کشی، ۲۴۷، ۴۲۷، نیز نک: ۲۴۶-۲۴۷: برای مخالفت گروه او با غلات).

در باب سرچشمهٔ علم امامان(ع)، اختلاف نظر وجود داشت، ولی نظری که در برابر غلات و مفوضه مطرح شد، این بود که امامان(ع) براساس برخوردار بودن از علم آبا و اجداد خود که از پیامبر(ص) به میراث رسیده بود و با در اختیار داشتن کتابهای آنان، تنها مرجع تفسیر شریعتند (نک: قاضی نعمان، ۱/۶۴؛ مجلسی، ۲۶/۲۲-۲۵، ۳۳-۵۳؛ نیز نک: صفار، ۲۹۵-۲۹۶، ۲۹۹ بب). حتیٰ برخی بر این باور بودند که امام هر عصر مسائل پیش آمده را براساس قواعد و کلیات مذکور در این کتابها از طریق استنباط فروع از اصول، استخراج می‌کند و چون خداوند امام را از خطا در احکام شریعت محفوظ نگاه می‌دارد، همواره وی مصیب خواهد بود و اطاعت از او واجب است (نک: نوبختی، ۷۵-۷۶؛ سعد بن عبدالله، ۹۶-۹۸؛ نیز نک: صفار، ۳۸۷-۳۹۰). در برابر، گروهی از امامیه در همان دوره به امکان اکتساب علم از طریق اعجاز و خرق عادت معتقد بودند (نک: همو، ۲۳۸؛ نوبختی، ۷۶؛ سعد بن عبدالله، ۹۵-۹۶، ۹۸-۹۹؛ کلینی، ۱/۳۲۱، ۳۲۲، ۳۸۳-۳۸۴؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ۳۱۷-۳۱۹). به هر حال، گرچه در باب سرچشمهٔ علم امامان(ع) و نیز طبیعت مقام امام و حدود وجودی او اختلاف نظر وجود دارد، ولی نباید فراموش کرد که جریان اصلی امامیه که بیشتر توسط متکلمان دورهٔ حضور رهبری می‌شد، از عقاید مفوضه که بازماندگان غلات دوره‌های پیش‌تر بودند و اساساً در باب امامت، نظر دیگری داشتند، دوری می‌کردند و سخت با آن مخالف بودند.

مرکزیت جامعهٔ امامیه در بغداد در قرن ۳ق، در برابر مفوضهٔ امامی مذهب موضع می‌گرفت و درصدد بود که منظومهٔ دینی امامیه را از عقاید غالیانه بزداید (نک: بخش امامت نزد غلات در همین مقاله). آنان با ردّ انتساب علم غیب به امامان(ع) و یا قدرت فوق بشری و یا انتساب خلق و رزق به ائمه(ع) و تکذیب این باورها، بر عنایت خاص الٰهی به امامان(ع) و برکات وجودی آنان، تأکید می‌کردند (نک: کشی، ۵۳۹-۵۴۱؛ طبرسی، ۲/۲۸۸-۲۸۹؛ شیخ طوسی، *الغیبة*، ۱۷۸).

پس از رحلت امام یازدهم(ع) و با بروز اختلافات در میان جامعهٔ امامیهٔ عراق که بیش از مناطق دیگر شاهد اختلافات درون گروهی امامیه بود (مثلاً نک: ابوحاتم، ۲۹۲؛ نوبختی، ۷۹-۹۴؛ سعد بن عبدالله، ۱۰۲-۱۱۶؛ سید مرتضیٰ، *الفصول*، ۳۱۸-۳۲۱)، اکثریت امامیه و با رهبری مرکزیت آنان در بغداد و متکلمان بزرگ شیعه در آن عصر، یعنی خاندان نوبختی و دیگران به امامت فرزند امام یازدهم(ع) به عنوان امام دوازدهم معتقد شدند و با وجود اعتقادی ریشه دار در میان امامیه که از تداوم امامت در نسل امامان(ع) خبر می‌داد (نک: نوبختی، ۹۰-۹۳؛ سعد بن عبدالله، ۱۰۲-۱۰۶؛ ابوتمام، ۱۲۳؛ نیز نک: *مسائل الامامة*، ۲۲،

۲۴)، به غیبت ولی عصر(ع) ایمان آوردند. نوع اعتقاد حاکم بر جامعهٔ دوازده امامیانِ معاصر با اوایل دورهٔ غیبت صغریٰ نشان می‌دهد که آنان به هیچ روی غیبت امام دوازدهم (ع) را از خاستگاه عقیدهٔ غالیانهٔ «وقف» مطرح نکردند، بلکه آن را به عنوان یک امر واقع پذیرفتند (نک: ابن بابویه، علی، ۱۴۶؛ کلینی، ۳۳۸/۱؛ ابن بابویه، محمد، *کمال*، ۳۲۳؛ قس: نعمانی، ۶۱؛ نیز نک: ابن قبه، «مسألة...»، بند ۵).

در واقع گذشت زمان بود که امامیه و علما و متکلمان آنان را به اعتقادی با سابقه مبنی بر غیبت یکی از امامان(ع) فرا خواند که او را همان قائم آل محمد(ص) می‌انگاشت که در آینده ظهور خواهد کرد (نک: ابوسهل، ۹۴). این نکته به خوبی نشان می‌دهد چنین نبوده است که براساس طرحی، احادیثی در این زمینه تنظیم و روایت شود. بنابراین، اعتقاد به غیبت امام دوازدهم و اعتقاد به اینکه او کسی است که به عنوان قائم ظهور خواهد کرد، در شرایطی ابراز شد که هیچ‌گونه انگیزهٔ خاصی که از پیش‌تر برای آن اندیشه‌ای شده باشد، وجود نداشت. عالمان امامی با حفظ اصول خود در نفی اندیشه‌های غالیانه، به تدریج به این نکته آگاهی یافتند که سلسلهٔ امامت به شخص امام دوازدهم(ع) پایان یافته، و عصر غیبت قائم آغاز شده است (از حدود اواخر سدهٔ ۳ق، نک: همانجا؛ ابن قبه، «النقض...»، بند ۵؛ نیز نک: نوبختی، ۹۱، سعدبن عبدالله، ۱۰۵؛ نیز نک: کلبرگ، 534-522).

امامیه همواره از این نظریه دفاع می‌کرده‌اند که می‌بایست در میان جامعهٔ انسانی امام که حافظ دین خداوند و «حجت» خدا در زمین است، پیوسته وجود داشته باشد و در هیچ حال زمین از حجت خالی نخواهد بود. به عنوان یک متن مهم بازمانده از نیمهٔ اول سدهٔ ۳ق باید از کتاب «العلل» فضل بن شاذان نام برد که به روشنی از ضرورت وجود امام بحث کرده است (نک: ص ۱۰۰-۱۰۱). برخی از دلیلهای مطرح شده از سوی او در وجوب امامت، ضرورتهای اجتماعی وجود امام را منعکس می‌کند و با بررسی ساختار جوامع بشری و ضرورت وجود قانون، وجود امام را الزامی می‌داند. البته فضل بن شاذان بر وجوب عقلی تعیین امام از سوی خداوند تکیه می‌کند و بی‌آنکه سخنی از انگارهٔ «اختیار» در بحث امامت و انکار آن داشته باشد، از انتصاب الٰهی و تلویحاً از نظریهٔ «نص» دفاع می‌کند (برای پیشینهٔ اعتقاد به وجوب نص، در میان هشام بن حکم و شاگردانش، نک: سید مرتضیٰ، *الذخیرة*، ۴۶۳-۴۶۴؛ ابن ندیم، ۲۲۵). او همچنین از امامت به عنوان رهبری و سیادت جامعهٔ سیاسی سخن به میان آورده است. بعدها نیز امامیه از امامت به عنوان «ریاست عامهٔ مطلقه بر امور دین و دنیا» یاد کرده‌اند (نک: سید مرتضیٰ، «الحدود...»، ۷۳۴؛ شیخ طوسی، «رسالة...»، ۷۲۹؛ علامهٔ حلی، ۷۷). در حقیقت امامیه با وجود اینکه به ختم نبوت پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) معتقدند، بر این باورند که حفظ و استمرار شریعت و دین خداوند جز از طریق وجود مستمر «حجّت» امکان پذیر نیست. در تداوم این سنت، ابن قبه از ضرورت وجود حجت در زمین تا برپایی قیامت و ضرورت وجود نص الٰهی بر امام تأکید می‌کند و معتقد است که امام باید مصون از اشتباه بوده، و عالم و عادل باشد و مردمان را آنچه نمی‌دانند، بیاموزاند و به حق حکم کند و گفتارش عاری از خطا و اختلاف و پریشانی باشد. او همچنین از ضرورت عقلی نص الٰهی به امام از سوی خداوند و نفی «اختیار» بحث کرده است. وی بر «نیاز به وجود نص» از این طریق استدلال می‌کند که تعیین معصوم، بر انسانها ممکن نیست، زیرا ظاهر آدمیان نمی‌تواند روشن کنندهٔ عصمت آنان باشد و تنها خداوند بر عصمت بندگانش آگاه است (نک: «مسألة»، بندهای ۱-۲، «النقض»، بندهای ۴، ۱۳؛ برای نظر مثبت فضل بن شاذان در باب عصمت، نک: سید مرتضیٰ، *الفصول*، ۱۲۰، به نقل از مناظرات فضل).

ابوسهل نوبختی در کتاب «التنبیه» که حدود سال ۲۹۰ق آن را به انجام رسانده، بر لزوم وجود امام منصوص و عالم بر کتاب و سنت که واجب الطاعه است و در کتاب خدا و سنت دچار فراموشی و اشتباه و خطا نمی‌شود، به عنوان آموزهٔ امامیه تأکید کرده است. او بر وجوب عقلی نص از سوی پیامبر اکرم(ص) بر جانشین خود و امام مؤمنان استدلال می‌کند (ص ۹۴، ۹۶-۹۷). ابوسهل تصریح می‌کند که شخص امام، حجت خداوند تلقی می‌شود و به واسطهٔ وجود اوست که شرایع خداوند زنده و پایدار می‌ماند و در غیر این صورت اگر امام و حجت در زمین نباشد، شریعت خداوند تعطیل و ساقط می‌شود (ص ۹۵).

چگونگی انتقال نص به مؤمنان از مسائل بسیار مهم اندیشهٔ دینی و کلامی امامیه در سدهٔ ۳ق بوده است. امامیه برای نفی نظام موروثی امامت، همواره بر نصب امام از سوی امام پیشین که البته بنابر آموزهٔ «نص» مبتنی بر علم آنان به ارادهٔ الٰهی است، تأکید می‌کردند (نک: ابن قبه، «نقض کتاب...»، بند ۵۰، «النقض»، بند ۴). این انتصاب نیز باید متواتر، یعنی از طرق متعدد و به صورتی باشد که احتمال بر تبانی راویان بر جعل، و در نتیجه ساختگی بودن ادعای امامت، عادتاً ممکن نباشد (همو، «نقض کتاب»، بندهای ۱۸، ۲۲، ۳۵؛ نیز نک: ابوسهل، ۹۴). صفار قمی (د ۲۹۰ق) بر این مضمون که امامان(ع) از سوی رسول اکرم(ص) در وصیت بر امام جانشین خود آگاهی یافته‌اند، تأکید کرده است (ص ۴۷۰-۴۷۳).

در میان متکلمان امامی اواخر سدهٔ ۳ق بیش از همه ابن قبهٔ رازی بر درونمایهٔ نظام نص الٰهی و محوری بودن صلاحیت و شایستگی امام در آن و نفی نسب و نظام پدر و فرزندی در امر امامت تأکید کرده است. برجسته شدن نقش دینی امام به عنوان مرجعیت انحصاری تأویل قرآن و تفسیر شریعت و نفی هرگونه روشهای ظنی در آن، راه را برای نظریهٔ نص الٰهی هموار کرد. وی با بهره‌گیری از مضمون حدیث ثقلین، به ضرورت عقل استدلال می‌کند: امام کسی است که جامع علم دین، و نسبت به کتاب خدا امین است و از این رو، در تعیین امام، فضل و علم ملاک است، نه صِرف قرابت با پیامبر(ص) و نسب امام (نک: همان، بندهای ۲، ۵۰). از این رو، و بر پایهٔ آموزهٔ «نص»، شرط اساسی شناخت امام، نصب او از سوی امام پیشین است که در خود، مضمون

اصلی «نص»، یعنی شایستگی و فضیلت امام را باید ظاهر سازد. بدین سان، در کنار ادعای وصیت، مشاهدۀ علم و فضیلت امام می‌تواند منعکس کنندۀ حقیقت «نص» باشد (نک: همان، بندهای ۲۱، ۵۰، ۶۴). برخی احادیث نیز که در کتابهای حدیثی همان دوره و اندکی بعد روایت شده، همین آموزه را منعکس می‌کند (نک: حمیری، ۱۴۶؛ صفار، ۴۸۹؛ کلینی، ۱/۲۷۸، ۲۸۵؛ نعمانی، ۲۴۲؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، ۴۲۸؛ نیز نک: مجلسی، ۲۵/۱۱۵-۱۷۵).

دربارۀ نظام پدر و فرزندی باید گفت که گرچه لزوماً آموزۀ نص مقتضی موروثی بودن امامت نبود، ولی با توجه به اینکه طبق باور شیعه، خداوند امامت را در خاندان پیامبر(ص) و طبق عقیدۀ امامیه، در نسل امام علی و فاطمه(ع) قرار داده است، طبعاً مسألۀ قرابت و نظام وصیت به مفهوم موروثی آن به میان می‌آمد (نک: فضل بن شاذان، ۱۰۲). از سوی دیگر ملاحظه می‌شود که عموم امامیه جدا از فطحیه معتقد بودند که امامت پس از حسنین (ع) در دو برادر جمع نمی‌شود و این اعتقاد را نیز به شکل حدیث روایت می‌کردند (مثلاً نک: ابن بابویه، علی، ۱۸۸-۱۸۹؛ کلینی، ۱/۲۸۵-۲۸۶؛ ابن بابویه، محمد، *کمال*، ۴۱۴-۴۱۷، ۴۲۶؛ در مورد عقیدۀ فطحیه، نک: نوبختی، ۶۵-۶۶، ۹۳-۹۴). بنابراین، به طور طبیعی مسألۀ انتقال امامت از نسلی به نسل دیگر ــ گرچه لزوماً آموزۀ «نص» مقتضی چنین طرحی نبود ــ مطرح می‌شد. امامت در اندیشۀ امامی معتدل با توجه به نفی نظام موروثی، صرفاً در شکل پدر و فرزندی انتقال می‌یافت و اگر امام تنها یک فرزند پسر داشت، امامت از دیدگاه آنان به طور قطع و یقین در او متعین بود (نک: ابوسهل، ۹۷؛ ابن هیثم، ۳۶؛ در زمینۀ روایاتی از امامان(ع)، نک: کلینی، همانجا؛ ابن بابویه، علی، ۱۸۸-۱۸۹، ۱۹۱؛ کشی، ۴۵۸-۴۵۹؛ ابن بابویه، محمد، همان، ۳۲۳، ۴۲۶). با این وصف، روایاتی در *کافی* نقل شده که می‌تواند مؤید نظریۀ موروثی بودن امامت باشد، ولی ظاهراً این احادیث تحت تأثیر تفکر غلات و مفوضه تدوین شده است (نک: کلینی، ۱/۲۸۴-۲۸۵؛ نیز نک: کشی، همانجا؛ قس: ابن قبه، «النقض»، بند ۴). با این وصف، برخی دیگر از نویسندگان غیر امامی با توجه به کیفیت انتقال امامت در اندیشۀ امامیه، گفته‌اند که امامیه اساساً به موروثی بودن مقام امامت قائلند (نک: «الرد علی الروافض»، ۱۰۴، ۱۰۵؛ نیز بغدادی، ۲۸۵؛ نشوان، ۱۵۳-۱۵۴).

نظر ابن قبۀ رازی دربارۀ طبیعت مقام امامت، او را در زمرۀ امامیان معتدل قرار می‌دهد. او ضمن اینکه امام را بندۀ صالح و شایستۀ خداوند می‌داند، تصریح می‌کند که امام صرفاً عالم به کتاب خدا و سنت است و از نسبت دادن علم غیب به امامان(ع) امتناع می‌کند، چه معتقد است که تنها غلات چنین عقیده‌ای را ابراز می‌کنند (نک: «نقض کتاب»، بندهای ۲۵، ۳۴، ۵۵). با اینهمه، ابن قبه امکان اینکه خداوند برای اثبات امامت امام، معجزه‌ای را بردست وی ظاهر کند، منتفی نمی‌داند (نک: همو، «مسألة»، بندهای ۵-۷؛ نیز نک: اشعری، ۲/۱۲۵؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ۱۸۹ ب).

ابوسهل نوبختی نیز در باب سرچشمۀ علم امامان(ع)، بر باور متکلمان دورۀ حضور بود و اعتقاد داشت که امامان(ع) برخوردار از علم پیامبر(ص) هستند و علم او و انبیای پیشین را از پیامبر(ص) به ارث برده‌اند و بنابراین، علم آنان از راه آموختن کسب نشده است (ص ۹۶). نوبختیان به ضرورت عقلی، معتقد بودند که امامان نسبت به اموری که ذاتاً مرتبط با شریعت نیست، عالمند (نک: شیخ مفید، *اوائل*، ۷۶-۷۷). با این حال، نوبختیان امکان ظهور معجزه را بر دست امام(ع)، منتفی می‌دانستند (نک: همان، ۷۹). در باب علم غیب نیز نوبختیان همچون دیگر امامیۀ غیرمفوض، منکر انتساب آن بر امامان(ع) بودند و آن را ویژۀ ذات باری می‌دانستند (همان، ۷۷).

این نمونه‌ها می‌تواند قرائن قابل اعتمادی بر گرایش متکلمان اواخر سدۀ ۳ق به محافل امامیۀ معتدل باشد. پس از این دوره نیز در عصر متکلمان بزرگی چون شیخ مفید و شاگردانش و در اعصار بعد و به ویژه تحت تأثیر اندیشه‌های کلامی ابن قبۀ رازی، شاهد امتداد سنت دینی امامیۀ معتدل هستیم و در این راستا متکلمان مکتب شیخ مفید بر ضرورت وجود امام و ضرورت وجود نص الٰهی بر وی و استمرار وجود حجت و وجوب عصمت و افضلیت امام تأکید می‌کردند (نک: همان، ۴۷-۴۹؛ نیز نک: همو، *الافصاح*، ۲۷-۲۹؛ سید مرتضی، *الذخیرة*، ۴۰۹ به، *الشافی*، ۱/۳۵ به؛ ابوالصلاح، ۱۱۶ به؛ شیخ طوسی، همان، ۱۸۳ به، *تمهید*...، ۳۴۸ به).

در منظومۀ دینی شیخ مفید و مکتب کلامی او، بحث ضرورت وجود امام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از این رو، نیازمند مطالعه و بررسی است: از دیدگاه شیخ مفید، امامان «قائم مقام» پیامبران در تنفیذ احکام و برپا داشتن حدود الٰهی و پاسداری از شرایع و تربیت بشرند (نک: *اوائل*، ۷۴). از این رو، شیخ مفید تأکید بیشتری به نقش امام در جامعۀ مؤمنان به عنوان ریاست اجتماع دینی دارد؛ از اینجا بود که متکلمان امامی در این دوره در تداوم اندیشۀ فضل بن شاذان، ضرورت وجود امام را از طریق قاعدۀ لطف تبیین کردند و اصول امامت را از این راه مورد باز اندیشی قرار دادند. در این دیدگاه وجود «تکلیف» عقلاً ضرورت وجود امام را توضیح می‌دهد و تعیین امام را از سوی خداوند واجب می‌سازد. در جایگاهی که شیخ مفید و شاگردانش برای امام به عنوان ریاست جامعۀ مؤمنان قائلند، وجود امام برای مصالح دینی مؤمنان پیش‌بینی شده، و بدین سبب، با ثبوت «تکلیف»، بر خداوند واجب است که بر مبنای لطف عمل کند و امام را که وجودش برای وجود تکلیف ضروری است، تعیین نماید. در این تفسیر از وجود امام، امام صرفاً یک مفسر *قرآن* و سنت نبوی نیست، بلکه به عنوان رئیس جامعۀ مؤمنان، کسی است که دارای نفاذ امر و نهی است و طاعتش مفروض است و از این رو، ریاست او، ریاست مطلقه به حساب می‌آید. صرف وجود چنین کسی در هنگامی که از وجوب تکلیف و ثبوت آن سخن گفته می‌شود، برای مؤمنان امری واجب است، چه، مقتضای لطف باری تعالیٰ است. بر این اساس، تصرف امام در امت، لطف است

و مصلحت دینی آنان را در بر دارد. متکلمان در استدلال به قاعدهٔ لطف، افزون بر ثبوت تکلیف عقلی، ارتفاع عصمت را نیز شرط کرده‌اند، به این معنا که هنگامی می‌توان بر وجود امام به عنوان لطف تأکید کرد که مکلفان از عصمت برخوردار نباشند و از این رو، برای انجام دادن واجب و امتناع از قبیح، به وجود رئیس نیازمند باشند. طبعاً برای چنین رئیسی عصمت ضروری است، چه، مقتضای درونمایهٔ قاعدهٔ لطف است و از آنجا که تنها خداوند کاشف از عصمت امام است، امت را به انتخاب کردن امام راهی نیست و بنابراین، نمی‌توان بر پایهٔ استدلال به وجود امامت به عنوان ریاست الٰهی جامعهٔ مؤمنان، برای «اختیار» جامعهٔ مؤمنان، شأنی در انتخاب امام مفروض دانست، زیرا جدا از لطف و نص، کشف عصمت امام نیز از سوی مردم امکان ناپذیر است. بر این اساس، طبق قاعدهٔ لطف که متکلمان امامی بر مبنای آن منظومهٔ امامت را در دوره‌های شیخ مفید و شاگردانش تنظیم کردند، با ثبوت عدم عصمت در یک شخص، نمی‌توان از انتخاب او از سوی مردم و دینی بودن ریاست مطلقهٔ وی و نیز ابتنای آن بر مصالح دینی مؤمنان سخن گفت، زیرا برطبق این قاعده، به صرف وجود مصالح دینی در ریاست امام، وجود و تعیین و عصمت او ضرورت می‌یابد و بر خدا واجب می‌شود که از باب لطف او را تعیین نماید (نک: همان، ۴۶؛ سید مرتضیٰ، *الذخیرة*، ۴۰۹ به ؛ شیخ طوسی، *الغیبة*، ۳- ۱۵؛ نیز نک: مکدرموت، 105 به).

مآخذ: ابن بابویه، علی، *الامامة و التبصرة من الحیرة*، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ق؛ همو، *کمال‌الدین*، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۱م؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن قبه، محمد، «مسألة فی الامامة»، «النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبة»، «نقض کتاب الاشهاد لابی‌زیدالعلوی»، ضمن مکتب در *فرایند تکامل* حسین مدرسی طباطبایی، ترجمهٔ هاشم ایزد پناه، نیوجرسی، ۱۳۷۴ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هیثم، جعفر، *المناظر*، به کوشش ویلفرد مادلونگ و پاول واکر، لندن، ۲۰۰۰م؛ ابوتمام خراسانی، باب *الشیطان من کتاب الشجرة*، به کوشش ویلفرد مادلونگ و پاول واکر، لیدن، ۱۹۹۸م؛ ابوحاتم رازی، احمد، «الزینة»، ضمن *الغلو و الفرق الغالیة* عبدالله سلوم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق؛ ابوسهل نوبختی، اسماعیل، «التنبیه»، ضمن *کمال الدین* (نک: هم، ابن بابویه، محمد، *کمال الدین*)؛ ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین، *تقریب المعارف*، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۴ق؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹م؛ بغدادی، عبدالقادر، *اصول‌الدین*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبة نینویٰ؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش محمد حجازی، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ «الرد علی الرافض»، منسوب به قاسم رسّی، ضمن نسخهٔ خطی شم ۱۰۱ کتابخانهٔ برلین؛ سعدبن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سید مرتضیٰ، علی، «الحدود و الحقائق»، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، ضمن *الذکری الالفیة للشیخ الطوسی*، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ همو، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *الشافی*، به کوشش عبدالزهرا حسینی خطیب، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *الفصول المختارة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ شیخ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، قم، ۱۴۰۰ق؛ همو، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «رسالة فی الاعتقادات»، به کوشش محمدعلی روضاتی، ضمن ج ۳ *یادنامهٔ شیخ طوسی*، مشهد، ۱۳۵۵ش؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ همو، *الافصاح*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۶۳ق؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمدباقر خرسان، نجف، ۱۹۶۶م؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف الفوائد*، تهران، ۱۳۰۵ق؛ فضل بن شاذان، «العلل»، ضمن ج ۲ *عیون اخبار الرضا*ی ابن بابویه، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی‌اصغر فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، ۱۳۷۶ق بب؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نشوان حمیری، *الحورالعین*، به کوشش کمال مصطفیٰ، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، تبریز، ۱۳۸۳ق؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Hodgson, M. G. S, «How Did the Early Shī'a Become Sectarian?», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1955, vol. LXXV; Kohlberg, E., «From Imāmiyya to Ithnā - 'ashariyya», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1976, vol. XXXIX, no. 3 ; McDermott, M. J., *The Theology of al-Shaikh al - Mufīd*, Beirut, 1986.

حسن انصاری

II. امامت نزد زیدیه

دربارهٔ نظریهٔ سیاسی زیدیه و اندیشهٔ امامت نزد آنان، مقدمتاً باید توضیح داد که زیدیه از تحولات و دگرگونیهای فکری و مذهبی گوناگونی در طول تاریخ خود برخوردار بوده‌اند. در سدهٔ ۲ق جدا از شخصیت محوری زیدبن علی (د ۱۲۲ق/۷۴۰م)، گروهها و گرایشهای مختلفی از جمله جارودیه و ابتریه در میان زیدیه وجود داشتند که هر یک دارای عقاید ویژهٔ خود در باب امامت بودند. در همان سده و نیز در سدهٔ ۳ق نیز وجود برخی شخصیتهای محوری در زیدیهٔ عراق و حجاز و یمن همچون محمد بن عبدالله نفس زکیه (د ۱۴۵ق/۷۶۲م)، قاسم رسی (د ۲۴۶ق/۸۶۰م) و یحییٰ هادی الی الحق (د ۲۹۸ق/۹۱۱م)، پیشوای دولت زیدی یمن، تحولاتی در عقیده و اندیشهٔ دینی زیدیه ایجاد کرد که طبعاً مسألهٔ امامت نیز بر کنار از آن نبود. این تحولات البته به دلایل شرایط خاص تاریخی به وجود می‌آمد و تحت تأثیر اندیشه‌های محافل امامی، یا معتزلی و حتیٰ سنی بود (نک: مادلونگ[1]، جم).

مهم‌ترین رکن دینی و اعتقادی زیدیه از دیرباز مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر بوده، و امامت به عنوان تابعی از این مسأله مطرح بوده است. از این رو، زیدیه بیش از آنکه با امامیه و دیگر فرق شیعی در این زمینه نزدیکی فکری داشته باشند، به اهل سنت نزدیکند؛ چرا که نظریهٔ امامت نزد آنان بیش از آنکه یک ضرورت دینی و داخل در منظومهٔ کلامی باشد، یک ضرورت اجتماعی و سیاسی در امت اسلامی است. البته مسألهٔ مرجعیت دینی اهل بیت(ع) که ضرورتاً مرتبط با نظریهٔ سیاسی آنان در باب امامت نیست، چیزی است که زیدیه بدان معتقدند. به عبارت دیگر، آنان تلازمی میان امامت و زعامت دینی با زعامت سیاسی قائل نیستند، گرچه از شرایط و وظائف دینی امام ــ یعنی حاکم اسلامی ــ سخن می‌گویند. طبعاً در چنین دیدگاهی، «امامتِ منصوص» معنا و مفهومی نخواهد داشت و امام مشروعیت خود را مستقیماً نه از

1. Madelung

خداوند، بلکه از اجماع امت می‌گیرد. از این‌رو، زیدیه بر «اصل شورا» که در شعار «الرضا من آل محمد» نمودار می‌شد، بسیار تأکید داشتند. البته زیدیه به «حق» در امامت باور داشتند، یعنی معتقد بودند که تنها اشخاص معینی می‌توانند به زعامت سیاسی و حکومت دست یابند و چنین نیست که هر کس بتواند مقام امامت را از آنِ خود کند. گرچه در این مورد نمی‌توان تفاوتی میان آنان و اهل سنت قائل شد، چه، اهل سنت نیز معتقد بودند که تنها قریشیان شایستهٔ امامت و خلافتند. زیدیه طبعاً بنابر گرایش شیعی خود این حق را از آنِ اهل بیت می‌دانستند و کسانی را که از نسل حضرت فاطمه(ع) باشند (یعنی از نسل حسنین) صاحب «حق» امامت می‌پنداشتند. بدین سان، زیدیه برخلاف امامیه به «انتخاب» و نه «نص» معتقد بودند و از این رو، در باور ایشان امام شخصی نبود که از پیش تعیین شده باشد و تنها امت مکلف باشند که امامت او را پذیرا شوند، بلکه پذیرش امت در تعیین امام نقش اساسی داشت. البته این امر بدان معنی نبود که امت در برابر مسألهٔ امامت تکلیفی نداشته باشند، بلکه در برابر این حق، یک تکلیف نیز وجود داشت که با مسألهٔ بنیادین امر به معروف و نهی از منکر در تفکر سیاسی زیدیه مرتبط بود (نک: هادی الی الحق، *الاحکام*...، ۳۶/۱ـ۳۹، ۴۰ـ۴۱، ۴۵۹/۲ـ۴۶۲، ۴۶۵ـ۴۶۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، «کتاب فیه معرفة...»، ۲۱۷ـ۲۱۹، «کتاب اصول...»، ۷۹، «کتاب دعوة...»، ۴۰۴ـ۴۰۶، «مسألة...»، ۴۶ـ۵۱، «تثبیت...»، ۴۹۳ـ۴۹۷).

زیدیه همچنین شرایطی را برای امام در نظر می‌گرفتند که مهم‌ترین آنها فاطمی بودن و نیز مشروعیت یافتن شخص امام به دلیل اقدام به «دعوت» بود. دعوت همانا اقدام برای امر به معروف و نهی از منکر و دست بردن به شمشیر در هنگام ضرورت بود (برای این شرایط، نک: *نصرة*...، ۱۲۷ـ ۱۲۸؛ ابن مرتضی، ۹۱/۱ بب؛ قاسم بن محمد، ۱۶۰ـ۱۶۳). براساس مقولهٔ امر به معروف و نهی از منکر، تکلیف امت قیام به امر به معروف و نهی از منکر و همراهی با «دعوت» به آن است. در نظریهٔ سیاسی زیدیه امر به معروف و نهی از منکر با قیام یک تن که از نسل فاطمی است، صورت می‌گیرد و او با «خروج» خود بر حکومت جور و قیام به سیف، زمینهٔ امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه فراهم می‌کند و بر امت نیز فرض است که با او بیعت کنند و اظهار وفاداری نمایند. با این حال، در اینجا نیز گرچه بیعت امت با شخص قائم به سیف فرض و تکلیف است، ولی به هر حال، تحقق عینی رهبری وی در قیام به امر به معروف و نهی از منکر، با پذیرش امت صورت می‌پذیرد (نک: هادی الی الحق، «المنزلة...»، ۱۰۶، *الاحکام*، ۴۶۵/۲ـ۴۶۶، ۴۷۹ـ۴۸۰، «کتاب فیه معرفة»، ۲۲۲ـ۲۲۴، «کتاب دعوة»، ۴۰۴ـ۴۰۷).

آنچه گفته شد، نظریهٔ سیاسی امامت نزد زیدیه بود، ولی باید دانست که زیدیه همچون سایر فرق اسلامی نسبت به عصر نخستین اسلامی و خلفای راشدین موضع خود را بیان کرده‌اند. موضع زیدیه در باب خلافت نخستین هر چه باشد، گرچه در ساختار نظریهٔ سیاسی آنان تأثیر می‌گذارد، ولی لزوماً عین آن نیست، چه، زیدیه و سایر فرق اسلامی به خلافت نخستین، یا بخشی از آن به عنوان عصر زرین خلافت و امامت می‌نگریسته‌اند و آن را به عنوان الگوی حکومت در اسلام تلقی می‌کرده‌اند، ولی در عین حال آن را ضرورتاً تکرار پذیر نمی‌دانستند و تجربهٔ تاریخی سیاسی امت را متأثر از آن، و نه کاملاً مطابق با آن می‌پنداشتند. بر این اساس، ملاحظه می‌کنیم که زیدیه ــ و البته با اختلاف نظری که میان آنان وجود داشته است ــ دربارهٔ امامت حضرت علی(ع) و حتیٰ حسنین(ع) قائل به وجود «نص» و یا گونه‌ای «نص» شده‌اند. جارودیه معتقد به نص آشکار بر حضرت علی و حسنین(ع) از سوی پیامبر اکرم(ص) بودند، در حالی که برخی دیگر از رجال زیدی را می‌شناسیم که صرفاً معتقد به گونه‌ای از نص بودند، یعنی اعتقاد داشتند که تنها تعابیری اشاره‌وار به وصف حضرت علی(ع)، و نه تصریح به نام ایشان از سوی حضرت رسول(ص) به کار رفته است. با توجه به آنچه یاد شد، زیدیان گرچه در نظریهٔ سیاسی خود برای «نص» اعتباری قائل نبودند، ولی امامت شخص حضرت علی و حسنین(ع) را به گونه‌ای برجسته‌تر تفسیر می‌کرده‌اند. گفتنی است که مفهوم «نص» در میان جارودیه با مفهومی که امامیه از آن در نظر دارند، تفاوت اساسی دارد (نک: *مسائل الامامة*، ۴۲ـ ۴۵؛ سعد بن عبدالله، ۱۸ـ۱۹، ۷۱ـ۷۴؛ قس: شهرستانی، ۱۴۰/۱ـ۱۴۳).

مآخذ: ابن مرتضی، احمد، *البحر الزخار*، به کوشش عبدالله بن عبدالکریم جرافی، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ سعدبن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ قاسم بن محمد، *الاساس لعقائد الاکیاس*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ *نصرة مذاهب الزیدیة*، منسوب به صاحب بن عباد، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۱م؛ هادی الی الحق، *الاحکام فی الحلال و الحرام*، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، «تثبیت الامامة»، همراه *المنتخب*، صنعا، ۱۹۹۳م؛ همو، «کتاب اصول‌الدین»، «کتاب دعوة وجّه بها الیٰ احمد بن یحیی بن زید»، «کتاب فیه معرفة الله عزوجل»، «مسألة النبوة و الامامة»، «المنزلة بین المنزلتین»، ضمن *المجموعة الفاخرة*، صنعا، مکتبة الیمن الکبریٰ؛ نیز:

Madelung, W., *Der Imam al - Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965.

حسن انصاری

III. امامت نزد اسماعیلیه

امامت از دیدگاه اسماعیلیه منصبی الٰهی است و امام از جانب خداوند، هدایت و برگزیده می‌شود، و مسلمانان به وساطت او می‌توانند به وظایف دینی خود عمل کنند و درکی کامل و جامع از ابعاد ظاهری و باطنی *قرآن* ــ که تحقق آرمانهای الٰهی در زمین مبتنی بر آن است ــ حاصل نمایند. اسماعیلیه ولایت امام را یکی از ارکان دین می‌دانند و معتقدند که امامت برترین ارکان دین است و حتیٰ آن را عین ایمان می‌انگارند و بر آنند که امامت تا ابد ادامه دارد و جهان هستی بدون وجود امام لحظه‌ای دوام ندارد و اگر فرضاً امام از دست رود، بی‌درنگ همهٔ عالم نابود می‌شود (قاضی نعمان، *دعائم*...، ۲؛ تامر، ۶۵ـ۶۶؛ نیز نک: نانجی، .260ff؛ مادلونگ، .43ff). از این رو، یکی از اصول اعتقادی اسماعیلیه این است که بعد از وفات پیامبراکرم(ص)، امام

علی(ع) به امر الٰهی و با نص پیامبر(ص) در زمان حیاتش به عنوان امام برگزیده شد و امامت باید به صورت موروثی در نسل علی و فاطمه(ع) ادامه یابد و جانشینی امام لاحق مبتنی بر نص امام سابق است (نک: قاضی نعمان، همان، ۱۴ ب، شرح...، ۸۹/۱ب).

برای بررسی زوایای اندیشهٔ اسماعیلیان، نخست باید به دین‌شناسی خاص آنان پرداخت؛ آنگاه است که جایگاه امامت در این تفکر رخ می‌نماید. ناگفته نماند که این دین‌شناسی، برآمده از عناصر دینی و فلسفی متنوع و مختلفی است که شناخت کامل آن خالی از دشواری نیست. آنچه به این پیچیدگی شدت می‌بخشد، این است که مقوله‌هایی همچون پیامبرشناسی، ولایت و امام شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی (مبدأ و معاد)، در این دستگاه دینی ـ فلسفی آنچنان درهم تنیده شده که از یک سو بازشناسی حوزه‌های یاد شده را از یکدیگر ناممکن ساخته، و از سوی دیگر شناخت هر حوزه را به درک دیگر حوزه‌ها منوط و وابسته کرده است.

رابطهٔ امامت با مسألهٔ مبدأ و معاد: براساس اندیشهٔ اسماعیلی، در ازل جریان پیدایش از مبدع (غیب الغیوب) که هیچ وصف و نشانی ندارد، آغاز می‌شود؛ آنچه از غیب الغیوب تشخص پیدا کرده، و از ورای پردهٔ غیب به صورت شخص ظاهر شده، عقل اول (عقل کل) است. بعد از عقل اول، نفس کل منبعث می‌شود. پس از اینها عقل سوم (= آدم روحانی) منبعث می‌شود که به سبب تخلفش ۷ مرتبه نزول می‌کند و تا مرتبهٔ عقل دهم فرومی‌آید. این تخلف موجب فاجعه‌ای در آسمان می‌شود و در آن ساحت نورانی، عالمی از «کثافت» وارد می‌سازد. این ۷ مرتبه، مراتب تخلف انسان است. از سوی دیگر، جریان مبدأ با جریان معاد توأم است و گویی این دو، مؤلفه‌های یک فرایند هستند. معاد یک نوع بازگشت و توبه است، یعنی بعد از تخلفی که صورت گرفته، و آدم آسمانی به مرتبهٔ عقل دهم تنزل پیدا کرده است، دوباره می‌خواهد به مرتبهٔ عقل سوم یا به اصل خود باز گردد. هر یک از عقولی که در عالم ابداع هستند، خودشان عالمی از صور نورانی را شامل می‌شوند. عقل سوم به آن صورتهای نورانی که در مرتبهٔ او بودند، ندای توحید در داد، اما آنان استنکاف ورزیدند و همین امر باطنشان را دچار ظلمت کرد. آدم آسمانی دریافت که اینها هرگز از این ظلمت رهایی نخواهند یافت؛ از این رو، همت خود را مصروف این امر ساخت که به عنوان مدبر عالم طبیعت، سایر صور را نجات بخشد. آدم کلی به عنوان نمایندهٔ عقل دهم بر روی زمین، و آغاز بشریت است. آدم کلی معصوم، و دورهٔ او دورهٔ کشف بود (اکنون دورهٔ ستر، یعنی دوره‌ای است که باطن در پشت پردهٔ ظاهر پنهان است). در دورهٔ کشف بواطن مشهود، و بشریت در سعادت بود؛ زیرا حقایق را مستقیماً دریافت می‌کرد. زمانی که آدم کلی جانشین خود را معین کرد، خود به عالم ابداع رفت و جایگزین عقل دهم شد و عقل دهم صعود پیدا کرد و به مرحلهٔ عقل سوم رفت. در این جریان بازگشت (= معاد)، عقل سوم باز می‌گردد و به جای اصلیش، یعنی مرتبهٔ عقل دوم می‌رود. دورهٔ ستر با حضرت آدم شروع شده است (نک: حسین‌بن‌علی، ۱۰۱-۱۱۰؛ «مسائل...»، ۶؛ کربن، 127-118؛ تامر، ۶۹- ۷۴).

مراتب دعوت در اندیشهٔ اسماعیلیه با همین ۱۰ مرتبهٔ عقل قابل تطبیق است: اول «ناطق» (= پیامبر) است که واضع شریعت است؛ دوم «وصی» است که «اساس» امامت و نخستین امام هر دوره و امانت‌دار سر تأویل است؛ سوم امام است که جانشین اساس است و اعتدال ظاهر و باطن را حفظ می‌کند. تاریخ مقدس بشریت ۷ دوره دارد که در ۶ دورهٔ نخستین، ۶ پیامبر اولوالعزم و ۶ وصی و ۷ امام وجود دارد. دورهٔ ستر کنونی یا دورهٔ هفتم زمانی به پایان می‌رسد که محمد بن اسماعیل (هفتمین امام هفتمین دوره) ظهور می‌کند، در آنجا مقام ناطق و وصی یکی است؛ البته محمد بن اسماعیل شریعت جدیدی نمی‌آورد، بلکه دورهٔ او دورهٔ کشف است و باطن شریعت آشکار می‌شود و ظاهر از میان می‌رود (کربن، 132-131؛ تامر، ۱۴۵-۱۵۵؛ نیز نک: غالب، مقدمه بر *اثبات...*، ۱۸).

در اعتقاد اسماعیلیان، امامت در معاد نیز نقشی محوری دارد. امام دارای دو جنبهٔ ناسوت و لاهوت است. منظور از ناسوت امام جسم لطیف اوست که حاصل کیمیایی کیهانی است که بر اجسام اثیری سالکان تأثیر می‌کند. اما جنبهٔ لاهوتی امام را باید با توجه به مفهوم ولادت روحانی دریافت: آنگاه که مستجیب به دست یکی از حدود، دعوت اسماعیلی را اجابت می‌کند، نقطه‌ای از نور به نفس او می‌پیوندد. تبدیل این نقطهٔ نورانی به «صورت نورانی» به اندیشه و عمل مستجیب بستگی دارد. اگر او بر این امر موفق شود، در زمان انتقال به عالم دیگر، صورت نورانی او با مغناطیسی از ستون نورانی به سوی صورت نورانی حدی که پیش از اوست، جذب می‌شود، آنگاه آنان همه با هم به سوی حدی که بالاتر از آنهاست، صعود می‌کنند و این وضعیت استمرار دارد. سپس همهٔ آنان، در مرتبه‌ای قرار می‌گیرند که بتوانند با همهٔ حدود، «هیکلی نورانی» ایجاد کنند که با اینکه صورتی انسانی دارد، اما هیکل لطیف صرف است. این هیکل نورانی، امامت، و به این اعتبار، لاهوتِ امامت است. بدین‌سان، آنگاه که نص به نام امام جوان صادر شد، او به حامل این هیکل نورانی تبدیل می‌شود. امامت و لاهوت او در واقع همان جسم لطیفی است که از همهٔ صور نورانی مؤمنان فراهم شده است. وضع آدم اول نیز چنین بود و هر یک از امامان که در هر مرحله‌ای از دور، به دنبال یکدیگر می‌آیند، هیکل نورانی خاص خود را دارد که به این صورت به وجود آمده است. همهٔ امامان با هم، «هیکل نورانی اعظم» را به وجود می‌آورند که به نوعی قبهٔ هیکل نورانی به شمار می‌آید. وقتی امام از این عالم رحلت کند، هیکل نورانی او همراه با او به «حظیرهٔ» عقل دهم (آدم روحانی) صعود می‌کند و همهٔ این هیکلهای نورانی، در آن حظیره، ظهور قائم را به عنوان پایان دهندهٔ دور حاضر، انتظار می‌کشند تا همراه او، در زمان ظهور او، به عنوان جانشین عقل دهم صعود نمایند. در هر قیامت قیامات که دورستر یا کشفی را به پایان می‌رساند، قائم با خود هیکل نورانی حدود را به عالم ابداع می‌برد و

آنجا، جانشین عقل دهم و آدم روحانی، به عنوان مدبر عالم طبیعت می‌شود. در این حالت خود عقل دهم، به عالم ابداع صعود کرده، در این صعود، دیگران را نیز با خود همراه می‌کند. بدین‌سان، هر قیامت قیامات و پایان یافتن هر دوری، به فرشتهٔ انسانیت اجازه می‌دهد تا با همراهان خویش به مرتبهٔ خود و مرتبهٔ آغازین آنان نزدیک شود. به همین صورت، توالی دورها و هزاره‌ها موجب استغفار زمان یا «ابد متخلف» می‌شود و زمینهٔ پایان «فاجعه در آسمان» به این صورت فراهم می‌آید و بدین قرار، مبدأ و معاد دو وجه از حرکتی واحدند و امامت محور هر دو حرکت است («مسائل»، ۹-۱۰؛ حسین بن علی، ۱۱۶ ب؛ کربن، ۱۳۱-۱۳۴، نیز 132-136).

رابطهٔ امامت با *قرآن*: در بررسی اندیشهٔ اسماعیلی فلسفه‌ای مبتنی بر این معنی رخ می‌نماید که وحی یا کلام الٰهی «ظاهر» و «باطن» دارد و باطن آن دارای رمز و رازی است که تنها اهل راز می‌توانند از آن آگاهی یابند. اساس این تفکر حقیقت تاریخی نیست، بلکه حقیقت و واقعیت فرا تاریخی است؛ به عبارت دیگر، عالم یا عوالم دیگری وجود دارد که همیشه پایدار و ماندگار است و محدود به حدود در زمان و مکان و آغاز و انجام نیست. پیامبران ظاهر شریعت را برای مردم آورده‌اند، اما نمی‌توان به این ظاهر بسنده کرد، زیرا شریعت ظاهر حقیقت، و حقیقت باطن شریعت است و رابطهٔ شریعت با حقیقت رابطهٔ مثال با ممثول است (ناصر خسرو، ۶۶ ب؛ کرمانی، ۸۲ - ۸۵؛ کربن، 28-27؛ دفتری، 137). بدین سان، ظواهر امور دین مثل آنچه در ظاهر آیات *قرآن* کریم آمده، معانیی است که همهٔ مردم آن را می‌دانند. از سوی دیگر نمی‌توان با مراجعه به یک مفتی یا مرجع فقهی، به حقیقت معنوی *قرآن* رسید، چه، آنان علمشان فقط به اندیشه کردن در ظواهر و قشر دین منحصر و محدود می‌شود و نمی‌توانند از ورای این ظاهر خبری بدهند. در اینجاست که نقش محوری مفهوم تأویل پدیدار می‌شود. تأویل، ظاهر نص را به اول و اصل خود باز می‌گرداند و صاحب تأویل کسی است که نص را از ظاهرش برمی‌گرداند و به حقیقت می‌رساند (کربن، 24,27).

مهم‌ترین بحثی که به تأکید در احادیث امامان آمده، ضرورت وجود یک قیّم *قرآن* پس از واضع شریعت است؛ خود نص *قرآن* به تنهایی کفایت نمی‌کند، زیرا این کتاب دارای معانی مکتوم، اعماق باطن و تضادهای ظاهری است. *قرآن* کتابی نیست که بتوان علم آن را با فلسفهٔ معمولی دریافت و باید نص را به سطحی که معنای حقیقی آن است، تأویل کرد و این امر از عهدهٔ کلام خارج است و باید شخص امام وجود داشته باشد که وارث معنوی و الهام یافته است و بر ظاهر و باطن آگاه بوده، حجت خدا و قیم *قرآن* است (همو، 71). بر این پایه، امام صاحب تأویل است و با علمی الهامی از باطن شریعت و حقایق *قرآن* آگاه است. اسماعیلیه حضرت علی(ع) را صاحب تأویل می‌دانند. به عبارت دیگر دانستن اسرار تأویلی و باطنی *قرآن* مخصوص آن حضرت و امامان پس از اوست (غالب، مقدمه بر *راحة*...، ۳۸). امام به عنوان ولی ملهم از سوی خداست و تعلیم به حقایق و امور باطنی به دست اوست. تعلیم در اینجا اصطلاح خاصی است که با اصطلاح رایج آن تفاوت دارد و به این معناست که شخص مستجیب با کسی که از ناحیهٔ خداوند ملهم است، ارتباط برقرار کند و بکوشد که از راز و معانی *قرآن* از طریق امام مطلع شود (کربن، 21).

بدین سان، هر چند دایرهٔ نبوت بسته شده است، اما دایرهٔ ولایت و امامت، به دنبال دایرهٔ نبوت این جریان معنوی را ادامه می‌دهد. امامان اهل ولایتند، یعنی اهل دوستی با خدا و اهل رازند و ولایت باطن نبوت است. از این دایره به دایرهٔ حقیقت نیز تعبیر می‌شود (همو، 43). امامان ظهور و مظاهر الٰهیند و این دو اصطلاح، پیوسته به مقایسهٔ با آینه باز می‌گردد، تصویری که در آینه ظاهر می‌شود، در جوهر آن تجسد نمی‌یابد. اگر امامان به عنوان مظاهر الٰهی فهمیده شوند، اسماءالله خواهند بود. وجود ازلی آنان، به عنوان عالم ابداع وجودات نورانی، در کلام امام صادق(ع) منعکس است (همو، ۷۴). صفاتی که به امامان داده شده است، اگر به عنوان صور نورانی و وجوداتی مقدم بر عالم کون و فساد ملاحظه نشود، قابل فهم نخواهد بود. این صفات را آنان در زمان ظهور زمینی خود به تأکید بیان کرده‌اند (همو، ۷۵). این صورت انسانی در جلال ازلی آن، آدم حقیقی، انسان کبیر، روح اعلیٰ، عقل اول، قلم اعلیٰ، خلیفهٔ اعلیٰ و قطب الاقطاب نامیده شده است. او امانتدار نبوت باقیه و نبوت اصلیهٔ حقیقیه است، نبوتی که پیش از خلق زمان در عالم ابداع ظاهر شد. حقیقت نبوت باقیه دارای وحدتی مضاعف و ساحتی دوگانه است: خارجی یا ظاهری و درونی یا باطنی. «ولایت» همان باطن این نبوت باقیه، تحقق همهٔ کمالات آن در ساحت باطن پیش از خلق زمان و تداوم در ابدالآباد است. همان طور که ساحت ظاهری، ظهور زمینی پایانی خود را در شخص حضرت محمد(ص) داشت، باید ساحت باطنی آن نیز مظهری داشته باشد. تجلی باطنی نبوت در شخصی ظاهر شد که از همهٔ انسانها نسبت به پیامبر(ص) نزدیک‌تر بود: علی(ع) امام اول. از همین رو، علی(ع) فرمود: من ولی بودم در حالی که آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت. از سوی دیگر، این اندیشه ناظر به یک انتظار است، انتظار ظهور کامل همهٔ معانی پنهان و معنوی *قرآن* که به دست امام در آخرالزمان صورت می‌پذیرد (همو، ۶۴-۶۷، نیز 43).

تأکید بر باطن به معنای نسخ شریعت و ظاهر آن نیست، بلکه به این معناست که شریعت جدای از حقیقت و باطن آن، ظلمت و عبودیتی بیش نیست، در این صورت شریعت به جای آنکه در برابر افق ظهور معناهای جدید و غیر قابل پیش‌بینی باز باشد، صرفاً مجموعه‌ای از احکام و مناسک خواهد بود (همو، 62).

مآخذ: تامر، عارف، *الامامة فی الاسلام*، بیروت، دارالکاتب العربی؛ حسین بن علی، «رسالة المبدأ و المعاد»، *سه رسالهٔ اسماعیلی*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر *اثبات الامامة* احمد بن ابراهیم نیشابوری، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، مقدمه بر *راحة العقل* احمد کرمانی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ همو، *شرح الاخبار*، به کوشش محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲ق؛ کربن،

هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کرمانی، احمد، *المصابیح فی اثبات الامامة*، به کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۶۹م؛ «مسائل مجموعة»، *اربعة کتب اسماعیلیة*، به کوشش اشتروتمان، بغداد، مکتبة المثنیٰ؛ ناصرخسرو، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Daftary, F., *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Madelung, W., «Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre», *Der Islam*, 1961, vol. XXXVII; Nanji, A., « An Ismāʿīlī Theory of Walāyah in the *Daʿāʾim al - Islām* of Qāḍī Nuʿmān», *Essay on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little, Leiden, 1976.

عظیم نانجی

IV. امامت نزد غُلات

تاریخ اندیشه و فعالیتهای دینی و سیاسی غلات شیعه چنانکه باید هنوز مورد مطالعهٔ همه جانبه قرار نگرفته است و از این‌رو، به درستی نمی‌توان تاریخ دقیق ظهور اندیشه‌های آنان را به دست داد. دربارهٔ موضوع امامت، پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشت که اندیشهٔ غلات شیعه در ارتباط مستقیم با موضوع امامت قرار دارد و از این رو، بررسی تاریخ شکل‌گیری و اندیشه‌های دینی و سیاسی غلات، در حقیقت بررسی موضوع امامت در میان ایشان است. با اینهمه، نباید از یاد برد که غلات شیعه گرچه در بستر اختلافات دینی ـ سیاسی در قرن اول هجری به صحنه آمدند، ولی در طول زمان و در طی تحول در اندیشه‌های خود و تحت تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی و محیطی، دگرگونیهای فکری فراوانی را شاهد بودند که عمده‌ترین آن تحول اندیشهٔ امامت محوری در میان آنان به منظومه‌ای فکری و کلامی از نوع ویژهٔ خود بود. در این منظومهٔ دینی دربارهٔ اساسی‌ترین محور اندیشهٔ اسلامی، یعنی توحید، سخن بسیار رفته بود و با توجه به هندسهٔ معرفت دینی آنان و جایگاه توحید و ارتباط آن با اندیشهٔ امامت، طبعاً دربارهٔ مسائل دیگر الٰهیات از جمله وحی و نبوت و ارتباط انسان با خدا، و نیز اندیشهٔ معاد و روز واپسین مواضعی اتخاذ شده بود.

آنچه در میان گروهها و محافل مختلف غلات شیعه در سده‌های نخستین جلب‌نظر می‌کند، صورت‌پردازی تاریخی‌متناسب با اعتقادات در میان آنان است. در این تاریخ‌نگری اعتقادی طبعاً اسطوره‌ای، موضوع امامت، محوری‌ترین جایگاه را در «تاریخ مقدس» از آن خود کرده است؛ ادوار پیش از «تاریخ» و پس از «تاریخ» در این تاریخ‌نگری مقدس نقش اساسی را داراست؛ به طوری که از یک سو تصویری که غلات از عالمِ پیش از این جهان عرضه می‌کرده‌اند و نقشی که برای امامان در آن می‌یافته‌اند، با اندیشهٔ آنان دربارهٔ خدا و نحوهٔ ظهور اسماء و صفات باری تعالیٰ و تجلی نور الٰهی در مخلوقات متناسب است؛ از سوی دیگر تصویرپردازی غلات از مراحلِ بعد از «تاریخ» که در موضوع رجعت خود را نشان می‌دهد، چنانکه می‌دانیم یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های غلات را می‌سازد. منظر آخرت‌شناسی غلات، هدف و غایت تاریخ و جهان و انسان را نشان می‌دهد و در واقع فلسفهٔ تاریخ را تبیین می‌کند. تاریخ در کنار روشنیهای خود که همانا زنجیرهٔ هدایت انبیا و اوصیای ایشان است (= نور)، شاهد ظلمتها و تاریکیهایی است که به سبب دوری از محور هدایت انبیا و اوصیای آنان، ایجاد شده است و در نهایت، در پس تاریخ، نور بر ظلمت چیره می‌شود و جهان را نورانیت فرامی‌گیرد. در این تفکر ثنوی اندیش، مفاهیم مهدویت، غیبت و رجعت حتیٰ گاه مستند به سنتهای اسلامی بالیده و فربه شده است. مهدویت در اندیشهٔ غلات شیعه، وظیفهٔ نهایی زنجیرهٔ انبیا و اوصیا (و امامان) را برعهده دارد و از این رو، محوریت اندیشهٔ امامت را می‌توان در این بخش از تصویر پردازیِ اسطوره‌ای و ایدئولوژیک غلات از تاریخ باز یافت. غلات همچنین در منظومهٔ دینی خود و در تحلیل باطنی خود از شریعت، دیگر بار نقش اساسی را برای امامت قائل می‌شده‌اند و اندیشهٔ اباحی آنان درست در ارتباط مستقیم با منظری بود که نسبت به موضوع امامت داشتند. اساساً برای غلات جوهرهٔ ایمان چیزی جز «معرفت» نبود و مراد از معرفت نیز شناخت امام بود؛ چه، آنان معتقد بودند کـه شناخت صحیح نسبت بـه خداوند، در گرو معرفت حقیقت امامت است. طبعاً در این منظومهٔ فکری جایگاه ایمان و کفر نیز نسبت به امام در نظر گرفته می‌شد (نک: هالم، 86-83, 43-89, 199-206؛ جم؛ دفتری، 101-98، 89، 68).

خاستگاه غلات شیعه و جایگاه فعالیتهای دینی و سیاسی آنان در سده‌های ۱ـ۳ق کوفه بود (نک: قاضی، ۱۱۸ بب). از نخستین نشانه‌های ظهور غلات در صحنهٔ سیاسی و اجتماعی و دینی کوفه، این مطلب را می‌توان استنباط کرد که غلات از همان آغاز گروههایی سیاسی بودند که در فضای آشفتهٔ سیاسی نیمهٔ دوم قرن اول هجری و تحت تأثیر انگاره‌ای دینی، البته با موضعگیری خاص درصدد دستیابی به قدرت بودند. البته غلات با ماهیت دینی بخشیدن به حکومت و سلطه درصدد بودند که مشروعیت حکومتهای موجود را از میان ببرند و برای فعالیت و مبارزهٔ سیاسی خود مشروعیت کسب کنند. سیاسی بودن جنبش مختار (در گرایش غالیانهٔ کیسانیه) و نیز جنبش دعوت عباسی که خاستگاهی شیعی و غالیانه داشت و پیوند سیاست با اندیشهٔ دینی در آن دو جنبش غالیانه پوشیده نیست. از این رو، باید گفت که اندیشهٔ امامت در میان غلات انقلابی قرنهای ۱ و ۲ق، بستری کاملاً سیاسی داشت (همانجاها؛ تاکر، 66 بب).

روشن است که بررسی اندیشهٔ امامت در میان تمامی گروههای غلات شیعه در یک مقاله امکان‌پذیر نیست، ولی توجه به یک نکته تصویر روشن‌تری از غلات به دست خواهد داد و آن اینکه اگرچه غلات اصولاً از تنوع بسیاری برخوردار بوده‌اند و می‌توان در میان محافل شیعی کوفه و سپس شهرهای دیگر اسلامی از جمله بغداد، از طیفهای گوناگونی از غلات شیعه سخن گفت، ولی این گروهها عمدتاً از ماهیت فکری و دینی مشابهی برخوردار بوده‌اند، چندان‌که می‌توان خطی مشخص از غلات کیسانی (و حتیٰ شاید پیش از آن: سبائیه) و سپس غلات شیعی عباسی و گروههای وابسته به آنان از یک سو و غلات علوی از دیگر سو تا غلات نیمهٔ قرن ۲ق که به محافل امامیه نزدیک بوده‌اند و گروه عمدهٔ آنان یعنی خطابیه، پس از انشعاب از امامیه، زمینه را برای اسماعیلیه و قرامطه فراهم کردند و نیز تا غلات نیمهٔ اول قرن

۳ق که به ویژه پس از برخی تحولات و دگرگونیهای دینی و فکری که تحت تأثیر شرایط تاریخی ایجاد شد، خود را در فرقهٔ غالیانهٔ نصیریه که هم اینک نیز پیروان بسیاری دارد، باز یافتند. ترسیم کرد و به درستی تحول تاریخی عقاید و باورهای غالیانهٔ آنان را نشان داد. حتیٰ می‌توان تأثیر عقاید غلات را در صوفیانی نزدیک به محافل امامی چون حلاج و یا در قرنهای بعدی در فرقه‌های حروفیه و جز آن ملاحظه کرد (نک: ماسینیون، I/246-248, 343، جم؛ هالم، جم).

بدین سان، اگر از مفاهیم اساسی اندیشهٔ امامت نزد غلات سخنی گفته شود، دست کم از لحاظ کلیات می‌توان آن را امری عمومی تلقی کرد. با توجه به آنچه گذشت، می‌بایست نمونه‌هایی کهن از عقاید و مفاهیم غلات را نشان داد: یکی از این مفاهیم در میان غلات، اندیشهٔ نفی مرگ امام و ادعای غیبت (و طبعاً وقف) دربارهٔ او بود. علت این امر البته جای بررسی دارد، ولی به هر حال می‌توان نمونه‌های کهنی در میان غلات سدهٔ ۱ق به دست داد (پس از شهادت حضرت امام علی(ع)، نک: جاحظ، ۸۱/۳؛ پس از مرگ محمد بن حنفیه در ۸۱ق، نک: قاضی، ۱۶۸ به؛ نیز نک: *مسائل الامامة*، ۲۶-۲۷). همراه اندیشهٔ غیبت امام، طبعاً مسألهٔ نقش او در «آخرالزمان» و پیروزمندی وی بر ظلمها و بیدادها مطرح می‌شد: رجعت و مهدویت. اندیشهٔ دیگر مسألهٔ خداانگاری امامان است که از ویژگیهای غلات بوده است و می‌توان نمونه‌های بسیار کهنی از آن عرضه کرد (نک: سعد بن عبدالله، ۲۱، ۳۲، ۵۱-۵۵؛ نوبختی، ۴۵، ۵۷-۵۹؛ کشی، ۴۸۰، ۵۱۸-۵۲۱، ۵۵۵؛ نیز نک: قاضی نعمان، ۶۱/۱).

حلول روح یا نور خداوند در جسم امام و تناسخ نیز از مفاهیم اساسی نزد غلات به شمار می‌رفت. در این تصویر امام مظهر روح خداوند و محل استقرار اخگری از نور الٰهی بود. نور خداوند از طریق زنجیره‌ای فرا تاریخی از انبیا و اوصیای ایشان به امامان رسیده بود (مثلاً نک: *مسائل الامامة*، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۰-۴۱). گاهی نیز از خدای زمین در برابر خدای آسمان سخن گفته می‌شد و طبعاً مراد از خدای زمین، امام بود (برای عقیدهٔ بیان بن سمعان نهدی، نک: کشی، ۳۰۴؛ برای ابوالخطاب اسدی، نک: هد، ۴۳۲/۵-۴۳۶).

در تفسیری که غلات از چگونگی مرجعیت دینی امام و نحوهٔ ارتباط او با خداوند داشتند، سخن از الهام و وحی الٰهی بر وی و علم لدنی امام می‌گفتند (مثلاً نک: *مسائل الامامة*، ۳۶؛ نیز برای عقیدهٔ مفوضه ــ گروهی از غلات ــ در این باب، نک: صفار، ۱۲۲-۱۳۰؛ کشی، ۵۴۰؛ اشعری، ۸۸/۱).

دربارهٔ شریعت، غلات در تفسیر باطنی از قرآن، اصل دینداری را بر معرفت امام استوار می‌کردند و آن را گوهر ایمان می‌دانستند. در این تفسیر غلات به تعطیل شریعت و اباحه گری می‌گراییدند (مثلاً نک: *مسائل الامامة*، ۳۲، ۴۱).

مآخذ: اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۶۸م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ قاضی، وداد، *الکیسانیة فی التاریخ و الادب*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف بن علی‌اصغر فیضی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، نجف، ۱۳۵۵ق؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, München, 1982; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; Tucker, W., «Abū Manṣūr al - 'Ijlī and the Manṣūriyya», *Der Islam*, 1977. vol. LIV, no. 1.

حسن انصاری

۷. امامت نزد اهل سنت

پیش از بررسی تاریخ تحول اندیشهٔ سیاسی اهل سنت ــ که در این مقاله مقصود از آنان همهٔ گروههای غیر شیعه و محکّمه است ــ باید به این نکته توجه داشت که امامت در نظر اهل سنت بر شالودهٔ تجربهٔ تاریخی امت اسلامی پس از حضرت رسول(ص) استوار است و از این‌رو، توجه به سیر تحولات نهاد خلافت در اسلام می‌تواند به ارزیابی دقیق‌تری از موضوع امامت در میان اهل سنت رهنمون گردد. معتزله، مرجئه و حتیٰ عالمان اشعری و گاه حنبلی مذهب نسبت به این تجربه موضع خود را بیان کرده‌اند و هر یک فراخور منظومهٔ دینی و فکری خود نسبت به این تجربه ابراز نظر نموده‌اند. مهم‌ترین نکته در این باره منظر این گروهها نسبت به عصر نخستین خلافت، یعنی عصر خلفای راشدین و گذار از آن به دورهٔ اموی است؛ به ویژه اینکه برای گروههای غیر معتزلی اهل سنت که نسبت به «سنتِ» جماعت حساسیت دارند، این عصر به عنوان الگوی همیشگی «جماعت»، و به عبارت دیگر سلف صالح «امت» تلقی می‌شود. به هر حال، از آنجا که خلافت، صورت تاریخی اندیشهٔ امامت در اسلام است، باید مفهوم امامت را در راستای ظهور تاریخی آن در خلافت جست‌وجو کرد؛ اما از سویی دیگر باید دانست که امامت در اسلام سنّی مفهومی عام‌تر از خلافت است و در مقام نظر می‌تواند خارج از چارچوب مفهومی ـ تاریخی خلافت تحقق پیدا کند؛ گرچه خلافت همیشه از سوی اهل سنت به عنوان نهاد مشروع امامت معرفی شده است.

منظر عمومی اهل سنت: اگر بی‌توجه به سیر تحولات اندیشهٔ سیاسی اهل سنت و اختلافات آنان که در بستر تاریخی شکل گرفته است، منظر عمومی گروههای غیر شیعی ـ غیر محکمیِ اسلامی در موضوع امامت بررسی شود، این اصول بنیادین جلب‌نظر می‌کند: فراتر از تعریف لغوی امام (پیشوا) (نک: ابن منظور، جوهری، نیز *تاج العروس*، ذیل ام)، از سوی اهل سنت تعریفی تقریباً یکسان از امامت عرضه شده است: امامت مقامی است تعیین شده برای خلافت نبوت در نگاهبانی از دین و سیاست دنیا. این تعریف که از سوی ماوردی عرضه شده (ص ۵)، تقریباً از سوی دیگر علمای اهل سنت نیز با همان عبارت، یا با الفاظی نزدیک به همین مفاهیم ارائه شده است (نک: جوینی، غیاث...، ۱۵؛ نیز نک: نسفی، ۲۳۳؛ ایجی، ۳۹۵؛ ابن خلدون، ۱۵۱). در

تعریف ابن خلدون به دو مفهوم مهم «نظر شرعی» و «مصالح» اشاره شده است (همانجا). به گفتۀ وی امام کسی است که امت را براساس نظر شرع و در راستای مصالح دینی و دنیوی آنان رهبری می‌کند. به هر حال، امامت در منظومۀ دینی اهل سنت، در حد رهبری شرعی امت اسلامی تنزل می‌یابد و با نظر امامیه که آن را پایه و اساس دین می‌شمارند، تفاوت دارد (برای لفظ امام در *قرآن*، نک: بقره/۲/۱۲۴؛ توبه/۹/۱۲؛ انبیاء/۲۱/۷۳؛ فرقان/۲۵/۷۴؛ قصص/۲۸/۵، ۴۱؛ نیز نک: طبری، تفسیر، ۱/۴۱۵-۴۱۶، ۱۰/۶۲-۶۳، ۱۷/۳۶، ۱۹/۳۴، ۲۰/۱۹، ۵۰؛ در حدیث و سنت، نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳/۱۴۱؛ احمد بن حنبل، مسند، ۲/۵۴). با توجه به نسبت میان خلافت و امامت ــ که به آن اشاره شد ــ باید گفت که اهل سنت مفاهیم امامت، خلافت و امرة المؤمنین را مترادف می‌دانند (نک: نووی، روضة...، ۱۰/۴۹؛ ابن خلدون، همانجا؛ رضا، ۱۰۱؛ برای سابقۀ به کارگیری اصطلاح امیرالمؤمنین و خلیفه، نک: ابن سعد، ۳/۲۸۱؛ هیثمی، ۹/۶۱؛ ابن جوزی، ۷۸-۷۹).

فراتر از برخی مخالفتها با وجوب امامت، اهل سنت همچون شیعه به وجوب امامت معتقدند (نک: ماوردی، همانجا؛ ابویعلیٰ، *الاحکام*...، ۱۹؛ ابن حزم، *الفصل*، ۴/۸۷، *مراتب*...، ۱۲۴؛ ابن تیمیه، *السیاسة*...، ۱۶۱؛ نیز نک: قرطبی، ۱/۲۶۴؛ ابن ازرق، ۱/۷۱). در وجوب امامت، اهل سنت عموماً به احادیثی از پیامبر(ص) و اجماع استناد می‌کنند (نک: مسلم، ۳/۱۴۷۸، جم؛ نیز نک: ابن تیمیه، *الحسبة*، ۱۱؛ شهرستانی، *نهایة*...، ۴۸۰). آنان معتقدند که قیام دین جز به امامت ممکن نیست، چه، بیشتر امور دین ــ همچون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، اقامۀ حج و جماعت و حدود ــ به وجود امام وابسته است (ابن تیمیه، *السیاسة*، ۱۶۱-۱۶۲). اهل سنت عموماً نظام دنیا را برای نظام دین ضروری می‌دانند و وجوب امامت را از ضروریات شرع می‌شمارند (نک: غزالی، *الاقتصاد*...، ۱۴۷-۱۴۹).

برای شناخت جایگاه امام در میان اهل سنت، باید پیش از هرچیز به مقاصد و اهداف امامت توجه کرد. هدف و مقصد اصلی امامت در نظر اهل سنت، امر به معروف و نهی از منکر است (نک: ابن تیمیه، *الحسبة*، ۱۴). تکالیف و وظایف امام در همین چارچوب معنا می‌یابد: حفظ و حراست از دین و اجرای آن و تدبیر دنیای مسلمانان (نک: همو، مجموع...، ۲۸/۲۶۲). در راستای اقامۀ دین، جدا از امر به معروف و نهی از منکر (نک: همان، ۱۵/۱۶۵)، فریضۀ جهاد نیز مطرح می‌شود که از اصلی‌ترین ارکان منظومۀ فقهی ـ کلامی اهل سنت است و در چارچوب امامت سامان می‌یابد (نک: سبکی، ۱۶-۱۷؛ نیز نک: جوینی، همان، ۱۵۶). در همین جهت، حمایت از امنیت جامعه و تمامیت ارض دارالاسلام و جلوگیری از بروز فتنه‌های داخلی نیز مطرح می‌شود (نک: ماوردی، ۱۶؛ ابویعلیٰ، همان، ۲۷؛ جوینی، همانجا). در جهت اجرای دین نیز، وظیفۀ اقامۀ حدود و ادارۀ امور مالی ـ دینی مسلمانان از سوی اهل سنت مطرح شده است (نک: ابن تیمیه، *الحسبة*، ۵۵، ۷۳). تدبیر دنیای مسلمانان که در نظر اهل سنت در چارچوب مصالح دینی آنان ضرورت یافته (نک: همو، مجموع، ۲۸/۲۶۲)، در کنار حراست و نگاهبانی از دین به عنوان وظیفه و مسئولیت امام مطرح شده است.

همچنین باید گفت که اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان و از جمله اکثریت اهل سنت، وحدت امام را شرط می‌دانند و معتقدند که امامت برای دو تن در عرض یکدیگر حتیٰ اگر هر یک در یک سوی دنیا باشد، منعقد نخواهد شد (نک: ابن حزم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۱)/۲۴۳؛ نیز نک: ماوردی، ۹؛ نووی، شرح...، ۱۲/۲۳۳-۲۳۴؛ ابن حجر هیتمی، *تحفة*...، ۹/۷۸).

تجربۀ تاریخی امامت و نظریه‌پردازیها: برای دریافت درست‌تری از مفهوم امامت و نقش آن در اسلام سنی، بهتر است تحلیلی از تجربۀ تاریخی سلف امت، یعنی صحابۀ حضرت رسول(ص) صورت گیرد. به گفتۀ مادلونگ، اهل سنت معاصر مدعی هستند که برخلاف سنت انبیای پیشین، لازم نبود که یکی از خویشاوندان حضرت رسول(ص) به جانشینی او که خاتم پیامبران بود، از طرف خداوند تعیین شود و برای روشن ساختن این موضوع حتیٰ خدا مقدر کرد که همۀ پسران آن حضرت در کودکی از دنیا بروند. به همین دلیل نیز حضرت رسول(ص) کسی را به جانشینی خود تعیین نکرد، چون می‌خواست امر خلافت را براساس اصل قرآنی شورا به امت واگذارد. مادلونگ با رد چنین تحلیلی و با تبیین سنت جانشینی در *قرآن*، می‌نویسد: دلیلی وجود ندارد که پیامبر(ص) نتواند کسی را از خاندان خود برای رهبری دینی و دنیوی امت اسلامی پس از خود تعیین کند. وی می‌افزاید که در *قرآن*، فرزندان و خویشاوندان نسبی پیامبران وارثان ملک، حکم، حکمت، کتاب و امامت آنان هستند. با وجود مستثنا شدن امر نبوت، چرا نباید جانشینی پیامبر(ص) را مانند پیامبران گذشته، یکی از خویشاوندان او برعهده گیرد؟ مادلونگ با رد تحلیل عالمان سنی دربارۀ سنت انتخاب جانشین از میان خویشاوندان توسط انبیای پیشین، می‌گوید: توصیۀ *قرآن* به مؤمنان در حل و فصل امور از راه شورا شامل مسألۀ جانشینی نمی‌شود. این امر به نص *قرآن* در مورد انبیای گذشته با انتخاب الٰهی صورت می‌گیرد و خداوند معمولاً جانشینان آنان را از خویشاوندان خود آنان برمی‌گزیند، خواه این جانشینان پیامبر باشند، یا نباشند (ص 6-18).

در سقیفۀ بنی ساعده که برای انتخاب جانشین پیامبر(ص) تشکیل شد، ابوبکر خود به ضرورت در اختیار گرفتن امر (= حکومت) از سوی قریش اشاره کرده است (نک: بخاری، ۴/۱۲۰). در روایت دیگر که توسط طبری در *تاریخ* روایت شده، ابوبکر در جمع سقیفه مهاجران را به عنوان عشیرۀ پیامبر(ص) و ذوی الحقوق او می‌خواند و آنان را سزاوارترین کسان به حکومت می‌داند (۳/۲۲۰). در همین روایت عمر، وجود دو امیر را در یک زمان رد کرده، تصریح می کند که عرب با حکومت و امارت انصار در حالی که پیامبر(ص) از آنان نبوده است، مخالفت خواهد کرد، در حالی که امتناعی از پذیرش امارت کسانی که پیامبر از میان ایشان برخاسته است، نخواهد داشت. آنگاه عمر خود را

از کسانی می‌داند که اولیا و عشیرهٔ پیامبر(ص) بوده‌اند (همانجا).

از سوی دیگر در داستان استخلاف عمر ملاحظه می‌شود که ابوبکر خود مستقیماً پیش از مرگ عمر را به جانشینی خویش انتخاب کرد (نک: ابن سعد، ۱۹۹/۳ـ۲۰۰؛ طبری، همان، ۴۲۸/۳ـ۴۲۹؛ ابن جوزی، ۷۱ـ۷۵). در جریان انتخاب جانشین، عمر یک بار اظهار کرده بود که اگر سالم مولای ابوحذیفه زنده بود، او را به جانشینی انتخاب می‌کردم (ابن عبدالبر، ۵۶۸/۲) و البته این به معنای خلافت کسی غیر از قریش بود. با اینهمه، عمر تصمیم گرفت که شورایی شامل ۶ تن از اصحاب حضرت رسول(ص)، یعنی علی(ع)، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمان بن عوف و سعد بن ابی وقّاص تشکیل دهد و از آنان بخواهد که از میان خود یک تن را به عنوان امام انتخاب کنند (نک: بلاذری، ۱۶/۵، ۱۸ـ۱۹، ۲۱؛ ابن سعد، ۳۴۲/۳). جالب اینکه عبدالرحمان بن عوف از دو تن که برای خلافت پیشنهاد شده بودند، یعنی علی(ع) و عثمان خواست که در صورت انتخاب شدن، به کتاب خدا و سیرهٔ پیامبر(ص) و ابوبکر و عمر عمل کنند که البته حضرت علی(ع) تنها پیمان داد که به کتاب خدا و سیرهٔ پیامبر(ص) عمل نماید (نک: بلاذری، ۲۱/۵ـ۲۲؛ یعقوبی، ۱۶۲/۲؛ نیز نک: احمد بن حنبل، مسند، ۱۹۲/۱).

اهل حدیث معتقدند که عمر اساساً امر حکومت را به طریق شورا می‌دانست و وجود آن را برای انتخاب خلیفه ضروری می‌شمرد (نک: صنعانی، ۴۴۶/۵، ۲۷۸/۷، ۱۰۳/۱۰). در واقع عمر چنانکه مادلونگ مطرح می‌کند (نک: ص 29-28)، از این مسأله بیم داشت که مبادا امر خلافت دیگر بار همانند داستان جانشینی ابوبکر و کیفیت آن که به تعبیر او «فلته» ــ یعنی عجولانه و ناگهانی و بدون اندیشه بود ــ تکرار شود، و این بار علی(ع) جانشین او گردد. در جریان انتخاب حضرت علی(ع) پس از قتل عثمان، حضرت در پاسخ خواهش و اصرار مردم مدینه برای پذیرش مسئولیت امامت، می‌گوید که چنین چیزی می‌باید متکی به رضای اصحاب بدر باشد و در روایتی دیگر از رضای مسلمین سخن به میان آورده است (نک: بلاذری، ۷۰/۵؛ طبری، *تاریخ*، ۴۲۷/۴). حضرت علی(ع) در نامه‌ای به معاویه، از شورای مهاجرین و انصار سخن گفته، و به اجتماع آنان در انتخاب امام اشاره کرده است (نک: نصربن مزاحم، ۲۹).

این گزارشهای تاریخی ــ صرف‌نظر از صحت یا سقم آنها ــ نشان از تصور و منظر مسلمانان نسبت به عصر خلافت نخستین دارد. طبعاً این دوره که به عنوان نمونه‌ای جاودانه برای اهل سنت تلقی می‌شود، بنیاد مشروعیت و ساختار حکومت را در نظر آنان روشن می‌کند. البته گروهها و فرقه‌های گوناگون غیر شیعی ـ غیر محکمی داوری یکسانی از این دوره نداشته‌اند، ولی به هر حال، هر یک کوشیده‌اند بنیاد اندیشهٔ سیاسی خود را در این دوره نشان دهند. پیش از هر چیز شرایط تعیین و نصب امام و اوصاف او در میان اهل سنت برخاسته از سنت جماعت نخستین در انتخاب امام بوده است و این نکته به ویژه در میان اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت بیشتر صدق می‌کند. پذیرش انتخاب (و نه نص)، قرشی بودن خلیفه، انتخاب امام از سوی امام پیشین، وحدت امام و تکیه بر شورا از مواردی است که در آن به سنت صحابه استناد می‌شود (برای نمونه‌هایی، نک: ابن حزم، *الفصل*، ۸۷/۴ بب؛ نیز نک: ماوردی، ۷ـ۱۱؛ ابویعلی، *الاحکام*، ۲۰ بب؛ جوینی، *الارشاد*، ۳۵۳ـ۳۵۹؛ قرطبی، ۲۶۹/۱، ۲۷۳؛ جرجانی، ۳۵۱/۸ـ۳۵۳).

با این حال، دربارهٔ هر یک از این مسائل میان گروههای غیر شیعی ـ غیر محکمی، یعنی اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت از یک سو، و معتزله و مرجئه از سوی دیگر اختلاف نظر وجود دارد. حتیٰ در باب نبودن نص برای خلافت و جانشینی حضرت رسول(ص) نیز وحدت نظری وجود نداشته است: برخی از اهل سنت با وجود نفی نص الٰهی و پذیرش طریقهٔ انتخاب معتقد بودند که در مورد ابوبکر از سوی پیامبر(ص) توصیه و حتیٰ فرمانی برای انتخاب او صادر شده بود. طبعاً در اینجا مقصود از نص، تعیین و کشف شخص اصلح و افضل (از لحاظ برخورداری از اوصاف و شرایط امام) از سوی امام پیشین (در اینجا شخص پیامبر) است، چیزی که درمورد انتخاب عمر از سوی ابوبکر نیز صادق است: برخی به نص خفی در این مورد معتقد بودند، مانند حسن بصری که چنین چیزی به او منسوب است، حتیٰ گفته‌اند احمد بن حنبل نیز به چنین رأیی گرایش داشته است (نک: ابن ابی العز، ۴۷۱؛ ابویعلی، *المعتمد...*، ۲۲۶؛ خلال، گ ۴۳؛ سیوطی، ۶۱، ۶۳). برخی نیز نص جلی را مطرح کرده‌اند، بدین معنی که پیامبر(ص) صریحاً ابوبکر را برای امر خلافت پس از خویش انتخاب کرده است. ابن حزم ظاهری از پیروان چنین نظری است (نک: *الفصل*، ۱۰۸/۴؛ ابن حجر هیتمی، *الصواعق...*، ۲۶ـ۲۹). ابن تیمیه نظری را که دربارهٔ کشف افضل گفته شد، تأیید می‌کند (*منهاج...*، ۱۴۰/۱ـ۱۴۱؛ نیز نک: مادلونگ، 55-54). مادلونگ با ژرف‌نگری ثابت می‌کند که پیامبر(ص) در نظر نداشته که ابوبکر جانشین او باشد و راضی به این امر نبوده است (ص 16)؛ اما عایشه همسر پیامبر(ص) طرفدار این نظر بوده که آن حضرت خود به انتخاب ابوبکر تمایل داشته است (احمد بن حنبل، همان، ۶۳/۶) و البته این برخلاف نظر عمر است که مطلقاً معتقد بود پیامبر(ص) کسی را به جانشینی خود برنگزیده است (نک: همان، ۴۳/۱؛ ترمذی، ۵۰۲/۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۲۴۶/۱۳).

در مورد وحدت امام نیز با وجود استناد بـه عمل صحابه و سلف، باز هم اختلاف نظرهایی وجود دارد. کرّامیه قائل به جواز تعدد امام بوده‌اند (نک: بغدادی، *اصول...*، ۲۷۴؛ بزدوی، ۱۹۰، ۱۹۸؛ ابن حزم، همان، ۸۸/۴؛ رأی ابوالصباح سمرقندی؛ اسفراینی، ۱۰۳). ابوبکر اصم از معتزله نیز بر همین رأی بوده است (نک: *مسائل الامامة*، ۶۰ـ۶۱). اما مهم‌تر از همه ابن تیمیه است که به چنین رأیی گرایش داشته است («نقد...»، ۱۲۴). در مکتب اشعری نیز تأکید شده است که اگر دو بخش از جهان اسلام به گونه‌ای با یکدیگر نامرتبط باشند که عملاً امام نتواند به وظایف خود در هر دو بخش عمل کند، تعدد امام جایز خواهد بود (نک: بغدادی، همان، ۲۷۵؛ نیز نک: جوینی، *غیاث*، ۱۲۸: انتساب به

ابوالحسن اشعری و ابواسحاق اسفراینی؛ قلقشندی، ۴۶/۱؛ قرطبی، ۲۷۳/۱).

این دو مسأله نمونه‌هایی بود از چگونگی مواجهۀ مکتبهای کلامی و فقهی با تجربۀ تاریخی امامت و خلافت در اسلام؛ در باب مشروعیت این تجربۀ تاریخی نیز میان همۀ گروههای غیر شیعی ـ غیر محکمی اتفاق نظر وجود ندارد. حتیٰ در گروههای سنی غیر معتزلی نیز در باب عثمان و حضرت علی(ع) و مشروعیت خلافت آن دو اختلاف نظر وجود داشته است. در این میان، معتزله بیش از دیگر فرقه‌های غیرشیعی ـ غیر محکمی در این باره خردورزی کرده‌اند: در مورد واصل‌بن عطا پیشوای معتزله گفته شده است که او دربارۀ عثمان و قاتلانش توقف می‌کرد و حکم نهایی نمی‌داد (خیاط، ۹۷). وی در مورد طرفین جنگ جمل و حضرت علی(ع) و طلحه و زبیر معتقد بود که در این نزاع یکی از دو طرف گمراه بوده‌اند، ولی او قادر به تعیین آن طرف نیست (نک: همو، ۹۷-۹۸؛ بغدادی، *الفرق*...، ۱۲۰؛ ذهبی، ۳۲۹/۴؛ نیز نک: شیخ مفید، ۶۰-۶۲). وی درمورد جنگ صفین چنین توقفی نداشته، و حضرت علی(ع) را بر صواب می‌دانسته است (ابن حزم، همان، ۱۵۳/۴).

در باب جنگ جمل به عمرو بن عبید نیز عقیده‌ای همچون واصل نسبت داده‌اند (خیاط، همانجا؛ قس: بغدادی، همان، ۱۲۱؛ نیز نک: سیدمرتضیٰ، ۹۴/۱). اسواری و هشام فوطی نیز در مورد جنگ جمل و مشروعیت طرفین درگیر سخن گفته‌اند (خیاط، ۶۰-۶۱؛ نیز نک: بغدادی، *الملل*...، ۱۱۲). در مورد نظام یک روایت این است که او حضرت علی(ع) را در جنگ جمل و صفین مصیب، و طلحه و زبیر و عایشه را بر خطا می‌دانسته است (اشعری، ۱۳۰/۲؛ نوبختی، ۱۲-۱۳؛ قس: *مسائل الامامة*، ۵۳-۵۴). در مورد ابوالهذیل و نظام نیز گفته‌اند که در باب ولایت یا برائت از عثمان (در ۶ سال آخر دوران خلافتش) توقف می‌کردند و با توجه به اختلاف اخبار داوری را غیر ممکن می‌دانستند (همان، ۵۳؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۲)/۵۸). ابوالهذیل (و در روایتی نظام، نک: *مسائل الامامة*، ۵۳-۵۴)، در باب طرفین درگیر در جنگ جمل نظری مشابه واصل و عمرو داشته است. وی حالت این دو گروه را همانند حالت دو متلاعن می‌داند (نک: همانجا؛ نوبختی، ۱۳).

اوصاف امام و شرایط تعیین او: نظریۀ انتخاب و اختیار در تفکر اهل سنت، بنیاد مشروعیت امام را تشکیل می‌دهد، گرچه در اهمیت بخشیدن به این مسأله به دلیل ارائۀ طرق دیگر از سوی برخی چون اصحاب حدیث، میان اهل سنت و گروههای غیر شیعی ـ غیر محکمی همسانی وجود ندارد (نک: مسعودی، ۲۳/۶-۲۴؛ ماوردی، ۵ ب؛ مانکدیم، ۷۵۳ ب؛ ابویعلیٰ، *الاحکام*، ۱۹ ب، *المعتمد*، ۲۲۳). اهل سنت به همین دلیل نظریۀ نص الٰهی امامیه را نقد کرده، و خلافت ابوبکر و دیگر خلفا را مشروع دانسته‌اند (نک: باقلانی، *الانصاف*، ۶۴-۶۷؛ ابونعیم، ۵۴ ب، جم؛ ابن حزم، *الفصل*، ۹۳/۴ ب؛ ابویعلیٰ، همان، ۲۲۵ ب؛ بیهقی، ۲۱۸ ب؛ متولی، ۶۲ ب).

در مسألۀ انتخاب امام، موضوع «اهل حل و عقد» مطرح می‌شود، یعنی کسانی که انتخاب و کشف امام به آنان واگذار شده است و فقهای سنی برای آنان شرایطی قائلند. البته در مورد شمار آنان اختلاف است و حتیٰ بنابر سنت صحابه گفته‌اند که ممکن است اهل حل و عقد یک تن باشد (نک: بغدادی، *اصول*...، ۲۸۰-۲۸۱: رأی منسوب به ابوالحسن اشعری؛ غزالی، *فضائح*...، ۱۷۶؛ نیز نک: جوینی، *غیاث*، ۵۴). برخی نیز اجماع اهل حل و عقد را لازم دانسته‌اند (ابن خلدون، ۱۶۵؛ نیز نک: ابویعلیٰ، همان، ۱۳۹). از سوی دیگر نظریۀ انتخاب امام از جانب کسانی همچون ابوبکر اصم، متکلم معتزلی به اجماع مسلمین وابسته شده است (نک: اشعری، ۱۲۹/۲) و البته به نظر می‌رسد که این نظریه و نظریات مشابه پیش از تبلور نظریۀ اهل حل و عقد مطرح شده است (برای آراء معتزلۀ متأخر، نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰(۱)/۲۵۲-۲۵۴؛ ماوردی، ۷). به هر حال، آنچه برای اهل حل و عقد شرط اساسی است، این است که آنان «اهل شوکت» باشند و ارادۀ آنان، خواست صاحبان شوکت باشد و برخی چنین چیزی را صرفاً در جمهور اهل حل و عقد لازم می‌دانسته‌اند (نک: ابن تیمیه، *منهاج*، ۱۴۱/۱؛ نیز نک: ماوردی، ۶؛ ابویعلیٰ، *الاحکام*، ۱۹؛ نیز نک: جوینی، همان، ۵۶).

جدا از طریقۀ انتخاب امام از سوی اهل حل و عقد، مسألۀ انتخاب امام از سوی امام پیشین (= استخلاف) و طریقۀ غلبه و زور نیز مطرح شده است (ماوردی، ۱۰: مورد اول؛ ابویعلیٰ، همان، ۲۳: مورد دوم). نظریه‌پردازی طریقۀ غلبه و استیلا از سوی اصحاب حدیث و حنابله بوده است (نک: *مسائل الامامة*، ۶۶؛ ابویعلیٰ، همانجا، نیز *المعتمد*، ۲۳۸؛ ابن قدامه، ۱۰۷/۸-۱۰۸؛ نیز نک: بزدوی، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۸؛ نووی، *منهاج*...، ۱۲۰؛ شاطبی، ۳۰۵/۲). طبیعی است که معتزله با چنین نظری موافق نبودند (نک: قلقشندی، ۵۹/۱). البته در مورد کسی که به طریقۀ قهر و غلبه حکومت را به دست گرفته، لازم است که خود مدعی امامت باشد وگرنه مجرد سلطان مقتدر بودن او ــ حتیٰ اگر ریاست مطلق و عام داشته باشد ــ کافی نیست (نک: تفتازانی، ۲۳۳؛ ابن جماعه، ۳۵۷/۱-۳۵۸).

از جمله اوصاف امام، گفته‌اند که وی باید دارای رتبۀ اجتهاد باشد (نک: شافعی، ۱۸۸/۱ ب؛ ماوردی، ۶؛ ابویعلیٰ، *الاحکام*، ۲۰؛ جوینی، همان، ۶۶؛ بغدادی، *اصول*...، ۲۷۷؛ شاطبی، ۳۰۳/۲-۳۰۴)؛ اما برخی اجتهاد را شرط ندانسته‌اند (نک: ابن حزم، *الفصل*، ۱۶۵/۴-۱۶۶؛ شهرستانی، *الملل*، ۱۶۰/۱). اینان معتقدند که کافی است امام در هنگام ضرورت به مجتهدان مراجعه کند (نک: غزالی، *فضائح*، ۱۹۱).

عدالت را نیز از شروط و اوصاف امام دانسته‌اند (نک: جوینی، همان، ۶۸؛ بغدادی، همانجا؛ ماوردی، ۶، ۱۸؛ ابن خلدون، ۱۵۲). در عین حال عموم اهل سنت از گروههای غیرشیعی ـ غیرمحکمی برخلاف معتزله، بر این باور بودند که اگر امت ناگزیر شود، ممکن است پذیرای ولایت و حکومت فاسق باشد (نک: رملی، ۴۰۹/۷)، ولی واضح است که آنان از چنین چیزی اکراه داشته‌اند (ابن ابی شریف،

۱۶۶ـ۱۶۷). البته می‌توان تصور کرد که مقصود از پذیرش امامت شخص فاجر و فاسق در میان اهل سنت و جماعت در شرایط به دست گرفتن حکومت از طریق غلبه و سیف است؛ در حالی که در صورت انتخاب از طریق اهل حل و عقد باید عدالت امام در نظر گرفته شود (مثلاً نک: ابویعلی، همان، ۲۰، به نقل از احمد ابن حنبل؛ قس: احمد بن حنبل، «اعتقاد»، ۳۰۴ـ۳۰۵: نقلی که حائز اهمیت است).

بیشتر اهل سنت، یکی از شروط امام را قرشی بودن او می‌دانند. آنان در این زمینه، به سنت جماعت و احادیث نبوی استناد می‌کنند (نک: شافعی، ۱۸۸/۱؛ بغدادی، همان، ۲۷۵؛ ابن ابی یعلی، ۲۶/۱؛ ابن عربی، ۱۷۲۱/۴؛ نووی، شرح، ۲۰۰/۱۲ـ۲۰۳). جدا از برخی گروههای مرجئه و معتزله (برای غیلانیهٔ مرجئی، نک: *مسائل الامامة*، ۶۳؛ برای ضرار بن عمرو و حفص الفرد، نک: همان، ۵۵ ـ۵۶؛ شهرستانی، همان، ۹۱/۱؛ برای برخی از معتزله، نک: همانجا؛ بغدادی، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۸۷/۹؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰(۱)/۲۳۹)، جوینی اشعری نیز به شرط قرشی بودن قائل نبوده است (نک: *غیاث*، ۱۶۳، نیز *الارشاد*، ۳۵۹). حتیٰ باقلانی نیز گویا به چنین نظری بی‌تمایل نبوده است (نک: *التمهید*، ۱۴۸، ۲۴۸، *الانصاف*، ۶۹). برخی نیز کوشیده‌اند برای این شرط توجیهاتی مطرح کنند که از همه مهم‌تر نظریهٔ ابن خلدون در باب «عصبیت» است (نک: ص ۱۵۳ـ۱۵۴؛ دهلوی، ۷۳۷/۲؛ رضا، ۲۱). این شرط نیز همچون شرط عدالت در شرایط انتخاب امام مطرح است و در طریقهٔ غلبه و استیلا، طبعاً منتفی است (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۷/۱۳).

از دیگر اوصافی که برای امام مورد بررسی و نظریه‌پردازی قرار گرفته، افضلیت امام است؛ اما در اینکه مراد از آن چیست، اختلاف نظر وجود دارد: آیا افضل کسی است که نزد خداوند سزاوار ثواب بیشتری است، یا اینکه شرایط امامت را بیشتر دارد و به عبارت دیگر اصلح است؟ (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰(۲)/۱۱۶؛ قس: جوینی، *غیاث*، ۱۲۲). جدا از برخی معتزله (نک: *مسائل الامامة*، ۵۰ ـ۵۲؛ ابن حزم، *الفصل*، ۱۶۳/۴ـ۱۶۴)، درمیان اهل‌سنت و جماعت، ابوالحسن‌اشعری از کسانی است که معتقد به امامت افضل هستند (نک: بغدادی، *اصول*، ۲۹۳، *الفرق*، ۳۵۲). برخی از اشاعره نیز بر همین رأی هستند (ابن حزم، همانجا؛ برای استدلال قائلان به امامت افضل، نک: بغدادی، *اصول*، همانجا؛ ایجی، ۴۱۳). در حالی که اکثر اهل سنت و جماعت و بسیاری از معتزله معتقدند که امامت دائرمدار مصلحت است و اگر مصلحت اقتضا کند، مفضول نیز می‌تواند امام شود (نک: همو، نیز *مسائل الامامة*، همانجاها؛ قرطبی، ۲۷۱/۱). ابویعلیٰ عالم بزرگ حنبلی از جمله کسانی است که معتقدند اهل حل و عقد بی عذر و دلیل نباید از افضل عدول کنند، ولی اگر عذری در میان باشد، انتخاب مفضول بی‌اشکال است (*الاحکام*، ۲۳، *المعتمد*، ۲۴۵). قاضی عبدالجبار از میان معتزله نیز شرایطی را که در آن می‌توان از افضل عدول کرد، ذکر می‌کند (۲۰(۱)/۲۲۷ـ۲۲۸).

حقوق امام: مهم‌ترین حقی که برای امام عموماً یاد می‌شود، حق طاعت است (نک: ابن تیمیه، مجموع، ۱۶/۳۵ـ۱۷؛ برای گفتاری از حضرت علی(ع) که اهل سنت نقل کرده‌اند، نک: ابوعبید، ۹). البته این طاعت مطلق نیست، بلکه مشروط، و تنها در دایرهٔ شریعت مجاز است (نک: ابن تیمیه، *منهاج*، ۷۶/۲).

عزل امام و خروج بر او: طاعت امام واجب است، اما در مورد امام جائر و غیر عادل، میان فقها و متکلمان و فرق اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. در میان گروههای غیر شیعی ـ غیر محکمی، عموماً اهل سنت و جماعت معتقدند که اطاعت از امام جائر و فاجر، جز در برخی شرایط واجب است (نک: ابن حزم، *مراتب*، ۱۲۶؛ سرخسی، ۱۱۴/۱؛ غزالی، *احیاء...*، ۱۰۵/۲؛ ابن جماعه، ۳۵۶/۱). اما در صورت ارتداد امام، عزل او مطرح می‌شود (نک: ابویعلیٰ، همان، ۲۴۳). اگر امام اقامهٔ صلات نکند و به عبارت دیگر ضمن فاجر و جائر بودن، از حوزهٔ شریعت خارج شود، نیز بنابر رأی علمای اهل سنت، طاعت از او جائز نیست و عزل او بلااشکال است (نک: مسلم، ۱۴۸۳/۳؛ نسایی، ۱۶۰/۷ـ۱۶۱؛ نووی، شرح، ۲۲۹/۱۲).

در برابر، برخی از علمای اهل سنت تا آنجا پیش رفتند که صرف فسق امام را موجب عزل وی دانسته‌اند (نک: ماوردی، ۱۸؛ نیز نک: قرطبی، همانجا). در این باره، غزالی در *الاقتصاد* می‌نویسد: اگر امکان عزل چنین امامی باشد، عزل او لازم است وگرنه می‌توان از وی اطاعت کرد (ص ۱۵۰). قاضی عیاض اساساً مدعی اجماع علما بر این نکته می‌شود که اگر امام کافر شود، یا در شریعت تغییری دهد، یا حتیٰ دچار بدعت شود، عزل او واجب می‌شود (نووی، همانجا؛ نیز نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۲۳/۱۳)، اما همو می‌گوید که جمهور اهل سنت برآنند که امام با فسق خویش و یا ظلم و ستم بر مردم نه تنها عزل نمی‌شود، بلکه شوریدن بر وی نیز جایز نیست و باید او را انذار داد (نک: نووی، همانجا). باید افزود که عموم اهل سنت و جماعت، برخلاف گروهها و فرقی مانند معتزله (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰(۲)/۱۷۰)، طاعت چنین امامی را لازم می‌شمردند و او را معزول نمی‌دانستند (نک: ابویعلیٰ، *الاحکام*، ۲۰، *المعتمد*، همانجا؛ نووی، *روضة*، ۴۸/۱۰)؛ حتیٰ ابویعلیٰ می‌گوید: اگر امام تأویلاً اعتقاد نادرستی داشته باشد، این امر مانعی برای تداوم امامت او نیست (*الاحکام*، همانجا؛ نیز نک: ماوردی، همانجا).

قائلان به عزل امام بر این نکته تأکید دارند که باید پیش از عزل، وی را نهی از منکر کرد و اگر همچنان بر رفتار خود بود و از اقامهٔ حد بر خود تن زد، خلع وی واجب می‌شود (جوینی، *غیاث*، ۹۲، نیز ۷۶، ۸۸؛ ابن حزم، *الفصل*، ۱۷۵/۴ـ۱۷۶).

بحث خروج بر امام، بحثی است مستقل از عزل و یا انعزال او، و در مورد خروج البته میان فرق اسلامی اختلاف نظر شدید وجود دارد: در این میان، بیشتر اهل سنت و جماعت، خروج و شورش بر امام فاسق و جائر را جایز نمی‌دانند (نک: باقلانی، *التمهید*، ۳۲؛ بزدوی، ۱۹۲؛ ابن

حزم، مراتب، ۱۲۴؛ شاطبی، ۲/۳۰۴-۳۰۶؛ تفتازانی، ۲۳۹ به؛ ابن حجر هیتمی، تحفة، ۹/۶۶؛ نووی، شرح، ۱۲/۲۲۹). از این رو، آنان روایات بسیاری در وجوب فرمانبرداری از امام و حرمت مخالفت یا قیام بر او را به پیامبر(ص) نسبت می‌دادند (مثلاً نک: ابویوسف، ۱۰؛ سرخسی، ۱/۱۰۸). در برابر نیز حتیٰ از خود اهل سنت و جماعت کسانی بودند که قیام بر ائمهٔ جور و ظلم را جائز می‌دانستند (نک: ابن حزم، *الفصل*، ۴/۱۷۱-۱۷۲).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۴م؛ ابن ابی شریف، محمد، *المسامرة فی شرح المسایرة*، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ ابن ابی العز، شرح *العقیدة الطحاویة*، بیروت، المکتب الاسلامی؛ ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ازرق، محمد، *بدائع السلک فی طبائع الملک*، به کوشش علی سامی نشار، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ابن تیمیه، احمد، *الحسبة*، دارالشعب، ۱۹۷۶م؛ همو، *السیاسة الشرعیة*، قاهره، ۱۹۶۹م؛ همو، مجموع فتاوی، به کوشش عبدالرحمان عاصمی، ریاض، ۱۳۸۶ق؛ همو، *منهاج السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، «نقد مراتب الاجماع»، همراه *مراتب* (نک: هم، ابن حزم)؛ ابن جماعه، محمد، *تحریر الاحنام* (نک: مل، کوفلر)؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *مناقب عمر بن الخطاب*، به کوشش سعید محمد لحام، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری*، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۰م؛ ابن حجر هیتمی، احمد، *تحفة المحتاج*، بمبئی، تجار الکتب؛ همو، *الصواعق المحرقة*، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، بیروت، ۱۳۹۵ق؛ همو، *مراتب الاجماع*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن خلدون، *مقدمه*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، مکتبة نهضة مصر؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، عالم الکتب؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *تثبیت الامامة و ترتیب الخلافة*، به کوشش ابراهیم علی تهامی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابویعلیٰ، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ احمد بن حنبل، «اعتقاد»، همراه ج ۲ *طبقات الحنابلة* (نک: هم، ابن ابی یعلیٰ)؛ همو، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ اسفراینی، شاهفور، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب؛ باقلانی، ابوبکر، *الانصاف*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، *التمهید*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۷م؛ بخاری، محمد، *الصحیح*، قاهره، ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م؛ بزدوی، محمد، *اصول الدین*، به کوشش لینس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ همو، *الملل و النحل*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۰م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ بیهقی، احمد، *الاعتقاد و الهدایة*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ *تاج العروس*؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۸ق؛ تفتازانی، مسعود، شرح *العقائد النسفیة*، به کوشش محمد عدنان درویش، ۱۴۱۱ق؛ جرجانی، علی، شرح *المواقف*، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش اسعد تمیم، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *غیاث الامم*، به کوشش مصطفیٰ حلمی و فؤاد عبدالمنعم، اسکندریه، ۱۴۰۰ق؛ خلال، احمد، *المسند من مسائل الامام احمد*، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، شم Or. ۴۸۴۹؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ دهلوی، شاه ولی الله، *حجة الله البالغة*، به کوشش سید سابق، قاهره، دارالکتب الحدیث؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رضا، محمد رشید، *الخلافة أوالامامة العظمیٰ*، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ رملی، احمد، *نهایة المحتاج*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ سبکی، عبدالوهاب، *معید النعم و مبید النقم*، به کوشش محمد علی نجار و دیگران، قاهره، مکتبة خانجی؛ سرخسی، محمد، شرح *السیر الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۵ق؛ سیدمرتضیٰ، *الشافی*، به کوشش عبدالزهراء حسینی، قم، ۱۴۱۰ق؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ شاطبی، ابراهیم، *الاعتصام*، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۳۹۵ق؛ همو، *نهایة الاقدام*، به کوشش الفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ شیخ مفید، محمد، *الجمل*، به کوشش علی میر شریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *المصنف*، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، کراچی، ۱۳۹۱ق؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ عثمان، محمد رأفت، *رئاسة الدولة فی الفقه الاسلامی*، قاهره، دارالکتاب الجامعی؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ همو، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *فضائح الباطنیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، دارالکتب الثقافیه؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، به کوشش عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۱۶م؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ مانکدیم، احمد، [تعلیق] شرح *الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبة وهبه؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، قاهره، ۱۹۷۸ق؛ متولی، عبدالرحمان، *المغنی*، به کوشش ماری برنان، قاهره، ۱۹۸۶م؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشیٔ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ نسفی، عمر، *العقائد*، ضمن شرح *العقائد* (نک: هم، تفتازانی)؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نووی، یحییٰ، *روضة الطالبین*، بیروت، المکتب الاسلامی؛ همو، شرح *صحیح مسلم*، قاهره، المطبعة المصریة؛ همو، *منهاج الطالبین*، سنگاپور؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Kofler, H., «Handbuch des islamischen Staats und Verwaltungsrechtes...» , *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI; Madelung, W., *The Succession to Muhammad*, Cambridge, 1996.

حسن انصاری

VI. امامت نزد محکّمه

امامت نزد گروههای گوناگون اهل‌تحکیم، از نظر مفهومی، کاملاً پیوسته با حکومت بوده، اما آنچه امامت محکمه را از اهل‌سنت متمایز می‌ساخته، نوع آرمانهایی بوده است که هر یک در سایهٔ امامت دنبال می‌کرده‌اند. در صحنهٔ تاریخ نیز همین اختلاف در آرمانها موجب شده است تا محکمه از همان عصر خلفای نخستین، راه خود را از عامهٔ مسلمانان جدا سازند و در صدد برآیند تا امامتی کوچک، متناسب با آرمانهای خویش بنیان گذارند. تصور موجود در میان گروهی از صحابه در عصر دو خلیفهٔ نخست، مبنی بر اینکه بر ایشان لازم است تا با حساسیت، عملکرد امام در جامعهٔ اسلامی را پی‌گیری کنند و در صورت مشاهدهٔ تخلفی از جانب او، واکنشی مناسب از خود نشان دهند، مبنای آرمان امامت در میان محکمه است. به عنوان نمونه، در خطبه‌ای از خلیفه عمر چنین آمده است که در صورت وفا نکردن امام مسلمانان به وظایف و تخطی از حدود شریعت، بر مؤمنان واجب می‌گردد که او را از امامت خلع کنند (مثلاً نک: ابن‌شبه، ۲/۶۷۵).

امامت نزد محکمهٔ نخستین: در پی جریان حکمین پس از صفین، آنگاه که گروههایی با عنوان محکمه از همراهان حضرت علی (ع) جدا گشتند، مبنای اصلی افتراق آنان، تخطئهٔ عملکرد امام و ضرورت خلع او در صورت عدم توبه بود. عملاً نیز در پی همین طرز فکر بود که محکمه در محلی به نام حرورا گرد آمدند و با عبدالله بن وهب راسبی به امامت بیعت کردند. البته همین روحیهٔ شتاب در خلع امام و بیعت با دیگری موجب شد تا در طی قرون، امامت در جوامع محکمه در معرض تزلزلی دائمی قرار گیرد و برخلاف امامت که در محیط اهل‌سنت، نماد تحقق جماعت و حفظ شوکت مسلمانان به شمار می‌رفت، در جوامع محکمه گاه به عاملی در جهت افتراق و تشتت آراء مبدل گردد.

با توجه به آنچه گفته شد، مباحث مربوط به نصب و عزل امام در آموزشهای دینی محکمه دامنه‌ای گسترده داشته، و قرنهای متمادی مورد توجه بوده است؛ اما در کنار آن، یکی از کهن‌ترین مباحث مطرح در محافل محکمه، اساس ضرورت امامت در هر زمان بود که حاصل آن در نظریهٔ «جواز خلو زمان از امام» بازتاب یافته بود. آنچه از فضای اسناد تاریخی مربوط به محکمهٔ نخستین برمی‌آید، آن است که آنان باور نداشتند که الزاماً در هر زمان باید امامی بر زمین بوده باشد. یکی از روشن‌ترین و کهن‌ترین اسناد در بارهٔ امامت نزد محکمه، گفتاری از حضرت علی (ع) است که در واکنش نسبت به شعار «لا حکم الا لله» محکمه، ایراد شده است؛ در این گفتار که در برخی از منابع به ثبت رسیده، مقصود از این شعار، چنین تبیین شده است که محکمه در بدو امر اساساً انکار فرمان و امارتی برای غیر خدا را مقصود داشته‌اند (مثلاً نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۴۰).

امامت و حیات سیاسی فرق محکمه: این برداشت محکمهٔ نخستین که فرمان و فرمانروایی جز از آن خدا نیست و هرگاه فرمانروایی از فرمان خداوند سرپیچی کرد، خلع او واجب می‌گردد و پیروی از فرمانروای «ظالم» و «فاسق» و «کافر» (با توجه به آیات مائده/۵/ ۴۴، ۴۵، ۴۷) امری برخلاف دیانت است، در سراسر تاریخ سیاسی محکمه، بر جوامع آنان سایه افکنده است. در حقیقت، همین باور است که ستیز با قدرتهای مرکزی در جهان اسلام را به عنوان یکی از ویژگیهای عمومی فرق محکمه رقم زده، و گروههای گوناگون ایشان را در این مسیر سوق داده است (نک: بغدادی، ۴۹).

البته باید در نظر داشت که محکمه از زمان افتراق خود در حرورا، گرایش به آن داشته‌اند که امامتی با برد محدود و با چهره‌ای درون‌فرقه‌ای پدید آورند که از پایه با امامت نزد اهل سنت و همچنین امامیه تفاوت داشت؛ امامت محکمه نه همچون امامیه چهره‌ای کاملاً الٰهی و فرادنیایی داشت و نه همسان اهل سنت، صیانت از «جماعت» را مبنای تحقق خود نهاده بود. در طول سده‌های نخست اسلامی، گروههای گوناگون محکمه از صفریه، بیاهسه و عجارده، امامتهایی را در نقاط مختلف جهان اسلام پدید آورده بودند که همگی در عمل تنها سازمانهایی اجتماعی و سیاسی محدود به فرقه‌ای معین و حتیٰ در یک منطقهٔ مشخص بوده‌اند. در این میان، به عنوان نمونه می‌توان از امامت ازارقه در نواحی جنوبی ایران، امامت نجدات در یمامه، امامت صفریه در موصل و نیز سجلماسه، و امامت عجارده در شرق ایران یاد کرد.

افزون بر نقشی که این امامتها در تاریخ اسلام ایفا کرده‌اند، باید به نظریه‌هایی توجه داشت که در پی داوریهای مذهبی نسبت به عملکردها و گاه برخوردهای آرمانی با مسألهٔ امامت در محافل محکمه شکل گرفته است.

نخستین جنبه از این نظریه‌پردازی، به اصل وجوب امامت باز می‌گردد که پیشینهٔ آن به نحوی به عصر حیات حضرت علی (ع) می‌رسد. گروههای گوناگون محکمه، در این تلقی که امامت، حکومتی زمینی برای صیانت از دین و شوکت مسلمانان است، با اهل سنت و جماعت هم‌آوایی داشته‌اند و از همین رو، در مقایسه‌های تاریخی، به عنوان جناحی از «اهل‌اختیار»، و نقطهٔ مقابل قائلان به نص مانند امامیه، شناخته شده‌اند. به عنوان باوری پیوسته به قول به اختیار، محکمه عموماً بر این باور بوده‌اند که امامت امری ضروری نیست و برخی از اعصار، از وجود امام خالی تواند بود. در میان فرقه‌شناسان و متکلمان، همواره چنین شهرت داشته است که محکمه همگی به جواز خلو زمان از امام قائل بوده‌اند (مثلاً نک: شیخ مفید، ۴؛ سید مرتضیٰ، ۲۶۱؛ شهرستانی، ۱/ ۱۰۷) و اینکه مسعودی آن را رأی گروههایی از محکمه دانسته (نک: ۴۹/۱)، ظاهراً ناظر به استثنایی است که وی برای اباضیه در قول به نص قائل شده است (نیز نک: پاکتچی، ۱۳۱-۱۳۲؛ برای نقلی از نجدات، نک: نوبختی، ۱۰؛ سعد بن عبدالله، ۸).

مبحث دیگر از مباحث امامت نزد محکمه، سخن از شروط امام است. به گفتهٔ صاحب *مسائل الامامه* محکمه همگی به امامت فاضل قائل بوده، و امامت مفضول را انکار می‌کرده‌اند. در نگاه آنان، افضل برای امامت کسی است که خود را برای خروج آماده سازد و مردم را به جهاد فراخواند و چنین کسی احق به امامت است. در دید محکمه، امامت منحصر به خاندان و قوم ویژه‌ای نیست و مردم از این نظر برابرند (ص ۶۸؛ نیز شهرستانی، همانجا). به طور کلی از سدهٔ نخست هجری در میان اکثریت جناحهای فکری مسلمانان که امامت و خلافت را به نص نمی‌دانستند، آراء گوناگونی دربارهٔ شرایط احراز امامت مطرح می‌شد و در این بین، محکمه از نخستین گروههایی بودند که امامت را در قبیلهٔ قریش محدود نکرده، هر کس را ــ از هر تیرهٔ قومی ــ که به کتاب و سنت عالم، و به آن دو قائم بوده باشد، برای امامت صالح می‌شمردند (نک: نوبختی، سعد بن عبدالله، نیز *مسائل*، همانجاها؛ اشعری، ۴۶۱).

اصل در گزینش امام نزد محکمه، شوراست، اما در بارهٔ اینکه شورا با حضور چه کسانی و چندین تن محقق می‌گردد، اختلاف است، گاه حتیٰ عدد دو مطرح شده است (نک: نوبختی، سعد بن عبدالله، همانجاها). در برخی جوامع اهل‌تحکیم، نفوذ سران در انتخاب تأثیری تعیین کننده داشته است؛ به عنوان نمونه می‌توان به نقش عبیدة بن هلال در جریان بیعت با قطری بن فجائه در اردوگاه ازارقه اشاره کرد (نک:

مبرد، ۵۰/۸).

سنت استخلاف به شیوهٔ ابوبکر نیز در میان محکمه نمونه‌هایی تاریخی دارد و از آن جمله می‌توان به استخلاف ابن‌ماحوز از سوی نافع بن‌ازرق (نک: ابوالفرج، ۱۴۳/۶) از ازارقه، و استخلاف دعامهٔ شیبانی از سوی بهلول بن بشر امام صفری بلاد جزیره (ابن‌اثیر، ۲۰۹/۵-۲۱۲) اشاره کرد.

پرسش دیگر در نظریه‌های امامت محکمه آن بود که امام در چه شرایطی از منصب خود خلع خواهد شد؛ مسأله‌ای که هرگز به جد در دیگر مذاهب اسلامی مطرح نبوده است. محکمه نه تنها در مقام نظر، امام را در صورت تخطی از حدود شریعت مستوجب خلع و گاه قتل دانسته‌اند، بلکه در عمل نیز امامتهای تاریخی ایشان همواره با نمونه‌هایی از خلع مواجه بوده است. به عنوان نمونه، در امامت کوتاه مدت ازارقه، خلع قطری از سوی عبدربه و هواداران او تاریخ این فرقه را دگرگون ساخت (نک: ﻫ د، ۷۳۱/۷)؛ در اردوی نجدات، رؤسای بکر بن وائل که پاره‌ای عملکردهای نجدة بن عامر آنان را ناخرسند ساخته بود، شورشی برپا کرده، نجده را به قتل رسانیدند و ابوفدیک از بنی‌قیس بن ثعلبه را بر مسند امامت نشانیدند (بغدادی، ۵۲-۵۴؛ ابن‌اثیر، ۲۰۵/۴-۲۰۶) و در محیط صفریه، بربران طنجه که از سیرت امام خود میسره ناخشنود گشته بودند، به قتلش رسانیدند و با رئیسی دیگر به نام خالد بن حمید زناتی بیعت کردند (همو، ۱۹۱/۵-۱۹۲).

اینکه امامی به سبب ناتوانی، از امامت مستعفی گردد، بدون آنکه برائت و خلعی در میان باشد، تنها نمونه‌هایی اندک در تاریخ محکمه داشته است؛ از جمله باید به نمونه‌ای در امامت نجدات اشاره کرد که در آن، اردوی بکر بن وائل در ۶۶ق/۶۸۸م، ابوطالوت را که به نظر می‌رسد در آن هنگام مردی کهنسال بود، بر آن داشتند تا از ریاست کناره گرفته، با نجدة بن عامر بیعت کند (همو، ۲۰۱/۴).

از جمله آثار عالمان محکمه در مباحث نظری امامت، می‌توان چند اثر یافت‌نشده از ابوبکر بردعی (زنده در ۳۴۰ق/۹۵۱م، برای آثار، نک: ابن‌ندیم، ۲۹۵) و کتاب *الامامه* از ابوالقاسم حدیثی (نک: همانجا) را برشمرد (برای امامت از دیدگاه اباضیه، نک: ﻫ د، اباضیه).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الكامل*؛ ابن‌شبه، عمر، *تاريخ المدينة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلاميين*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بين الفرق*، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی دربارهٔ داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سیدمرتضی، علی، *الفصول المختارة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *قرآن کریم*؛ مبرد، محمد، *الكامل*، همراه با شرح مرصفی، تهران، ۱۹۷۰م؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان‌اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ نوبختی، حسن، *فرق الشيعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ *نهج البلاغة*.

احمد پاکتچی

اِمامِ جَواد(ع)، نک: محمدتقی (ع)، امام.

اِمامُ الْحَرَمَینِ جُوَینی، نک: جوینی.

اِمامِ خُمِینی، نک: خمینی، امام.

اِمام‌خوانی، نک: تعزیه‌خوانی.

اِمام‌زاده، نک: زیارت، آداب؛ نیز زیارتگاه.

اِمامِ زَمان(ع)، نک: مهدی(ع)، امام.

اِمام‌قُلی خان (مق ۱ جمادی الآخر ۱۰۴۲ق/۴ دسامبر ۱۶۳۲م)، حاکم فارس و سردار قدرتمند شاه عباس اول و شاه صفی صفوی.

امام‌قلی، پسر اللهوردی خان (ﻫ م) از مادری گرجی زاده شد (دلاواله، ۳۳۲). احتمالاً پس از انتصاب اللهوردی خان به حکومت فارس در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م، وی نیز همراه پدر بدانجا رفت و در نواحی مختلف آن ایالت خدمت کرد و همگام با افزایش قدرت اللهوردی خان در ارکان حکومت شاه عباس، او نیز با ابراز تدبیر و شایستگی نزد شاه تقرب یافت. وی در ۱۰۰۶ق همراه با اللهوردی خان در نبرد کهگیلویه برضد شورشیان لر شرکت جست (منجم، ۱۶۵) و هنگامی که اللهوردی خان در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م برای نبرد با ازبکها رهسپار شرق ایران شد، امام‌قلی خان را به نیابت از خود به حکومت فارس گمارد. امام‌قلی‌خان از اختلاف حاکم بحرین با پرتغالیها و نارضایی مردم بحرین سود جست و با نیروی اندکی که به فرماندهی خواجه معین‌الدین فالی به بحرین فرستاد، پرتغالیها را از آنجا بیرون راند؛ سپس با ارسال غنایم فراوان از جمله چند عراده توپ برای شاه عباس، از او لقب خان گرفت و به حکومت لار منصوب شد و مقام امیر دیوانی را نیز بر مناصب خود افزود (همو، ۲۱۵؛ فلسفی، ۱۶۶/۴-۱۶۷؛ بل گریو، 630-628).

امام قلی خان پس از تصرف بحرین و سرکوب شورشیان لار و اعراب احمدی، از جانب شاه عباس به مأموریتهایی در غرب کشور که مرکز درگیری ایران و عثمانی بود، فرستاده شد (منجم، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۶۸- ۲۶۹). در ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م برای حفظ امنیت شهر سلماس، بدانجا مأموریت یافت و سال بعد شورش امیرخان برادوست از خانهای کرد را در هم شکست و قلعهٔ دمدم را گشود. در همان سال امام قلی‌خان گروهی از سپاهیان ایران را نیز در نبردهای پراکنده با عثمانیها فرماندهی کرد (اسکندربیک، *عالم آرا*...، ۷۹۱، ۸۰۷ - ۸۰۹، ۸۲۰ - ۸۲۴).

پس از مرگ اللهوردی خان در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م، امام قلی خان از سوی شاه عباس به جای پدر، به حکومت فارس و سپهسالاری ایران رسید و برادرش داوودخان نیز به امیرالامرایی قراباغ و ریاست اویماق (قبیلهٔ) قاجار برگزیده شد (همان، ۸۷۰-۸۷۱؛ فلسفی، ۱۷۶/۱- ۱۷۷). امام قلی‌خان در ۱۰۲۳ق/۱۶۱۴م کار تسخیر بندر جرون (گمبرون) را که با مرگ پدرش متوقف شده بود، پی گرفت و پس از دست یافتن بر شهر، ارگ آن را فرو کوبید و ارگ جدیدی بنا کرد که به نام شاه عباس،

بندر عباسی نامیده شد (اسکندربیک، همان، ۹۵۹ ـ ۹۶۰،۹۸۰؛ اقبال، ۸۰ ـ۸۱؛اقتداری، ۱۲۷ـ ۱۲۸؛ لاکهارت، 173-172؛ قس: ویلسن، 141). تسخیر این بندر، دومین گام برای بیرون راندن پرتغالیها از پایگاههای مهم ایشان در خلیج فارس و دریای عمان به شمار می‌رفت.

در ۱۰۲۵ق/۱۶۱۶م به دنبال هجوم عثمانیها به ایروان آنگاه که شاه عباس سپاهیان ایران را به آذربایجان فرا خواند، قرچقای خان را به جای امام قلی‌خان به سپهسالاری برگزید. امام قلی خان نیز در نبرد با عثمانی فرماندهی میسرهٔ سپاه شاه عباس را بر عهده داشت و در پیروزی ایران نقش بسزایی ایفا کرد (اسکندربیک، همان، ۸۲۳ ـ ۸۲۴، ۹۰۴ ـ۹۰۸؛ دلاواله، ۳۳۲؛ فلسفی، ۷۴/۵ـ۷۵). در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م که نیروهای عثمانی زیر فشار تاتارها به مرزهای ایران هجوم بردند، امام قلی‌خان فرماندهی بخشی از نیروهای ایران را در نبرد با سپاه مشترک عثمانی و تاتار عهده‌دار بود و با شجاعت فراوان آنان را واپس راند (اسکندربیک، همان، ۹۳۴ ـ۹۳۶؛ دلاواله، ۳۹۶ـ۳۹۷؛ فیگروا، ۲۹۹ـ ۳۰۱؛ مجموعهٔ *اسناد*...، ۱۲۵).

امام قلی‌خان به هنگام حکمرانی کهگیلویه با مشعشعیان خوزستان روابط نزدیکی داشت و از سپاهیان قدرتمند فارس برای حمایت از مشعشعیان طرفدار شاه عباس، بهره می‌برد. در ۱۰۲۹ق/۱۶۲۰م چون سید راشد مشعشعی، از طرفداران شاه عباس، در شورش مخالفان خود به قتل رسید، امام قلی خان به خوزستان هجوم برد و دورق را از چنگ شورشیان بیرون آورد. سپس سید منصور که مدتی در دربار شاه عباس زیسته بود، به حکومت آنجا منصوب شد (اسکندربیک، همان، ۹۵۱ ـ ۹۵۲؛ حسینی، ۲۱۷؛ کسروی، ۷۶ـ۷۷؛ کسکل، ۷۶). بدین‌سان، شهر دورق از دست والیان هویزه بیرون آمد و قلمرو آنان به بخش سفلای رود کارون محدود شد. اما در ۱۰۳۳ق/۱۶۲۴م سید منصور خود از فرمان حکومت مرکزی سرپیچی کرد و امام قلی خان دوباره به هویزه تاخت و پس از فرو نشاندن شورش، فرد دیگری از مشعشعیان را به نام سیدمحمد که با او خویشاوندی داشت و مدتی نیز در دربار شاه عباس به سر برده بود، به حکومت آنجا برگزید (اسکندربیک، *عالم‌آرا*، ۱۰۱۲ـ ۱۰۱۳؛ کسروی، ۷۷ـ۷۹).

شاه عباس آنگاه که برای بیرون راندن پرتغالیها از جنوب ایران، برآن شد تا همکاری رقیب تازه نفس آنان، یعنی کمپانی هند شرقی انگلیسی را جلب کند، به امام قلی خان مأموریت داد که با ادوارد مُنکس[1] نمایندهٔ کمپانی دیدار کند. امام قلی خان در این ملاقات تهدید کرد که اگر کمپانی هند شرقی، ایران را در نبرد با پرتغالیها یاری نرساند، همهٔ امتیازات دولت انگلیس در ایران لغو، و کالاهای انگلیسیها مصادره خواهد شد. سرانجام، در ۲۴ صفر ۱۰۳۱ق/۸ ژانویهٔ ۱۶۲۲م پیمان نامه‌ای در ۵ ماده در میناب به امضای طرفین رسید که تقسیم غنایم به تساوی، نگهداری قلعهٔ هرمز پس از تسخیر برعهدهٔ دو طرف، تقسیم درآمد گمرک هرمز به تساوی، و تسلیم اسرای مسیحی به انگلیسیها و اسرای مسلمان به ایرانیان، از جملهٔ مفاد آن به شمار می‌رفت. طبق نقشهٔ از پیش طراحی شده، امام قلی‌خان نخست جزیره قشم را در ربیع الاول ۱۰۳۱ به تصرف ایران درآورد، سپس با کمک اعراب بومی، رأس الخیمه را تسخیر کرد و پرتغالیها را از آنجا بیرون راند (اسکندربیک، همان، ۹۸۰؛ فیگروا، ۴۷۹ـ۴۸۰؛ اقبال، ۸۷ ـ ۸۹؛ رائین، ۵۸۸/۲،۶۰۴ـ۶۰۷؛ ویلسن، 146-143). در ۲۷ ربیع الآخر همان سال امام قلی‌خان و نیروهایش با کشتیهای انگلیسی پا به هرمز نهادند و در ۱۰ جمادی الآخر ۱۰۳۱ق پرتغالیها را به تسلیم واداشتند. سلطان هرمز و وزیرش که با پرتغالیها همکاری کرده بودند، به شیراز فرستاده شدند و ایرانیان از این نبرد غنایم فراوان نصیب بردند (اسکندربیک، همان، ۹۵۹ ـ۹۶۰؛ اقبال، ۸۹ ـ۹۰؛ رائین، ۵۹۹/۲ ـ ۶۰۰؛ فلسفی، ۲۲۲/۴، ۲۲۸؛ قائم مقامی، ۲۰۱ـ۲۰۲). بدین‌سان، پس از اخراج پرتغالیها از جزیرهٔ هرمز، اهمیت این جزیره به عنوان یک مرکز تجارتی و نظامی به دست فراموشی سپرده شد و بندر عباس جای آن را گرفت (رائین، ۶۰۰/۲). در ۱۰۳۷ق/۱۶۲۸م امام قلی‌خان به دستور شاه عباس با نیروهای فارس، بصره را که مسیر ارتباطی عثمانیها با خلیج فارس و خوزستان بود، محاصره کرد، ولی با مرگ شاه عباس در جمادی الاول همان سال دست از محاصره بداشت (اسکندربیک، همان، ۱۰۷۴؛ حسینی، ۲۳۴ـ۲۳۵).

پس از مرگ شاه عباس، جانشین او، نواده‌اش سام میرزا، ملقب به صفی میرزا نخست با امام قلی خان روابط نیکویی داشت، اما سپس به تحریک اطرافیان خود تصمیم به قتل او گرفت (نکـ: اسکندربیک، *ذیل*...، ۸۱؛ محمدمعصوم، ۷۴، ۱۱۵، ۱۴۵). دربارهٔ علت بدبینی شاه صفی نسبت به امام قلی خان گفته شده از کنیزی که شاه عباس از حرم خویش به امام قلی خان بخشیده بود، پسری به‌دنیا آمد که با نام صفی قلی‌خان خود را جانشین برحق شاه می‌دانست و چون شاه صفی همهٔ فرزندان و نوادگان شاه عباس را کشته بود، از وجود فرزند شاه عباس در دستگاه حاکم قدرتمند فارس سخت بیمناک شد. از سوی دیگر قدرت و محبوبیت فراوان امام قلی خان و نافرمانی برادرش داوودخان حاکم قراباغ نیز خشم شاه صفی را برانگیخت و به دنبال فرصتی می‌گشت تا امام قلی خان و خاندانش را از میان بردارد. سرانجام، در ۱۰۴۳ق/ ۱۶۳۳م آنگاه که شاه صفی به علت هجوم عثمانیها، به همهٔ فرماندهان سپاه و والیان ولایات فرمان داد که در قزوین به او بپیوندند، امام قلی خان به رغم مخالفت فرزندان خود همراه با ۳ پسرش به قزوین رفت و در اول جمادی‌الآخر همان سال نخست ۳ پسر امام قلی‌خان را به فرمان شاه صفی کشتند و سپس خود وی و همهٔ اعضای خانواده‌اش از دم تیغ گذشتند (اسکندربیک، همان، ۱۱۴ـ۱۱۷؛ تاورنیه، ۵۱۷ ـ۵۲۱؛ محمدمعصوم، ۱۴۶ـ۱۴۷؛ حسینی، ۲۴۷).

امام قلی‌خان از توانگرترین حاکمان دورهٔ شاه عباس بود و بر سرزمین وسیعی شامل فارس، لار، کهگیلویه، گلپایگان، محلات،

1. Monox

دورق (نزدیک به شادگان کنونی)، هویزه و بحرین حکم می‌راند. فتح گمبرون، قشم، هرمز و بحرین از درخشان‌ترین اقدامات دورهٔ شاه عباس است که با تدبیر امام‌قلی‌خان صورت گرفت. شاه عباس به امام قلی‌خان چنان اعتمادی داشت که او را در ادارهٔ قلمرو خود آزاد گذارده بود. وی در دورهٔ امارت امام قلی خان بر فارس هرگز به آن ولایت نرفت و عزل و نصب امیران محلی را به او سپرده بود (اسکندربیک، *عالم‌آرا*، ۱۰۸۸؛ برن، ۱۳-۱۴). امام قلی خان نسبت به مسیحیان رفتار محبت آمیزی داشت، چنانکه همسر رابرت شرلی پس از مرگ شوهرش، در پناه امام قلی خان توانست از ایران خارج شود. او نسبت به نمایندگان کشورهای اروپایی نیز رفتار مناسب و پسندیده داشت (دلا واله، ۳۳۲؛ فیگروا، ۸۴؛ فلسفی، ۲۷۶/۴-۲۷۷).

در دورهٔ حکمرانی امام قلی خان بر فارس، آثار و بناهای بسیاری به فرمان او ساخته شد که از آن میان می‌توان به پل خان در مسیر شیراز به زرقان بر روی رودخانهٔ کر و اتمام بنای مدرسهٔ خان و ساختن قصری در شیراز اشاره کرد (فیگروا، ۹۷؛ رعناحسینی، ۳۶۶؛ فسایی، ۴۶۱-۴۶۲).

در دورهٔ شاه‌عباس دستگاه حکومت امام قلی خان در شیراز کانون ادبا و هنرمندان بود و نقاشان، خوشنویسان و شاعران مشهوری چون حکیم لایق، ملایگانه، ملایکتا، ملا مفید و ملا ترابی در دستگاه او بالیدند (فلسفی، ۷۳/۲؛ اقتداری، ۱۳۵-۱۳۶).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *ذیل عالم آرای عباسی*، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۵ش؛ اقبال، عباس، *مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ اقتداری، احمد، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ برن، رهر، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حسینی استرابادی، حسن، *از شیخ صفی تا شاه صفی* (*تاریخ سلطانی*)، به‌کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رائین، اسماعیل، *دریانوردی ایرانیان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رعنا حسینی، کرامت، «موقوفات امام قلی خان بر مشاهد متبرکه»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۱۵، شم ۴؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۴-۱۳۵۲ش؛ فیگروا، دن گارسیا دسیلوا، *سفرنامه*، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، «مسألهٔ هرمز در روابط ایران و پرتغال»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۹، شم ۳؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کسکل، و.، «والیان هویزه»، *گسترهٔ تاریخ و ادبیات*، ترجمهٔ غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *مجموعهٔ اسناد و مکاتبات تاریخی* (شاه عباس)، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ محمدمعصوم اصفهانی، *خلاصة السیر*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Belgrave,J.H.D., «The Portuguese in the Bahrain Islands, 1521-1602», *Journal of the Central Asian Society*, London, 1935, vol. XXII; Lockhart, L., *Persian Cities*, London, 1960; Wilson, A. T., *The Persian Gulf*, London, 1959.

مجید سمیعی

اَلامامَةُ وَ السِّیاسَة، عنوان کتابی در تاریخ سده‌های ۱ تا ۳ق منسوب به ابن قتیبه (ﻫم). این کتاب که گاه با عنوان *تاریخ الخلفاء* نیز از آن یاد شده، به‌ویژه از حیث انتساب آن به دانشمند مشهوری چون ابن قتیبهٔ دینوری، بارها از آن بحث شده است. این اثر را می‌توان با در نظر گرفتن دو جنبهٔ کلی بررسی کرد: نخست مسألهٔ انتساب آن به ابن قتیبه و سپس محتوای اخبار و روایات تاریخی و منابع آن که البته معلوم نبودن نام مؤلف، از ارزش و اعتبار مطالب کتاب در مجموعهٔ آثار تاریخی مربوط به قرون نخستین اسلامی، نمی کاهد(نک:دنبالهٔ مقاله).

کتاب پس از خطبه، با ذکر فضایل دو خلیفهٔ نخست آغاز می‌شود، سپس به مسألهٔ سقیفه و خلافت ابوبکر می‌پردازد، اما به طور کلی، اخبار و روایات مربوط به دورهٔ خلافت ابوبکر و عمر بسیار مختصر و تنها با اشاره‌های گذرا آمده است. از اینجا نویسنده به تفصیل بیشتر گراییده، و به ویژه از دورهٔ خلافت امیرالمؤمنین علی(ع) روایات متعدد و مفصلی آورده است، چندانکه حدود ربعی از کتاب را به تاریخ این دوره اختصاص داده است. در این کتاب که به رغم اختصار، رویدادهای ادوار گوناگون سده‌های نخستین هجری را در برمی‌گیرد، موضوع فتح افریقیه و اندلس به دست موسی بن نصیر ویژگی جداگانه‌ای دارد (۶۰/۲ به بعد). ذکر حوادث مربوط به ادوار خلفای بنی‌امیه تا واپسین ایشان، به اختصار ادامه می‌یابد. موضوع ظهور عباسیان را مؤلف با عنوان «بدء الفتن و الدولة العباسیه» آغاز کرده است (۱۳۰/۲). در این بخش نیز همچون بخش نخست، مؤلف به اختصار، به ذکر حوادث دوران حکومت چند خلیفهٔ نخست عباسی پرداخته است و در پایان ذکر وقایع خلافت هارون‌الرشید می گوید که در نقل اخبار مربوط به خلافت عباسی، پس از هارون‌الرشید، سودی نمی‌بیند، زیرا از این پس «زنادقهٔ عراق» بر خلافت استیلا یافتند (۲۰۷/۲). با اینهمه، در کوتاه‌ترین عبارات از ماجرای جانشینی مأمون و جنگ او با امین بر سر خلافت یاد کرده است (۲۰۸/۲).

دربارهٔ مؤلف کتاب باید گفت که هیچ یک از کسانی که شرح زندگی و آثار ابن قتیبه را به دست داده‌اند، به چنین کتابی، حتیٰ با عنوان *تاریخ الخلفاء* اشاره نکرده‌اند (مثلاً نک: ابن ندیم، ۸۵-۸۶). بررسی متن کتاب نیز نفی انتساب *الامامة و السیاسه* به ابن قتیبه را تأیید می‌کند. البته کتاب پس از بسمله با این عبارت آغاز می‌شود: «قال ابو محمد عبدالله ابن مسلم بن قتیبة رحمه‌الله تعالی...» و در یک جای دیگر نیز این نام (عبدالله بن مسلم) در صدر یک خبر آمده است (۲۷/۱)؛ با اینهمه، آوردن سلسلهٔ اسناد در صدر اخبار، با روش محدثان تفاوت کلی دارد و با آنکه نخستین اخبار و روایات با سلسلهٔ اسناد آغاز می‌شود، اما در چند صفحهٔ بعد، مؤلف کتاب ــ و شاید نخستین کاتب پس از مؤلف ــ در صدر هر روایت، فقط از لفظ «قالَ...» استفاده کرده است که غالباً معلوم نیست گوینده کیست. ابن ابی مریم (د ۲۵۳ق) که مؤلف، نخستین روایت را از قول او نقل کرده (۲/۱، ۲۷)، مصری است (نک: ذهبی، ۳۱۱/۱۲) و تا آنجا که می‌دانیم ابن قتیبه هرگز به مصر نرفت. دیگر رجال و شیوخ کتاب را نیز نمی‌توان جزو شیوخ ابن قتیبه محسوب کرد (برای

اسامی شیوخ روایی او، نک: همو، ۲۹۷/۱۳). در پاره‌ای موارد به نظر می‌رسد که مؤلف یا کاتب، سلسلهٔ اسناد را انداخته، و تنها بـه نام صاحب اثر اکتفا کرده است، مـانند «قال الحسن البصری» (۲۷/۱). در همین موارد است که گاه تناقضهایی دیده می‌شود. اما اینکه خطیب به استناد عبارت «حدثنا ابن ابی لیلی التجیبی» در *الامامه* (۷۸/۲)، این ابن ابی لیلیٰ را قاضی کوفه (د ۱۴۸ق) دانسته، و نتیجه گرفته که او ۶۵ سال پیش از تولد ابن قتیبه درگذشته است (ص ۲۳)، درست نمی‌نماید. همچنین باید توجه کرد که روش تألیف کتاب، با آنچه از روش نویسندگی و عقاید ابن قتیبه می‌شناسیم، هماهنگ نیست (برای دیگر ادلهٔ رد انتساب به ابن قتیبه، نک: همو، ۲۳-۲۴؛ قزوینی، ۱۰۹/۱-۱۱۱).

باید گفت مسألهٔ انتساب این کتاب به ابن قتیبه دست کم از قرن ۶ق مطرح بوده است؛ چنانکه قاضی ابوبکر ابن عربی (د۵۴۳ ق) در *العواصم من القواصم*، با آنکه در انتساب همهٔ مطالب *الامامة و السیاسه* به ابن قتیبه تردید کرده، به سبب روایت اخباری که موجب طعن بر صحابه می‌شود، به ویژه دربخش مربوط به حوادث سقیفه و مسألهٔ بیعت امام علی(ع) با خلیفهٔ اول، بر او تاخته است (ص ۲۲۸). ابن شبّاط، مورخ تونسی (د ۶۸۱ق) نیز در کتاب خود با عنوان *صلة السمط*...، از *الامامة و السیاسه* با تصریح به نام ابن قتیبه، نقل می‌کند (ص ۲۱۱؛ نیز نک: *الامامة*، ۷۰/۲). قلقشندی (د ۸۲۱ق) نیز در *صبح الاعشیٰ*، عهدنامهٔ عمربن عبدالعزیز به سلیمان بن عبدالملک را به نقل از کتاب ابن قتیبه با عنوان *تاریخ الخلفاء*، آورده است (۳۶۰/۹-۳۶۲) که اصل آن را در *الامامة و السیاسه* می‌توان یافت (۱۱۴/۲-۱۱۵).

در میان محققان متأخر، گویا نخستین کسی که در انتساب این اثر به ابن قتیبه تردید کرد، پاسکوال دِگایانگوس[1]، خاورشناس اسپانیایی (۱۸۰۹-۱۸۹۷م) بود. محققان دیگری نیز در این باره به تحقیق پرداخته‌اند (مثلاً نک: خطیب، همانجا؛ عدوی، ۳۶/۳-۳۷؛ حسینی، ۷۷- ۷۸؛ مصطفی، ۲۴۱/۱-۲۴۲؛ GAL, I/127؛ لوکنت، 175-176)؛ گر چه هیچ یک از این پژوهشگران به نام و نشان مؤلف واقعی اثر راه نیافته‌اند. این نکته نیز شایستهٔ یادآوری است که یاقوت حموی در شرح احوال ابن حزم (ه م)، به کتابی از او با عنوان *الامامة و السیاسه* اشاره می‌کند (۹۴/۵- ۹۵؛ قس: مقری، ۷۹/۲: *الامامة و الخلافة*)، اما این جز اشتراک لفظی در عنوان کتاب نیست و هیچ دلیل دیگری مؤید اینکه کتاب موجود همان اثر ابن حزم باشد، وجود ندارد. همچنین، هیچ یک از منابع مؤلف از سدهٔ ۴ق در نمی‌گذرد و این مؤید نظر دخویه است که معتقد است این کتاب را احتمالاً یک مؤلف مصری یا مغربی در عهد ابن قتیبه نگاشته است (نک: GAL, S, I/187).

جدا از مسألهٔ مؤلف کتاب، همچنانکه گفته شد، بررسی متن اثر، به ویژه از حیث منابع، سخت قابل توجه به نظر می‌رسد. در واقع *الامامة و السیاسه* مجموعه‌ای نامنظم از آثار مورخان قرون نخست هجری است و این موضوع به طور خاص در بخش مربوط به فتح افریقیه و اندلس نمایان‌تر است. مقایسهٔ میان روایات این بخش با یک اثر از عبدالملک ابن حبیب اندلسی (ه م) نشان می‌دهد که نویسندهٔ *الامامة و السیاسه*، غالب روایات این بخش را، گاه حتیٰ با حفظ سلسلهٔ سند ابن حبیب، از کتاب او نوشته، و اختلاف میان دو متن بسیار اندک است (نک: ابن‌حبیب، ۱۴۳، شم ۴۱۲؛ قس: *الامامة*، ۷۸/۲، سطر ۷ به؛ نیز نک: ابن حبیب، ۱۴۴، شم ۴۱۸؛ قس: *الامامة*، ۸۶/۲، سطر ۱۲ به؛ نیز نک: ابن حبیب، ۱۴۵، شم ۴۱۹؛ قس: *الامامة*، ۸۷/۲، سطر ۳). همچنین در همین بخش، مؤلف کتاب به اثر یک مصری اندلسی الاصل، از نوادگان موسی بن‌نُصیر، فاتح اندلس، به نام معارک بن مروان تکیه داشته است (نک: مونس، ۲۷). البته درهیچ یک از موارد فوق، مؤلف به منبع اصلی خود اشاره نکرده است.

در جاهایی از کتاب که مؤلف به مأخذ خود تصریح می‌کند، می‌توان آثار مورخان بزرگ سده‌های نخست هجری را که اینک نشانی از آنها در دست نیست، بازیافت و این یکی از مهم ترین ویژگیهای *الامامة و السیاسه* محسوب می‌شود. آثار تاریخی ابومعشر سندی (ه م) (نک: *الامامة*، ۲۱۵/۱، ۸/۲، ۹، ۱۰، ۲۵)، ابوالحسن مداینی (همان، ۱۵۹/۱)، و اثر بسیار مهم هیثم بن عدی (د ۲۰۷ق) با عنوان *الدولة* در اخبار دعوت عباسی (نک: ابن‌ندیم، ۱۱۲) در بخش مربوط به آغاز خلافت عباسیان (نک: *الامامة*، ۱۳۰/۲، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۶۴) مورد استفادهٔ مؤلف قرار گرفته است.

از کتاب *الامامة و السیاسه* چندین نسخهٔ خطی موجود است (نک: GAL، همانجا) و متن آن بارها با انتساب به ابن قتیبه، در مصر، عراق و لبنان به شیوه‌ای غیرانتقادی به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن حبیب، عبدالملک، *التاریخ*، به کوشش خورخه آگوادی، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن شباط، محمد، «*صلة السمط*...»، *المکتبة العربیة الصقلیة*، به کوشش میکله آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷م؛ ابن عربی، ابوبکر، *العواصم من القواصم*، به کوشش محب‌الدین خطیب، دمشق، دارالبشائر؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ *الامامة و السیاسة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ حسینی، اسحاق موسیٰ، *ابن قتیبة*، ترجمهٔ هاشم یاغی، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ خطیب، محب‌الدین، مقدمه بر *المیسر و القداح* ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ ذهبی، احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ عدوی، احمد زکی، مقدمه بر *عیون الاخبار* ابن قتیبه، قاهره، ۱۹۳۰م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ مصطفیٰ، شاکر، *التاریخ العربی و المورخون*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، مادرید، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

GAL; GAL,S; Lecomte, G., *Ibn Qutayba*, Damascus, 1965.

علی بهرامیان

اِمامی، محمدرضا، نک: محمدرضا امامی.

اِمامی، مَدْرَسه، یا مدرسهٔ بابا قاسم، بنایی در محلهٔ شهشهان اصفهان. بانی مجموعه ساختمانهایی که این مدرسهٔ کوچک یکی از

1. P. De Gayangos

آنهاست، سلیمان بن ابی الحسن بن طالوت دامغانی نام دارد و آن را احتمالاً در حدود سال ۷۲۵ق/۱۳۲۵م، برای مرشد خود بابا قاسم، عالم اصفهانی، برپا داشته است (نک: اصفهانی، ۷۳؛ هنرفر، ۳۰۳؛ گدار، 182-183). اهمیت مدرسه از نظر تاریخ هنر آن را مورد توجه پژوهشگران قرار داده، و از میان ایشان گدار آن را به دقت بررسی کرده است.

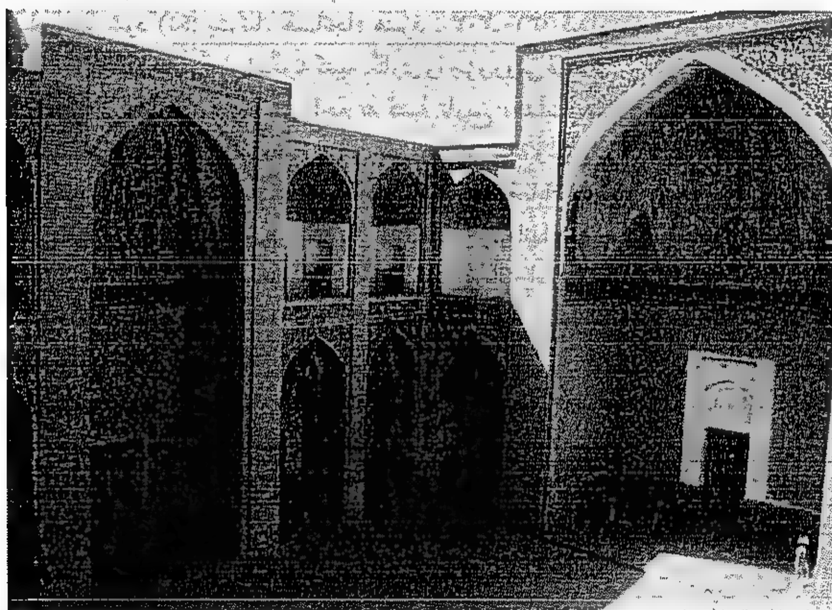
مدرسهٔ امامی یکی از قدیم‌ترین بناهای باقی مانده‌ای است که به تقلید از سبک مدرسه‌سازی عهد سلجوقی، بنا شده است. طرح ۴ ایوانی و حجره‌سازی خود دلیل بر ارتباط سبک شناختی آن با معماری عصر سلجوقی است و برقراری پیوند میان معماری آذری و شیوهٔ سلجوقی را که این بنا در چارچوب آن جای می‌گیرد، نمی‌توان نادیده گرفت (نک: هـ د، ۲۶۲/۱-۲۶۴؛ پیرنیا، ۲۰۰؛ ویلبر، 36؛ هیلنبراند، 178,218).

مدرسهٔ امامی از جمله بناهایی است که در دورهٔ مظفری ساخته شد و با وجود منازعات آل مظفر (هـ م) و سلسله‌های پس از آن به حیات فرهنگی خود ادامه داد، و بنابر اطلاعات کلی و مقایسه‌ای گویا دست کم بخشی از هزینهٔ ادارهٔ رسیدگی به بنا و تزیین آن را سلیمان دامغانی از طریق وقف تأمین می‌کرد (نک: حافظ ابرو، ۲۴۷، ۲۸۸-۲۸۹؛ گدار، 183-182 ,177؛ هیلنبراند، 180-179؛ راجع به اوقاف و نحوهٔ ادارهٔ این مدرسه در دورهٔ صفویه، نک: ادیب برومند، ۱۳۸-۱۳۹).

برای پی‌جویی تاریخ دقیق‌تر احداث مدرسه، طبق معمول باید به سراغ کتیبه‌های مورخ رفت. بر انتهای کتیبهٔ یکی از دهانه‌های ضلع غربی صحن، تاریخی وجود دارد که به علت تعمیر نامطلوب ناقص است. گدار وجود ارقام «خمس» و «سبع» را از روی حروف باقی‌مانده تشخیص داده است و آنگاه عدد ۷۲۵ را با سال مندرج در کتیبهٔ مقبرهٔ باباقاسم یعنی ۷۴۱ق سازگار یافته، و آن را به عنوان تاریخ مناسب پیشنهاد کرده است. اما کرین از یک کتیبهٔ ناقص دیگر در ضلع غربی ایوان قبله، شامل خطوط و کلمات درهم ریختهٔ آیات *قرآن* کریم که امروزه به سبب نوسازی از میان رفته، به عنوان مکمل استفاده می‌کند و در نتیجه علاوه بر ابراز تردید در وابستگی بنای مدرسه و مقبره می‌گوید که آنچه باید بر جای رقم میانی قرار گیرد کلمهٔ «خمسین» است (نک: ص 99-98، نیز تصویرهای 6 و 5؛ گدار، 165؛ تحقیقات میدانی).

گدار ضمن تأکید بر تناظر تزیینات دو عمارت و تفکیک زمان بنای مدرسه از زمان تزیین آن، و بنابر همگنی ساختمان با دیگر ابنیهٔ آل مظفر و نیز دلایل تاریخی و کتیبه شناختی، بر آن است که مدرسه را در همین ایام ساخته‌اند و متعلق به یک مجموعه بوده است و بر این تصور است که تاریخ ۷۵۵ق دربارهٔ زمان اتمام بنا یا آرایش بعدی آن صدق نمی‌کند. چنانکه از تصویر کتیبهٔ ایوان تشخیص داده می‌شود، مرمت کننده، کاشی تاریخ‌دار کتیبه‌ای دیگر را که متعلق به یکی از بناهای ویران شدهٔ مجموعه بوده، بر جای ریختگی نهاده است. بدین‌سان، نظر گدار قابل پذیرش می‌نماید و تدقیق تاریخ بنا، بستگی به یافت شدن قراین یا روشهای جدیدتر خواهد داشت (نک: کرین، تصویر 6؛ گدار، 178-172, 183-181؛ پوپ، 1329-1328).

ساختمان مدرسه کوچک، و در عین حال متناسب و برخوردار از حسن معماری است. بنا از دو طبقهٔ حجره‌دار تشکیل شده است و ایوانهای اضلاع غربی و شرقی آن از ایوانهای جنوبی و شمالی کوچک‌ترند. آستانهٔ فعلی و ابتدای راهرو آن، جزو اصل بنا نبوده، و بعداً اضافه گردیده است. عرض فوقانی هر ایوان از خط بام بخشهای جانبی



زاویهٔ جنوب شرقی مدرسهٔ امامی

بالاتر است و برجستگی آن گویی مکمل جلوهٔ بصری طاقها و دهانه‌ها، و نمایندهٔ اهمیت درون‌منظری است. آنچه موجب پدید آمدن این کیفیت بصری شده، کمیت فضایی بنای مدرسه (با صحنی به مساحت تقریبی ۱۴۶ مـ ۲) است (نک: اصفهانی، همانجا؛ ویلبر، 183؛ هیلنبراند، 179-178؛ تحقیقات میدانی).

از طریق بررسی تزیینات مدرسهٔ امامی، می‌توان به خوبی جایگاه آن را به لحاظ تبیین شیوهٔ معماری سنجید. برای نمونه یکی از قسمتهای اصیل بنا بقایای کتیبه‌ها و نقشهای آرایندهٔ ایوان شمالی و طاق‌نمای زینتی انتهای آن است. طرح کلی در کاشی کاری طاق این ایوان، به صورت آلت‌بندی و ساخت گونه‌های آن در معماری آذری متداول بوده است (نک: هنرفر، ۳۰۴؛ هیلنبراند، 225؛ پیرنیا، ۲۰۰؛ تحقیقات میدانی). دیگر بخش قابل ملاحظهٔ مدرسه، نمازخانهٔ آن است؛ رسمی

سازی مرکب زیر گنبد با تزیینات آجر ـ کاشی نیز از ویژگیهای این شیوه است. سفال نقش برجسته‌ای را که برای تزیین طاقچه‌های مسجد به کار برده‌اند، با توجه به ویژگی آن در معماری آذری می‌توان نمونه‌ای کهنه دانست (هنرفر، ۳۰۳؛ پیرنیا، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

شمار بسیاری از کتیبه‌ها به رنگ سفید بر زمینهٔ کاشی لاجوردی و فیروزه‌ای، معرق کاری شده‌اند و شماری دیگر به خط کوفی بنایی بر زمینهٔ آجری نقش بسته‌اند. چنین آرایشهایی از روزگاری که سبک آذری پدید آمد، افزایش یافت. کتیبه‌های موجود، در الواح مستطیل، مربع و جز آن جای دارند. نام شیخ محمد بن عمر معمار یا کاشی کار مدرسه در دو کتیبه، یکی در ایوان شمالی و دیگری در ایوان جنوبی مسجد آمده است. موضوع بسیاری از کتیبه‌ها سوره‌های قرآن کریم، ادعیه، اسامی اصحاب پیامبر(ص)، نام خلفای راشدین و امامان، خاصه علی (ع) است که در مجموع برای بیننده تساهل مذهبی را یادآور می‌شود (نک‍ : پیرنیا، همانجا؛ هنرفر، ۳۰۳-۳۱۰؛ گدار، 179-178 ,174-172). گدار اینگونه کتیبه نگاری را جزو روش فرهنگی آل مظفر می‌شمارد و در بحث راجع به کتیبهٔ تاریخ احداث بدان استشهاد می‌کند. از نظر کالبد معماری هم میان مدارس شیعه و سنی در ایران تمایز و تفاوتی نبوده است. در دورهٔ صفویه نام مدرسهٔ باباقاسم به امامی تغییر می‌یابد. کاشی کاری پشت بغلهای دهانه‌ها و ایوانها به شیوهٔ قاجار نوسازی، و محتوای بعضی از کتیبه‌های بنا تغییر یافته است (نک‍ : هنرفر، ۳۰۵؛ رفیعی، ۴۳۹-۴۴۰؛ گدار، 182-181 ,178 ,167؛ هیلنبراند، 178، تصویر 126).

شیوهٔ کاشی‌کاری مدرسه و مقبرهٔ باباقاسم به خوبی نشان می‌دهد که ترجیح تزیینات گیاهی بر تزیینات هندسی در عهد تیموری، از همین روزگار آغاز می‌گردد (نک‍ : کرین، 97-96؛ گدار، 165؛ دیماند، 205-204؛ هوت، 258-257 ,255 ,253). بدین‌سان، کاشی‌کاری روساز مدرسه و نیز محراب آن که در دههٔ چهارم قرن ۲۰م به موزهٔ مترو پولیتن انتقال یافته است، در تاریخ گسترش کاشی کاری و تزیینات ایرانی اثری ممتاز و مهم شمرده می‌شود. محراب در اندازهٔ ۲/۳۰×۳/۴۶ متر ساخته شده، و با کتیبه‌هایی به خط کوفی و ثلث و طرحهای گوناگون گیاهی و هندسی با رنگهای بیشتر سفید، فیروزه‌ای، نارنجی، سبز و آبی روشن تزیین شده است (کرین، دیماند، همانجاها؛ هنرفر، ۳۰۳؛ ویلبر، 184؛ نیز نک‍ : «بررسی...[1]»، 402، تصویر). محراب جدامانده از بنا هر چند تعمیراتی به ویژه در بخش پایین آن به عمل آمده، اما روی هم رفته وضعی عالی دارد (نک‍ : کرین، نیز «بررسی»، همانجاها؛ «هنر...[2]»، 52، تصویر 57).

تعمیر سازه‌های سمت شرقی مدرسه در ۱۳۷۴ش، و مرمت ایوان شمالی و کتیبه سازی افریز میان دو طبقه در ۱۳۷۶ش، آخرین نوسازیهای انجام شده در بنا محسوب می‌شود (نک‍ : گزارش، ۱۳۷۴ش، ۵۱؛ همان، ۱۳۷۶ش، ۴۵، ۴۶؛ تحقیقات میدانی).

مآخذ: ادیب برومند، عبدالعلی، «وقف نامهٔ مدرسهٔ امامیهٔ اصفهان»، میراث جاویدان، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۵، شم‍ ۱۹-۲۰؛ اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایرانی، به کوشش غلامحسین معماریان، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ گزارش فعالیتهای میراث فرهنگی استان اصفهان، سال ۱۳۷۴ش، به کوشش حسین آقا جانی و محمدکریم متقی، سازمان میراث فرهنگی کشور؛ همان، سال ۱۳۷۶ش، به کوشش فاطمه باقری، سازمان میراث فرهنگی کشور؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Crane, M. E., «A Fourteenth Century Mihrab from Isfahan», *Ars Islamica*, Michigan, 1940, vol. VII; Dimand, M. S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Godard, A. «Le Tombeau de Bābā Ḳāsem et la madrasa Imāmī», *Āthār - é Īrān*, Haarlem, 1949, vd. IV; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Hutt, A., «Key Monuments of Islamic Architecture Iran», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; *Persian Art*, London, 1931; Pope, A. U., «Islamic Architecture, the Fourteenth Century», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. III; *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, 1967, vol. VIII; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran* (The Ilkhānid Period), Princeton, 1955.

یدالله غلامی

اِمامیّه، عنوان یکی از مذاهب اسلامی که نقشی اساسی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی ایفا کرده است.

شیعهٔ امامیه که به اختصار در زبان عام شیعه، و در زبان فقها امامیه هم خوانده می‌شود، امروزه مذهبی با ویژگیهای مشخص است که بدان مذهب جعفری، یا اثناعشری نیز اطلاق می‌گردد. در تداول کنونی میان اصطلاحات یاد شده، عموماً تفاوتی ملحوظ نمی‌گردد و با آنها همچون الفاظی مترادف برخورد می‌شود. در این میان، شیعه در کاربردی مطلق نزد امامیه، به شیعهٔ امامیه راجع می‌گردد و در کاربردی وسیع‌تر شامل زیدیه و اسماعیلیه نیز می‌شود. با دور شدن از سدهٔ حاضر و روی آوردن به نگرشی تاریخی، هر یک از این اصطلاحات معنایی ویژه می‌یابند و رابطه‌های عموم و خصوص میان آنها، بسته به دوره‌های تاریخی متفاوت می‌شوند.

اصطلاح امامیه نیز به نحوی اجتناب ناپذیر درگذر تاریخ دگرگونی می‌پذیرد و از همین رو، باید در برهه‌های مختلف تاریخی، اصطلاحی تعریف شده باشد. دست کم از اوایل سدهٔ ۲ق/۸م، این گروه مذهبی از سوی مخالفان با عنوان نکوهش‌آمیز «رافضه»، خوانده شده است (مثلاً نک‍ : فرات، ۱۳۹؛ ابن‌قتیبه، ۷۱) و جالب آن است که گاه عالمان امامیه در صدد بوده‌اند تا تفسیری ستایش‌آمیز از این عنوان ارائه کنند (مثلاً نک‍ : فرات، همانجا؛ برقی، ۱۵۷).

در بازگشت به تعبیر شیعه، باید گفت که در زبان عربی سدهٔ نخست هجری، شیعه در کاربرد مطلق به معنی گروهی از مردم (مریم/۱۹/۶۹) و در صورت اضافه به معنی یاران و پیروان (قصص/۲۸/۱۵) بوده است. آنچه منشأ پدید آمدن اصطلاح شیعه گردیده، کاربرد ترکیبی «شیعهٔ علی» (ع) در جریانهای تاریخی ـ مذهبی سدهٔ نخست هجری بوده است؛ اما ظاهراً شکل مختصر شدهٔ این اصطلاح در همان سده نیز

1. *A Survey...* 2. *Persian...*

تداول داشته است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱/۱۴۸، ۲۷۸). بدون وارد شدن در تفصیل مباحث کلامی، اجمالاً این نکته از دانسته‌های تاریخی است که گروهی از مسلمانان از صدر اسلام، در باب امامت مسلمین پس از پیامبر (ص)، حقی ویژه را برای امام علی (ع) قائل بوده‌اند و همین گروه با عنوان شیعهٔ علی (ع) شناخته می‌شدند؛ چنانکه در گزارشهای مربوط به جنگ صفین عنوان «شیعه» برای گروهی از خواص اصحاب امام علی (ع) به کار رفته (نک: نصر بن مزاحم، ۸۶، ۳۵۹)، و در گزارش جریان صلح امام حسن (ع) در ۴۱ق، یکی از شروط صلح، آزار نرساندن معاویه به احدی از «شیعهٔ علی» (ع) بوده است (مثلاً نک: ابوالفرج، ۶۷).

در طول سدهٔ ۱ق، به روزگاری پیش از دورهٔ امامت امامان باقر و صادق (ع) که هنوز تعالیم امامیه به صورت مبسوط به شیعیان عرضه نگشته بود، به طور طبیعی نباید به جست و جوی گروهی خاص از عالمان شیعه، دست کم با عنوان مشخص امامیه پرداخت. آنچه در این سده به عنوان وجه تمایزی مهم میان گروههای شیعی می‌توان پیگیری کرد، دیدگاه آنان در بارهٔ منصوص بودن و مفترض‌الطاعه بودن امام بوده است. در حقیقت از سدهٔ ۲ق/۸م به بعد که در محافل شیعی نوعی تقابل میان امامیان و گروههای غیر امامی (روشن‌ترین نمونهٔ آن اکثریت زیدیه) وضع و کاربرد اصطلاح امامیه را ضروری ساخته است، گزینش این عنوان برای این جماعت از شیعه و انتساب آنان به «امام»، از آن رو بوده است که بر خلاف اکثریت زیدیه، این گروه ثبوت امامت را به «نص جلی» و با تعیین فرد فرد امامان به امر الٰهی دانسته‌اند. در کنار این ویژگی، باید به برخی خصوصیات دیگر از جمله مفترض الطاعه بودن و معصوم بودن امام، و نیز خالی نبودن زمین در هیچ زمانی از امام به عنوان باورهای اساسی این گروه یاد کرد (نک: شیخ مفید، *اوائل*...، ۴۶؛ شهرستانی، ۱/۱۴۴-۱۴۵).

در دو دههٔ گذار از سدهٔ ۱ به سدهٔ ۲ق، امام محمد باقر (ع) به تدقیق و تفصیل تعالیم شیعه اهتمام ورزید و روایات پرشمار منقول از آن حضرت در بارهٔ فقه و دیگر تعالیم دینی نشان از آن دارد که آموزشهای دینی شیعه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری نهاده است. اگرچه خط اصلی تشیع پس از وفات آن حضرت، فرزند ایشان امام جعفر صادق (ع) را به پیشوایی می‌شناخت، اما همزمان زیدبن علی، برادر امام باقر (ع) نیز برای گروهی از شیعیان به عنوان امام پذیرفته شد و زمینه‌ای برای تشکل مکتبی جدید در میان شیعه با عنوان زیدیه گردید. از میانهٔ سدهٔ ۲ق، تاریخ افتراق شیعه را باید در دو جریان موازی: امامیه و زیدیه، و نیز جریانی منشعب از امامیه با عنوان اسماعیلیه پیگیری کرد. در این میان اسماعیلیه هر زمان که به شریعت پایبند بوده‌اند و فقهی داشته‌اند، مکتب فقهی آنان پیوسته به مکتب امامیه بوده است و در صفوف زیدیه، یکی از فرق آنان با عنوان جارودیه، در طول عمر کوتاه خود، همواره از دیگر زیدیان به امامیان نزدیک‌تر بوده است.

دورهٔ امامتِ امام صادق (ع) از طرفی با دورهٔ انتقال سیاسی، و در نتیجه فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی، و از دگر سو با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود؛ در چنین فرصتی، امام صادق (ع) راه تدقیق و تفصیل تعالیم مذهب را که امام باقر (ع) گشوده بود، ادامه داد و چنانکه از روایات بی‌شمار منقول از آن حضرت آشکار می‌گردد، او ضمن تعیین مواضع امامیه در جوانب گوناگون تعالیم دینی، مهم‌ترین نقش را در تدوین فقه امامیه ایفا نموده است.

به هنگام وفات امام صادق (ع) در ۱۴۸ق/۷۶۵م، پیروان آن حضرت متفرق گشتند. گروهی که در تاریخ، اسماعیلیه نام گرفته‌اند، محمد بن اسماعیل نوادهٔ آن حضرت را به امامت شناختند که پدر او فرزند مهتر امام بوده، و در زمان حیات امام درگذشته بوده است؛ اما از دیگر پیروان، برخی عبدالله افطح فرزند آن حضرت را از باب مهتری در سال، به‌عنوان امام شناختند و برخی دیگر با تمسک به نص امام صادق (ع)، به امامت امام موسی کاظم (ع) باور داشتند. در فهرستی که منابع فرقه‌شناسی متقدم به دست داده‌اند، در ذکر نخستین مدافعان امامت آن حضرت، از بزرگانی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابوبصیر و مفضل بن عمر نام برده شده است (نک: نوبختی، ۶۵-۶۷؛ سعد، ۸۸؛ کشی، ۲۸۳-۲۸۴).

عبدالله افطح حدود ۷۰ روز پس از وفات پدر درگذشت و از آنجا که پسری از خود بر جای نگذاشت (نک: سعد، ۸۷؛ نیز ابن‌عنبه، ۱۹۵)، پیروان او به اتفاق روی به امام کاظم (ع) آوردند؛ در این میان برخی آن حضرت را به عنوان امام هشتم شناخته، بر مذهب فطحی خود پای فشردند و برخی نیز از آن مذهب روی‌گردان شدند و امام کاظم (ع) را به عنوان هفتمین امام پذیرفتند (نک: نوبختی، ۶۵؛ برای بقایای فطحیه تا سدهٔ ۴ق، نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ۲۰(متمم)/ ۱۸۰).

در ۱۷۹ق/۷۹۵م هارون خلیفهٔ عباسی، امام کاظم (ع) را برای محدود کردن رهبری ایشان، وادار به انتقال از مدینه به بصره، و سپس از بصره به‌بغداد کرد و تا ۱۸۳ق، آن‌حضرت را در حصر و حبس نگه‌داشت (نک: سعد، ۹۳؛ ابوالفرج، ۳۳۳-۳۳۶). با درگذشت تردید برانگیز امام کاظم (ع) در حبس، موج جدیدی از اختلاف در صفوف شیعیان پدید آمد و شیعیان موسوی به دو گروه قطعیه و واقفه تقسیم شدند. واقفه با مطرح کردن روایاتی، امام کاظم (ع) را به عنوان مهدی شناختند و امامت را بدو ختم کردند، و خط اصلی که با قاطعیت امام رضا (ع) را جانشین آن امام می‌شمردند، با عنوان قطعیه شناخته شدند. امام‌رضا (ع) در فاصلهٔ سالهای ۱۸۳-۲۰۰ق/۷۹۹-۸۱۶م در مدینه سکنی داشت و در ۲۰۰ق به فراخوانی مأمون خلیفهٔ عباسی برای ولایت عهد به خراسان رفت و در ۲۰۳ق در سفر درگذشت. پس از آن، امام جواد (ع) (امامت: ۲۰۳-۲۲۰ق/۸۱۸ - ۸۳۵م)، امام هادی (ع) (امامت: ۲۲۰-۲۵۴ق) و امام حسن‌عسکری (ع) (امامت: ۲۵۴-۲۶۰ق/ ۸۶۸-۸۷۳م) هریک به ترتیب به امامت رسیدند. در بارهٔ امام هادی (ع) گفتنی است که در ۲۳۳ق/۸۴۸م، آن حضرت ظاهراً به دلیل اقداماتی بر

ضد حکومت عباسی، از سوی خلیفه به بغداد خوانده شد و تا هنگام وفات در همانجا مراقبت می‌شد (یعقوبی، ۴۸۴/۲؛ شیخ مفید، *الارشاد*، ۲۳۸/۲ بب؛ برای افتراقات پس از وفات امام هادی (ع)، نک: سعد، ۱۰۱).

با اینکه فرقه‌های گوناگون امامیه، چون فطحیه، واقفه و قطعیه در مباحث اعتقادی مربوط به امامت، نسبت به یکدیگر مواضعی تند و خصمانه اتخاذ نموده بودند، محافل فقهی آنان از یکدیگر گسسته نبود و شماری از مهم‌ترین و معتبرترین فقیهان امامیه در سده‌های نخستین، متعلق به این فرقه‌های منشعب بودند.

در نگاهی گذرا به گسترش مذهب امامیه و پراکندگی جغرافیایی آن، باید یادآور شد که این مذهب در یک جریان تاریخی پردامنه از اقصیٰ نقاط ماوراء النهر تا دورترین نقاط مغرب اقصیٰ رواج یافته است. یکی از قابل استنادترین منابع برای بررسی پراکندگی پیروان این مذهب در سده‌های نخست هجری، بررسی آماری رجال امامی در سده‌های ۲ و ۳ق است که اطلاعاتی از آنها در کتب اربعهٔ رجال امامی بازتاب یافته است. این داده‌ها به خصوص از آن نظر حائز اهمیت است که نمایانگر نفوذ فرهنگی این مذهب در هر ناحیه‌ای می‌تواند بود. بر این اساس، بیشترین شمار عالمان امامی از نواحی عراق ــ به خصوص کوفه ــ و سرزمینهای ایران ــ به ویژه ری و قم ــ برخاسته‌اند، اما شمار عالمانی از مکه و مدینه، یمن و بحرین، بلاد جزیره (شمال عراق)، شام ــ به خصوص حلب ــ مصر، ماوراء النهر ــ به ویژه بخارا و سمرقند ــ خراسان ــ به ویژه مرو و نیشابور ــ سجستان و کرمان، گرگان و طبرستان، آذربایجان و ارمینیه، خوزستان و نواحی جبال در مرکز و غرب ایران نیز بسیار است.

در تکمیل این داده‌ها، باید به اطلاعات ارائه شده در *احسن التقاسیم* مقدسی اشاره کرد که زمان آن به اواخر سدهٔ ۴ق/۱۰م بازمی‌گردد. مقدسی از حضور جمعیتهای شیعه ــ ظاهراً امامی ــ در سواحل حرمین و سرات در غرب عربستان، در سواحل یمن، عُمان و هجر (ص ۹۰-۹۱)، به صورت متراکم در عراق شامل کوفه، بصره و بغداد (ص ۱۱۲) و بلاد جزیره (ص ۱۲۶)، به صورت جمعیت غالب در عمّانِ شام (ص ۱۵۳)، به صورت پراکنده در خراسان، گرگان و طبرستان (ص ۲۸۰)، به صورت متراکم در اهواز و سواحل فارس (ص ۳۱۸، ۳۳۴) و سرانجام به صورت جمعیت غالب در مُلتان سند (ص ۳۶۳) گزارش داده است. بررسی منابع پرشمار نشان می‌دهد که مذهب امامیه رواج خود را در طی قرون، در نواحی گسترده‌ای از ایران و عراق، و بخشی از ماوراء النهر و نیز قفقاز، برخی نواحی ساحلی جزیرة العرب، مناطق گسترده‌ای از شام ــ به ویژه در نوار ساحلی ــ در سطحی محدود در شمال افریقا، و نیز از روزگاری متأخرتر در هند و شرق افریقا دوام بخشیده، و حضور آن تا امروز ادامه یافته است. گسترش این مذهب در طی قرون نخستین و میانه را باید حاصل تلاش و تبلیغ خودجوش و تدریجی پیروان آن دانست؛ اما در عصر صفوی فعالیتهای سازمان یافته در جهت تبلیغ مذهب، به خصوص در برخی مناطق چون شبه قارهٔ هند تأثیری بسزا داشته است (برای اطلاع از گسترش امامیه در قارهٔ افریقا، نک: هـ د، افریقا، مکاتب و مذاهب؛ برای قارهٔ آسیا، نک: هـ د، اسلام، بخش نهم).

در حال حاضر، مذهب امامیه یا شیعهٔ اثناعشری، در ایران به عنوان مذهب رسمی شناخته می‌شود و در کشورهایی چون عراق، بحرین، جمهوری آذربایجان و لبنان پیروان آن بخش مهمی از جمعیت را تشکیل داده‌اند. افزون بر آن، جمعیتی قابل توجه از امامیان در دیگر کشورهای اسلامی از حوزهٔ خلیج فارس، شبه قارهٔ هند، آسیای مرکزی، قفقاز، ترکیه و سوریه زندگی می‌کنند.

تعالیم و نهادهای اساسی: در سخن از مذهبی که یک و نیم هزاره تاریخ را پشت سر نهاده، و مکاتب فکری بسیاری را در محافل خود پرورده است، به سختی می‌توان مجموعه‌ای از باورها در اصول، یا مجموعه‌ای از فتاوا را ارائه کرد که میان تمامی مکاتب آن مذهب مشترک بوده باشد، اما در عین حال می‌توان به شماری از تعالیم اساسی در اصول و فروع اشاره کرد که ممکن است به عنوان نقاط مشترکی میان غالب طیفهای این مذهب مصداق یابد.

امامت و حجت: پیش از آغاز سخن از عقاید امامیه، باید اشاره کرد که اصلی‌ترین ممیزهٔ این مذهب، دیدگاه خاص آن در باب امامت است. امامیه به عنوان یکی از گرایشهای شیعه، بر این باورند که حقِ جانشینی رسول‌اکرم(ص) از آنِ حضرت علی(ع) بوده است و رسول‌اکرم(ص) بارها در طول حیات خود، بر این جانشینی اشاره کرده‌اند. در منابع امامی، به عنوان ادلهٔ نقلی بر این امر، به احادیث مشهوری چون حدیث غدیر، حدیث ثقلین و حدیث منزلت استناد شده است که اصل صدور آن مورد تأیید قاطبهٔ عالمان اهل سنت قرار داشته، و تنها اختلاف با ایشان، در تفسیر و برداشت از آنها بوده است. در این میان ویژگی امامیه نسبت به شیعیان بتری و برخی دیگر از گرایشهای زیدی در آن است که تنها امام برحق پس از رسول اکرم (ص) را حضرت علی (ع) دانسته، و هرگونه اقدام در جهت سلب این حق را اقدامی ظالمانه قلمداد کرده‌اند.

گفتنی است که به عنوان یک حقیقت تاریخی، امامیه نیز در این امر که حضرت علی (ع) خود با ۳ تن خلیفه دست بیعت داده، و به عنوان چهارمین خلیفه ــ اگرچه با اکراه ــ منصب خلافت را پذیرفته است، تردیدی روا نداشته‌اند؛ اما ایشان این عملکرد را بر مبنای اصل تقیه و رعایت مصالح امت اسلامی، تفسیر نموده‌اند. این دیدگاهها، در طول تاریخ این مذهب، به عنوان مواضع نهادین امامیه در باب امامت، تکرار و تبیین گشته، و در کتب پرشمار این مذهب در باب امامت به ثبت رسیده است.

نظریهٔ امامت، به عنوان اصلی‌ترین ممیزه در فضای اعتقادی امامیه گسترش بسیار پیدا کرده، و به تبیین باورهایی پیرامون آن انجامیده است. امامیه در سدهٔ ۲ق، به ویژه بر پایهٔ تعالیم امامان باقر و صادق(ع)، بر اصولی ثابت در نظام اعتقادی خود وفاق یافتند که اهم

آنها را می‌توان در این چند جمله خلاصه کرد: تا مکلفی بر زمین است، زمین از حجت خداوند خالی نمی‌تواند بود و این حجت، گاه امامی ظاهر و گاه امامی غایب و پنهان از انظار است که به هر تقدیر، اثر وجودی خود را در جهان خواهد بخشید؛ این حجت قطعاً امامی معصوم است که گناه و خطا در او راهی ندارد؛ امامان را جز خداوند برنمی‌گزیند و مردمان از طریق نص بر امامت ایشان آگاهی می‌یابند؛ و طاعت و پیروی از این امامان، بر همگان فرضی الٰهی است و تخلف از آن موجب گمراهی خواهد بود (به عنوان نمونه، نک: کلینی، کتاب الحجة؛ شیخ مفید، *اوائل*، ۴۶ بب).

امامان دوازده‌گانه(ع) به نام، نزد امامیه شناخته شده‌اند و پیروان این مذهب با وفات امام حسن عسکری (ع)، امام یازدهم در ۲۶۰ق/ ۸۷۴م، دورهٔ حضور ائمه را پایان یافته شمرده، و وارد عصر غیبت شده‌اند. بر این اساس، امام دوازدهم(ع) که از ۲۶۰ق، بر جایگاه امامت قرار گرفته است، با برخورداری از عمری دراز به گونه‌ای نهان از انظار به مهمات امت رسیدگی می‌کند و با فراهم آمدن شرایط ظهور در آخرالزمان (زمانی نزدیک به قیامت)، ظهور کرده، با شکست دادن قدرتهای جائر، جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد (نک: هد، امامت).

اصول اعتقادی: به عنوان آغاز سخن باید به آموزش مشهور در محیط امامیه در باب اصول دین اشاره کرد که برپایهٔ آن، این اصول شامل توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل است؛ گاه بر این نکته تکیه شده است که از این میان، ۳ اصل نخست اصول دین، و دو اصل اخیر اصول مذهب امامیه است. به هر روی، این تمایز نسبی است و اگر دیدگاه امامیه در باب امامت، کاملاً ویژهٔ این مذهب است، اما در مبحث عدل، همسانی گسترده‌ای بین امامیه و معتزله به چشم می‌آید.

در یک داوری کلی نسبت به اصول اعتقادی امامیه و در مقایسهٔ آن با مذاهب گوناگون اسلامی، باید یادآور شد که در تقابل میان مواضع نص گرایان اصحاب حدیث و کلام گرایان جهمی و معتزلی، امامیه همواره به گروه دوم نزدیک بوده‌اند. به عنوان یک نکته در تاریخ عقاید امامیه، درخور توجه است که حتیٰ عالمان نص‌گرای امامی، در عقاید خود در مباحثی چون توحید، فاصلهٔ چندانی از متکلمان نگرفته‌اند؛ مثلاً در مسأله‌ای چون رؤیت باری که یکی از میدانهای ستیز میان نص‌گرایان و کلام‌گرایان در حوزه‌های غیرشیعی بوده است، نشانی از اختلاف نظر در محافل امامی دیده نمی‌شود و هیچ‌گاه موضعی موافق رؤیت از جانب نص‌گرایان امامی اتخاذ نشده است. این امر بیشتر رهین این حقیقت است که بخش مهمی از باورهای اساسی، در تعالیم ائمهٔ اهل بیت (ع) تبیین شده بوده، و همین ویژگی نص‌گرایان امامی را در شرایطی متفاوت با دیگر حوزه‌ها قرار داده است.

در مروری بر باورهای اساسی امامیه در باب توحید، باید یادآور شد که موضع عالمان این مذهب در برخورد با صفات الٰهی، برخوردی تنزیه‌گرا و نزدیک به مواضع معتزله بوده است؛ بدین‌ترتیب، این نگرش که صفات باری عین ذات اوست، در میان امامیه شهرت یافته است. در نگرش امامیه رؤیت باری همواره با تأکید تمام مورد انکار بوده، و در مسألهٔ کهن خلق *قرآن* به عنوان یکی از فروع مبحث توحید نیز، گاه با تعبیر حدوث *قرآن* (مثلاً نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۲۲۷)، نظریهٔ قدم *قرآن* نفی شده است.

در مبحث اراده، امامیه با الهام گرفتن از تعالیم اهل بیت (ع)، همواره در پی ارائهٔ تفسیری برای «امرٌ بین الامرین» بوده، با جبر و همچنین اختیار تام بشر مخالفت ورزیده‌اند. گفتنی است که با وجود نزدیکی بسیار این مذهب به مواضع عدلی معتزله، برخی از مباحث چون بررسی رابطهٔ اراده و مشیت از ویژگیهای آن است. این مبحث از آن‌رو نزد امامیه مورد توجه قرار گرفته، و بسط یافته که مبنای تفسیر نظریهٔ بداء بوده است. بداء که دست کم از سوی مخالفان به عنوان یکی از باورهای ویژهٔ امامیه شناخته شده، به تعبیری غیرفنی، نوعی تجدید نظر در تقدیر الٰهی است. این باور در حدی کلی، همچون باوری سنتی در میان طیفهای گوناگون امامیه محفوظ مانده است؛ اما این طیفهای گوناگون هریک بسته به مبانی فکری خود، تفسیری از آن ارائه کرده‌اند. به عنوان نمونه، در تفسیری که شیخ مفید از بداء به دست داده، نزاع دیگر مذاهب با امامیه را تنها نزاعی لفظی دانسته است (نک: همان، ۹۲-۹۳).

در مبحث نبوت، بر باورهایی چون عصمت انبیا نزد امامیه تأکید شده است (مثلاً نک: سید مرتضی، *تنزیه*...، سراسر کتاب)، ولی در معرکهٔ آراء مذاهب گوناگون، عقایدی ویژهٔ امامیه جز در موضوعات فرعی نمی‌توان یافت. تنها این نکته شایان اهمیت است که امامیه با اصل نهادن دیدگاه خود در باب حجت به حضور دائمی انبیا در زمین معتقد بوده، و از همین رو، وصایت انبیا را در طول تاریخ، به عنوان سلسله‌ای پیوسته دنبال می‌کرده‌اند (مثلاً نک: عیاشی، ۱/۳۰۶-۳۱۱؛ مسعودی، ۱۵-۷۶).

در باب معاد، امامیه با تکیه بر منابع پرشمار نقلی خود و با انگیزهٔ مستحکم ساختن رابطهٔ بین ائمه و پیروان در زندگی فراجهانی، بر حقانیت اموری اخروی چون صراط و میزان، شفاعت انبیا و اوصیا تکیه داشته، و حتیٰ در زندگی این‌جهانی باور «رجعت» را مطرح ساخته‌اند. رجعت که از سدهٔ ۱ق به عنوان یکی از ویژگیهای مذهب امامیه شناخته شده (مثلاً نک: ذهبی، ۱/۳۷۹-۳۸۳)، عبارت از آن است که در آخرالزمان و به هنگام ظهور مهدی موعود (ع)، خداوند گروههایی از مردگان را برخواهد انگیخت که در میان آنان صالحان برجسته و تبه‌کاران مشهور دیده می‌شوند؛ در این زندگی دوباره، صالحان به عزت خواهند رسید و تبه‌کاران طعم خواری را خواهند چشید (نک: شیخ‌مفید، همان، ۸۹، جم).

مواضع فقهی و شعایر اجتماعی: فقیهان امامیه در بسیاری از مسائل فقهی با برخوردی اجتهادی به آراء گوناگون گراییده‌اند و همین اختلافات در فروع در سطحی گسترده، انگیزه‌ای بوده است تا کسانی چون علامهٔ حلی در *مختلف الشیعه* به بررسی تطبیقی فقه امامیه بپردازند: اما اهم احکامی که در طول تاریخ در برخورد امامیان با

مذاهب دیگر، همواره به عنوان ممیزهٔ فقه امامی شناخته می‌شده‌اند، عبارتند از: وجوب مسح بر پای در وضو، ترک مسح بر خُفین، ذکر «حی علیٰ خیر العمل» در اذان و اقامه، وجوب ۵ تکبیر در نماز میت، حلیت نکاح متعه، عدم وقوع ۳ طلاق در مجلس واحد، تحریم فُقّاع و ترک عول و تعصیب در تقسیم ارث (مثلاً نک: همو، «الاعلام»، ۳۲۰، ۳۲۳-۳۲۴، جم). شیخ مفید در *الاعلام* و سید مرتضیٰ در *الانتصار* به تفصیل به تبیین این ممیزات پرداخته‌اند.

در بررسی تطبیقی آداب مذهبی امامیه با دیگر مذاهب اسلامی، زیارات و ادعیه نیز جایگاهی ویژه یافته است؛ اگرچه اصل موضوع زیارت و دعا از اختصاصات مذهب امامیه نیست، اما این دو امر در میان امامیه گسترشی فراوان یافته است. زیارت که در فرهنگ مشترک اسلامی در حد زیارت بیت الله الحرام و نیز حرم شریف نبوی مطرح بوده است، در فرهنگ امامیه به زیارت مقابر ائمهٔ اطهار (ع) تعمیم یافته، و آدابی ویژه به خود گرفته است. گستردگی این آداب موجب شده است تا مبحث زیارات یا «مزار» به عنوان یکی از مباحث مهم مذهبی، موضوع تألیف آثار پرشماری قرار گیرد که از آن میان *کامل الزیارات* ابن‌قولویه قمی (چ مکرر، از جمله تهران، ۱۳۷۵ش) به عنوان یکی از متون معتبر شناخته می‌شود (برای فهرستی از این آثار، نک: آقابزرگ، ۷۷/۱۲ بب، ۳۱۶/۲۰ بب).

در مبحث دعا، باید به شمار فراوان ادعیهٔ مأثور از ائمه (ع) اشاره کرد که در متون امامی مضبوط گشته‌اند؛ دعاهایی که برخی مطلق، و برخی مخصوص به مناسبت یا شرایطی معینند. برخی از این ادعیه که در محافل امامیه شهرتی ویژه یافته‌اند، با نامهای مخصوصی نیز شناخته می‌شوند. از این میان می‌توان به مواردی چون دعای کمیل مخصوص شبهای جمعه و دعای ابوحمزهٔ ثمالی برای مناجات سحر در ماه مبارک رمضان اشاره کرد (برای متن آنها، نک: شیخ طوسی، *مصباح*...، ۵۲۴-۵۴۰، ۷۷۴-۷۸۱). در میان آثار مکتوب امامیه، کتب بسیاری در باب ادعیه پرداخته شده که یکی از مهم‌ترین آنها، مجموعه‌ای از ادعیهٔ مأثور از امام زین العابدین (ع) با عنوان *صحیفهٔ سجادیه* است. گفتنی است کتاب *مفاتیح الجنان* گردآوری شیخ عباس قمی (د ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م)، به عنوان مجموعه‌ای از ادعیه و زیارات، به خصوص نزد امامیان فارسی‌زبان از تداول گسترده‌ای برخوردار است.

در سخن از شعایر، پیش از هر چیز باید به جشنهای مذهبی اشاره کرد که برای امامیه تقویمی ویژه را به وجود آورده است؛ امامیان افزون بر بزرگداشت اعیاد مشترک اسلامی، مناسبتهای ویژه‌ای را نیز به جشن و شادمانی می‌پردازند. در این میان، به ویژه باید از عید غدیر (۱۸ ذیحجه) اشاره کرد که روز اعلام جانشینی حضرت علی (ع) از سوی پیامبر اکرم (ص) در محلی به نام غدیر خم، میانهٔ راه مکه به مدینه بوده است. روزهای میلاد ائمهٔ اطهار (ع)، از دیگر جشنهای مذهبی امامیه است که در آن میان به ویژه میلاد امام دوازدهم (ع) (۱۵ شعبان) با اهمیتی افزون برگذار می‌گردد.

ایام سوگواری نیز در جوامع امامیه از ویژگی خاصی برخوردار است و مراسم عزاداری، به مناسبت رحلت یا شهادت ائمه (ع) برپا می‌شود. برجسته‌ترین نمود سوگواری نزد امامیه، در روز عاشورا (۱۰ محرم) تجلی می‌یابد که روز شهادت امام حسین (ع) است. سنت عزاداری عاشورا که از عصر آل‌بویه به عنوان یک رسم امامی به ثبت رسیده است (مثلاً نک: همدانی، ۳۹۷)، در طول تاریخ حفظ شده، و شکوه آن در شرایط گوناگون زمانی و مکانی، با میزان نفوذ اجتماعی امامیان متناسب بوده است.

تقویم مذهبی امامیه که دربردارندهٔ جشنها و سوگهاست، خود موضوع تألیف آثاری چون *مسار الشیعهٔ* شیخ مفید بوده است (چاپ این متن و چند متن دیگر از همین دست در *مجموعهٔ نفیسة*، قم، ۱۴۰۶ق).

سیر اندیشه‌های کلامی و تطور علم کلام: برای یافتن کهن‌ترین نشانه‌های اندیشهٔ کلامی در حوزهٔ شیعی، باید در آثار و روایات منقول از حضرت علی (ع) جست‌وجو کرد که در آنها، پرداخت نسبتاً تفصیلی به مباحث کلامی، نمونه‌هایی دارد؛ البته از نظر تاریخ‌نگاری در میان این روایات به ویژه باید بر نمونه‌هایی تکیه کرد که صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. آنچه از مباحث کلامی به تکرار در روایات منتسب به آن حضرت دیده می‌شود، آموزش در زمینهٔ توحید و نفی صفات جسمانی از خداوند بر پایهٔ تبیین مضامین قرآنی است (مثلاً نک: *نهج البلاغة*، خطبه‌های ۱، ۶۵، ۱۵۲، جم؛ نیز کلینی، ۱۳۴/۱-۱۳۶، جم؛ ابن‌بابویه، عیون...، ۷۸/۱-۷۹، جم). همچنین باید به مسألهٔ قدر توجه کرد که به روزگار صحابه تا حدودی مورد توجه قرار داشته، و در روایات آن حضرت نیز بازتاب یافته است؛ به عنوان نمونه، در روایتی بر نفی اندیشهٔ حتمی بودن قضا و لازم بودن قدر، چنین استدلال شده است که در آن صورت، ثواب و عقاب، و وعد و وعید باطل خواهد بود (نک: کلینی، ۱۵۵/۱؛ ابن‌بابویه، *التوحید*، ۳۸۰).

در ادعیهٔ منقول از امام زین‌العابدین (ع)، به ویژه در دعای اول *صحیفهٔ سجادیه*، مضامین ظریفی در باب صفات الٰهی، ابداع و مشیت و اراده آمده است.

آموزش کلامی صادقین (ع): سدهٔ ۲ق در تاریخ اندیشهٔ کلامی، دورهٔ تدوین آغازین دانش کلام بوده، و پایه‌گذاری مکاتب ماندگار و مهم کلامی در این دوره صورت پذیرفته است. در این سده، طرح مباحث پیچیده و کاملاً نظری در زمینه‌های گوناگون کلامی گسترش یافته است که از آن میان به ویژه باید به طرح مباحثی چون صفات باری و خلق قرآن در اوایل این سده اشاره کرد (برای توضیح،نک: ولفسون، 133 -132، جم). در این دوره، مکاتب گوناگون کلامی را از نظر چگونگی پرداخت به مباحث کلامی می‌توان به دو گروه اصلی بخش کرد: گروهی چون معتزله که با ارائهٔ مجموعهٔ عقاید کمابیش نظام یافته و تحلیل شده به عنوان یک دستگاه جهان‌شناختی دینی مبتنی بر برداشتهای عقل‌گرایانه، اندیشهٔ کلامی خود را مطرح می‌ساخته‌اند و گروه دوم که

صرفاً به عنوان برخوردی انفعالی و در واکنش نسبت به آموزشهای کلامیان، به موضع‌گیری و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده‌اند.

در بازگشت به حوزهٔ امامیه و تعالیم صادقین (ع)، مناسب است که گونهٔ برخورد آنان با مباحث کلامی عصر خود، مورد بررسی قرار گیرد؛ نگرشی گذرا بر اخبار فراوان نقل شده از امامان اهل بیت (ع) و از آن جمله صادقین (ع)، به روشنی نشان می‌دهد که آن امامان بر اندیشهٔ کلامی و برخوردی عقل‌گرایانه با مباحث اعتقادی تأکید داشته‌اند و این امر به سان سیره‌ای در میان صحابیان و نزدیکان ایشان ادامه یافته است.

امام محمد باقر(ع) در دورهٔ امامت خود (۹۵-۱۱۴ق/۷۱۴-۷۳۲م)، به تدقیق و تفصیل آموزشهای شیعه، از جمله در عقاید اهتمام ورزید و روایات بسیار منقول از آن حضرت در این باره نشان از آن دارد که آموزشهای اعتقادی امامیه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری آورده است؛ اما ادامه و کمال این حرکت در عصر فرزندش امام جعفر صادق (ع)، قابل مشاهده است. دورهٔ امامت امام صادق(ع) (۱۱۴-۱۴۸ق/۷۳۲-۷۶۵م) از طرفی با دورهٔ انتقال سیاسی و در نتیجه فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی، و از دگر سو با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود.

آنگونه که از انبوه روایات منقول از امام صادق(ع) برمی‌آید، آن حضرت علاوه بر تبیین مواضع امامیه در مسائل اعتقادی مورد بحث در عصر خود، تعالیم مذهب در موضوعات گوناگون کلامی، به ویژه در بارهٔ امامت و منزلت امام را با تفصیلی تمام روشن ساخت؛ چنانکه در گفتارهای منقول از آن حضرت، مفاهیمی چون امام مفترض الطاعه، مسألهٔ خالی نبودن زمین از حضور امام، نبودن دو امام در زمان واحد، اندیشهٔ وصیت و نص در سلسلهٔ امامت و منحصر بودن انتقال امامت از برادر به برادر در مورد حسنین (ع) به طور گسترده‌ای مورد بررسی قرار گرفته است (مثلاً نک: کلینی، ۱/۱۶۸ بب).

امام صادق (ع) در مسائل متداول کلامی در عصر خود چون صفات باری، قَدَر، و جایگاه فاسق نیز سخن گفته، و عموماً به موضوعات مطرح شده در حوزه‌های کلامی، با نگرشی اعتدال‌گرا نگریسته است. از جمله در مبحث صفات، در رویارویی با دو جریان افراطی تعطیل و تشبیه، در عین تأکید بر تنزیه ذات باری از هر گونه کیفیت و ویژگیهای جسمانی، بر ازلی بودن صفات ذات، چون علم تأکید داشته است (نک: همو، ۱/۸۲-۸۳، ۱۰۷-۱۰۸، جم). به عنوان مبحثی خاص از مباحث صفات، باید به موضوع خلق *قرآن* اشاره کرد که حضرت با این تعبیر که «قرآن کلام خداوند، محدَث و نامخلوق» است (مثلاً نک: ابن‌بابویه، *التوحید*، ۲۲۷)، موضعی بینابین، در تقابل میان قائلان به مخلوق بودن و نامخلوق بودن *قرآن*، اتخاذ کرده است.

در بحث پردامنهٔ قدر، نظریهٔ مشهور از امام صادق (ع) و دیگر ائمهٔ اهل بیت (ع)، نفی جبر و تفویض و گرایش به «امرٌ بین الامرین» بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۱/۱۵۹-۱۶۰؛ ابن‌بابویه، همان، ۳۶۲). آن حضرت و دیگر ائمه (ع)، با فرق نهادن میان مفاهیم مشیت و اراده، و مطرح کردن دو گونه ارادهٔ الٰهی ــ ارادهٔ حتم و ارادهٔ عزم ــ به بیان این امر پرداخته‌اند که چگونه ممکن است خداوند به کرداری امر کند و در عین حال مشیت او بر آن قرار نگرفته باشد (نک: کلینی، ۱/ ۱۵۰ بب). از دیگر مباحث رایج در آن روزگار باید به مسألهٔ تعریف ایمان اشاره کرد که آن حضرت، ضمن تصریح به دخیل بودن عمل در تحقق ایمان و سلب صفت ایمان از مرتکب کبیره، با اتخاذ موضعی معتدل اسلام را مفهومی اعم از ایمان شمرده، منزلت مرتکب کبیره را «اسلام» دانسته است (نک: همو، ۲/۲۷).

به عنوان نمونه‌ای از طرح مباحث دقیق کلامی از سوی امام صادق(ع) و ائمهٔ پس از ایشان، باید به مسألهٔ ابداع اشاره کرد که در حیطهٔ فلسفه نیز از اهمیتی ویژه برخوردار است. تعبیر «خلق لا من شیء» که به نحو ریزبینانه‌ای جایگزین تعبیر پرتداول و مسأله‌آفرین «خلق من لاشیء» گردید، ارتباطی مستقیم با حوزهٔ کلام امامی داشت، چه، کهن‌ترین نمونه‌های شناخته شده از کاربرد این تعبیر، در روایات ائمهٔ اهل بیت (ع) دیده می‌شود (همو، ۱/۱۱۴) که در سده‌های بعد توسط اندیشمندانی چون فارابی بر تعبیر رایج ترجیح داده شده است (نک: فارابی، ۲۷). در واقع بر خلاف تصور برخی از محققان باختر (نک: ولفسون، 368-367)، این اندیشه که از سدهٔ ۴ق/۶م در نوشته‌های کلامی ـ فلسفی اندیشمندان مسلمان و نیز متکلمان دیگر ادیان منطقه بازتابی گسترده یافته است، می‌تواند از منابع کهن اسلامی سرچشمه گرفته باشد (برای تحلیل، نک: پاکتچی، 160-159).

به عنوان تکمله‌ای بر بحث در بارهٔ کلام صادقین (ع)، باید گفت که روش کلامی ایشان از سوی امامان بعدی دوام یافته است. جای دارد این نکته مورد توجه قرار گیرد که برخی از نص‌گرایان در سدهٔ ۲ق، تلاش بر آن داشتند تا امامان اهل‌بیت (ع)، به خصوص امام کاظم (ع) را مخالف بحثهای کلامی بشناسانند و چنین وانمود کنند که آن حضرت پیروان خود را از مباحث کلامی نهی می‌کرده است (مثلاً نک: کشی، ۲۶۹-۲۷۰)، اما در عمل روش ائمه(ع) در نیمهٔ اخیر سدهٔ ۲ق در مباحث کلامی، ادامهٔ روش صادقین (ع) بوده است.

در این میان، نخست باید به مباحث گستردهٔ کلامی منقول از امام رضا (ع) اشاره کرد که بخشی از آن در قالب مناظرات کلامی و بخشی دیگر در قالب تبیین مسائل جلوه یافته است. به عنوان نمونه باید به مناظرات متعدد آن حضرت با پیروان ادیان غیر اسلامی و نیز مدافعان مذاهب گوناگون اسلامی اشاره کرد که نمونه‌ای از آن در قالب روایات منقول در مجامیع حدیثی برجای مانده است (مثلاً نک: ابن‌بابویه، عیون، ۱/۱۲۶ بب؛ طبرسی، احمد، ۳۹۶ بب). همچنین باید به برخی از متون منتسب به آن حضرت، از جمله خطبه‌ای مهم در توحید (نک: ابن بابویه، همان، ۱/۱۲۳-۱۲۶: متن خطبه) اشاره کرد که دربردارندهٔ مفاهیمی نسبتاً پیچیده در مباحث توحید است. از آثار کلامی منتسب، به دیگر ائمهٔ اهل بیت (ع)، همچنین باید به رساله‌ای در رد بر اهل جبر و تفویض،

منتسب به امام هادی (ع) اشاره کرد که گفته می‌شود خطاب به اهل اهواز نوشته شده است (برای متن، نک: ابن‌شعبه، ۳۴۱-۳۵۶).

متکلمان نخستین امامیه: تدوین دانش کلام و تألیف آثاری در این زمینه، در میان امامیه از سابقه‌ای دیرین برخوردار است و متکلمان امامی را باید از نخستین کسانی دانست که در شکل‌گیری این دانش نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در خلال سدهٔ ۲ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق در محیط امامیه، به خصوص در عراق، مکتب کلامی ریشه‌داری وجود داشت که نمایندگان آن در چندین نسل، کسانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، علی بن منصور، ابوجعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (نک: کشی، ۵۳۹؛ نیز نجاشی، ۲۵۰).

به عنوان گرایشهای دیگر کلامی، نخست باید از متکلمانی چون محمد بن علی صاحب الطاق و هشام بن سالم جوالیقی نام آورد که احتمالاً به مکتبی واحد تعلق داشته‌اند (برای قراینی دال بر پیوند مکتبی آنان، مثلاً نک: همو، ۴۳۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۳/۲۲۳-۲۲۸) و نیز از زرارة ابن اعین، ابومالک حضرمی و علی بن میثم سخن گفت که متکلمانی سرشناس و دارای دیدگاههایی خاص در مباحث گوناگون، از جمله قدر بوده‌اند (نک: کشی، ۱۴۵، جم؛ اشعری، ۴۱ بب؛ بغدادی، ۷۱ بب؛ نجاشی، ۱۷۵؛ ابن حجر، ۲/۵۷). این متکلمان در آثار خود، موضوعات گوناگون کلامی، به ویژه توحید، قدر و امامت را مورد بحث قرار داده، و گاه چون هشام بن حکم به بحث از موضوعاتی چون حدوث و قدم نیز علاقه نشان داده‌اند (نک: اشعری، همانجا؛ ابن‌ندیم، ۲۲۴-۲۲۵؛ نجاشی، ۱۷۵، ۲۰۵، جم؛ نیز فان اس، I/316ff.).

در تقابل میان کلام هشام بن حکم و هشام بن سالم، بیش از همه اختلاف نگرش آنان به مسألهٔ صفات الٰهی جالب توجه بوده، و در منابع بازتاب یافته است (مثلاً نک: کلینی، ۱/ ۱۰۵-۱۰۶)، اما اختلاف دیدگاههای آنان در برخی موضوعات ریز کلامی، مانند مسألهٔ بهشت و جهنم (ظاهراً مخلوق بودن آن) و مسألهٔ ارواح نیز مورد توجه حمیری قرار گرفته، و به تفصیل آن پرداخته است (نک: نجاشی، ۲۲۰). جالب توجه است که با وجود تمایزهای مهمی میان مکتب هشامین ــ به خصوص در ابواب توحید ــ متکلمان نخستین امامیه، از هر دو طیف ــ به دلیل بازتاب غیردقیق افکارشان در محافل غیر امامی ــ به عنوان اهل تشبیه و تجسیم شناخته شدند و در طی سدهٔ ۳ق/۹م، در حالی که در سرزمینهای مرکزی، بازماندگان توانمندی برای دفاع از مکتب خود نداشتند، مورد انتقاداتی شدید قرار گرفتند. این اتهام به اندازه‌ای در محافل کلامی فراگیر بود که در نسلهای بعدی امامیه، حتیٰ از سوی بزرگان این مذهب چون شیخ مفید و سید مرتضیٰ نیز به باور آمده بود (نک: شیخ مفید، «اجوبة ...»، ۲۱۷؛ نجاشی، ۳۲۹؛ نیز نک: ابن ابی‌الحدید، ۳/۲۲۳-۲۲۴، ۲۲۸؛ برای دفاع از اتهام، نک: سیدمرتضیٰ، *الشافی*...، ۱/۸۳ بب؛ نیز حسینی، ۱۴ بب).

در کنار مکاتب کهن کلامی، به ویژه مکتب هشام بن حکم که سلسلهٔ آن تا سدهٔ ۳ق دوام یافت، در این سده دو شخصیت پیچیدهٔ کلامی، ابوعیسیٰ وراق و ابن‌راوندی (هم‌م) که مسیر فکری آنان در طول حیات علمیشان به سان معمایی در پیش روست، دست کم برای چندگاهی به امامیه پیوستند. هر دو تن، متکلمانی پرورش یافته در محیط معتزله بودند که از آن مکتب دوری جسته، و اندیشه‌های کلامی نوی را مطرح ساخته بودند؛ اما در این میان، تعلق ابوعیسیٰ وراق به امامیه در آثار امامیان بیشتر با دیدهٔ قبول نگریسته شده‌است (مثلاً نک: شیخ مفید، «الافصاح»، ۱۳۱؛ سید مرتضیٰ، همان، ۱/ ۸۹؛ نجاشی، ۳۷۲). در برخی از منابع، ابوعیسیٰ به عنوان استاد و راهنمای ابن‌راوندی معرفی شده است (ابن‌ندیم، ۲۱۶؛ خیاط، ۱۱۰)، اما به هر روی باید توجه داشت که موارد اختلاف کلامی بین این دو شخصیت نیز قابل ملاحظه است (نک: ه د، ۳/۵۳۵-۵۳۷). در سخن از ابن‌راوندی، باید اشاره کرد که وی نسبت به مکتب هشام بن حکم و به ویژه دیدگاههای او در باب توحید، موضعی مخالف داشته، و در آثاری چند به نقض باورهای این مکتب پرداخته است (نک: ابن‌ندیم، ۲۱۷).

ابوسهل نوبختی و بازسازی کلام امامیه: دهه‌های گذار از سدهٔ ۳ به ۴ق که با دورهٔ غیبت صغریٰ مصادف بود، در تاریخ کلام امامیه برههٔ حساسی به شمار می‌رفت. در این دوره، به اقتضای زمان انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان امامی در مراکز علمی ایران و عراق به چشم می‌آید، ولی در آن میان تنها مکتب بنی‌نوبخت و در رأس آن ابوسهل نوبختی توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند که بر پاسخگویی به حملات متکلمان مخالف توانا باشد. این مهم در توان ابوسهل نوبختی بود که این جمله را در کلام خود شعار ساخته بود: «مسائل دینی همگی با استدلال شناخته می‌شوند» (ص ۹۲). همین نقش اساسی ابوسهل بود که موجب شد تا نویسندگان امامی او را «شیخ المتکلمین» بخوانند (شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۲؛ نجاشی، ۳۱).

ابوسهل نوبختی تعالیم پایه‌ای مذهب را در کالبد یک نظام کلامی مدون ساخت؛ نظامی که از نظر زبان گفتار در تعریف و استدلال، و نیز از حیث پردازش مباحث و باب‌بندی با نظام آن روز معتزله هماهنگی داشت و بی‌تردید برخورد نزدیک او با معتزلیانی چون ابوعلی جبایی در این امر بی‌تأثیر نبوده است. در حقیقت، همین یکزبانی و هماهنگی موجب می‌شد تا بزرگان مکتب اعتزال، ابوسهل را به عنوان متکلمی متفاوت با پیشینیان امامی خود و حتیٰ همچون یک متکلم خویشاوند تلقی نمایند (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۳۲۱؛ نیز سید مرتضیٰ، همان، ۱/۹۷).

اما این پرسش در میان است که کلام ابوسهل فراتر از همزبانی و هماهنگی عمومی، از نظر محتوایی تا چه حد با کلام معتزلی پیوند دارد. عناوین آثار ابوسهل در مباحث مختلف کلامی نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری مسائل با تعالیم معتزله توافق کلی دارد و چند مورد از نظرات حکایت شده از بنی‌نوبخت در *اوائل المقالات* شیخ مفید نیز مؤید این برداشت است (مثلاً نک: ص ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸؛ نیز

مادلونگ، 16-15). با اینهمه، برخی از مسائل حتیٰ در غیر امامت یافت می‌شد که ابوسهل در آنها از موضع معتزله دوری گزیده بود. او در مبحث ایمان، فاسق را به اطلاق مؤمن می‌نامید (شیخ‌مفید، همان، ۹۹) و بدین‌ترتیب، نظریهٔ اساسی معتزله، یعنی منزلةٌ بین المنزلتین را مردود می‌شمرد. مواضعی که شیخ مفید از بنی‌نوبخت و به طبع ابوسهل در بارهٔ برخی مسائل مربوط به وعید نقل کرده، قدری پیچیده است (نک: همان، ۹۶-۹۸)، ولی به هنگام سخن گفتن از نظرگاه امامیه در باب وعید، ابداً به مخالفتی از جانب بنی‌نوبخت اشاره نکرده است (همان، ۵۳؛ قس: مادلونگ، 16).

در مباحث لطیف‌کلامی، در مسائل مورداختلاف جواهر و اعراض، ابوسهل بین نظرگاه بصریان به ریاست ابوعلی جبایی و بغدادیان به ریاست ابوالقاسم بلخی، به مکتب بصره گرایش نشان داده است (نک: شیخ مفید، همان، ۱۱۴، ۱۲۱).

در مباحث امامت، ابوسهل هویت شیعی نظام کلامی خود را بروز داده است؛ ولی چند نظریهٔ فرعی وجود دارد که ابوسهل را به معتزله نزدیک ساخته، و از سنت‌گرایان امامی دور نموده است: شیخ مفید در نقل نظرات بنی‌نوبخت، اقوالی چون عدم ظهور معجزه به دست ائمه، عدم ارتباط امامان با ملائکه و عدم ارتباط با امامان پس از وفات را از عقاید آنان شمرده (همان، ۷۹-۸۰، ۸۴)؛ در حالی که قول به آگاهی ائمه بر تمامی صفتها و زبانها بر پایهٔ عقل را به آنان نسبت داده است (همان، ۷۷؛ نیز مادلونگ، همانجا).

افزون بر پیگیری حرکت ابوسهل در خاندان او و پدید آمدن متکلمانی برجسته از آل‌نوبخت چون حسن بن موسیٰ نوبختی، باید توجه داشت که این حرکت با شتاب در مراکز گوناگون تشیع پی گرفته شد و محافل امامیه پس از چندی فترت در گفت‌وگوهای کلامی، دگربار به مباحث کلامی روی آوردند. در طی ۳ نسل، ظهور شخصیتهایی چون ابن‌قبهٔ رازی، ابوالطیب رازی، ابن‌مملک اصفهانی، ابن‌عبدک جرجانی، محمد بن بحر رهنی کرمانی، ابومنصور صرام نیشابوری، ابوالحسین سوسنگردی، ابوالاحوص مصری و ابن‌ابی‌عقیل عمانی گواهی بر چنین تحولی در محافل امامیه است؛ اما باید توجه داشت که گزارشهای اندک در بارهٔ باورهای این متکلمان هنوز مورد تحلیل کافی قرار نگرفته است.

گفتنی است که افزون بر متکلمان، در طول سدهٔ ۴ق/۱۰م، مباحث اعتقادی در محافل اصحاب حدیث امامیه نیز مورد توجه بوده، و با وجود اختلاف رویکرد و غلبهٔ نسبی نص‌گرایان بر محیط امامیه در این دوره، دست کم در حد مباحث اساسی تعارضی میان عقاید این دو طیف دیده نمی‌شود (برای نمونه‌ها، نک: کلینی، بخش اصول؛ ابن‌بابویه، *التوحید*، سراسر کتاب). موارد اختلاف که شیخ‌مفید در *اوائل المقالات* به برخی از آنها اشاره کرده، در حد مباحثی فرعی مانند تفضل یا استحقاق در باب نبوت یا استماع سخن فرشتگان توسط ائمه است (نک: ص ۷۲، ۸۰، ۸۱، جم).

به هر تقدیر، تعالیم مکتب کلامی ابوسهل از طریق شاگردانش، چون ناشئ اصغر، ابوالمظفر بلخی و شاگرد او طاهر به شیخ مفید انتقال یافت و بدین‌ترتیب، در شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی شیعه تأثیر نهاد (نک: شیخ طوسی، *الفهرست*، ۸۹-۹۰، ۱۶۹؛ نجاشی، ۲۰۸، ۴۲۲).

شیخ مفید و کلام میانهٔ امامیه: شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م)، عالم نامدار بغدادی را باید شخصیت مؤثر دیگری در تحول کلام امامی به شمار آورد. اگرچه او از طریق استادانش ابوالجیش بلخی و طاهر سلسلهٔ علمی خود در کلام را به ابوسهل نوبختی می‌رسانید، اما چنین می‌نماید که شکل‌گیری اندیشهٔ او بیشتر حاصل تلاش شخصی وی بوده است. او افزون بر آشنایی عمیق با ادبیات روایی امامیه و آراء متکلمان پیشین امامی، مطالعات گسترده‌ای نیز در آثار معتزلی ــ به ویژه نوشته‌های ابوالقاسم بلخی پیشوای مکتب بغدادی ــ داشت و در شیوه‌ها و روشهای کلامی از آنها بهرهٔ بسیار گرفته بود. در مقایسهٔ آراء کلامی او با تعالیم معتزله، می‌توان گفت که وی در مباحث توحید و عدل به مکتب معتزله بسیار نزدیک بوده، و در مباحثی چون امامت و وعید از آنان فاصله‌ای فراوان داشته است.

در مقایسه میان کلام شیخ مفید و کلام بنی‌نوبخت باید یادآور شد که تعدیل موضع‌گیریها در کلام شیخ مفید، بیشتر در مسائل مربوط به امامت و وعید دیده می‌شود؛ در تحلیل این موضع‌گیریها درخور توجه است که با وجود آنکه وجه عدول شیخ مفید از مواضع بنی‌نوبخت گاه استدلالات عقلی و پرهیز از مواضع افراطی است (مثلاً نک: *اوائل*، ۷۵، ۷۷)، اما در شماری از موارد کاملاً آشکار است که وجه عدول شیخ مفید پیروی از اخبار ائمهٔ اهل‌بیت (ع) است. به عنوان نمونه وی در مباحثی چون استماع سخن فرشتگان توسط ائمه (همان، ۸۰-۸۱) و مسألهٔ «موافات» (همان، ۹۷) قول بنی‌نوبخت را از باب عدم تطابق با تعالیم اهل بیت (ع) به انتقاد گرفته است. در یک داوری کلی، باید روش شیخ مفید را پاره‌ای اصلاح استدلالات عقلی متکلمان پیشین، و پاره‌ای گرایش به روشی میان استدلال عقلی و تفسیر ادلهٔ نقلی تلقی کرد (برای تحلیل نظام کلامی او، نک: مکدرموت[1]، سراسر کتاب).

جریانی که شیخ مفید پدید آورد، توسط شاگردان برجستهٔ او چون سید مرتضیٰ و شیخ طوسی ادامه یافت و آثاری متعدد و گاه مبسوط چون *الذخیرهٔ* سید مرتضیٰ، *تقریب المعارف* ابوالصلاح حلبی و *تمهید الاصول* شیخ طوسی در کلام امامیه نوشته شد که نمایانگر اصولی همسان بوده‌اند. البته این بدان معنا نیست که همسانی در حد نهایت بود، بلکه در میان دیدگاههای این متکلمان اختلافاتی در فروع دیده می‌شود. به عنوان نمونه، قطب‌الدین راوندی در رساله‌ای اختلافات کلامی شیخ مفید و سید مرتضیٰ را در حدود ۹۵ مسأله گرد آورده بود (نک: ابن‌طاووس، کشف...، ۲۰). در میان آثار کلامی این شخصیتها، به

1. McDermott

خصوص باید بخش کلام رسالهٔ *جمل العلم و العمل* سید مرتضیٰ را مورد توجه قرار داد که به سان متنی مختصر توجه عالمان پسین را به خود جلب کرده، و شروح متعددی بر آن نوشته شده بود.

افزون بر دو قرن پس از سید مرتضیٰ، جریان کلامی که او ایجاد کرده بود، پی گرفته شد و از شخصیتهای بارز این حرکت در سدهٔ ۶ق/۱۲م، عبدالجلیل بن مسعود رازی بود که آثاری متعدد از جمله کتاب *الفصول فی الاصول علی مذهب آل الرسول* (ع) را در زمینهٔ کلام تألیف کرد (نک: منتجب‌الدین، ۱۱۰).

از دیگر شخصیتهای مهم در این جریان، سدیدالدین حمصی، عالم رازی نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق شایان ذکر است که از آثار او *المنقذ من التقلید* بر جای مانده است؛ حمصی در این اثر، هم در اسلوب طرح مسائل و هم در اصول کلامی با متکلمان بغداد همراه بوده، و آنچه وی بنای ستیز با آن داشته، اعتقاد بی‌استدلال و مقلدانه در اصول دین بوده است. از شواهد تاریخی چنین برمی‌آید که مخاطبان این کتاب حمصی ــ که وی از دوری آنان از استدلال و رویکرد ایشان به تقلید در اصول سخن آورده است ــ گروهی از امامیه بوده‌اند که دانش کلام را به مذمت گرفته، و در اصول دین راه پیروی اخبار را در پیش گرفته بودند. از همین روست که ناصرالدین محمد حمدانی، عالم بزرگ قزوین در سدهٔ ۶ق/۱۲م، در کنار مناظراتش با اسماعیلیه، کتابی نیز در نقض آراء این گروه از امامیه پرداخته، و آن را *الفصول فی ذم اعداء الاصول* نام نهاده بوده است (نک: همو، ۱۶۱). از دیگر آثار کلامی امامیه در این سده، باید به کتاب *نقض* از عبدالجلیل قزوینی رازی اشاره کرد که در آن افزون بر اصل امامت، بر دو اصل عدل و توحید با تفسیر مشترک امامی ـ معتزلی تأکید شده، و مذاهب گراینده به جبر و تشبیه، مورد نقدی تند قرار گرفته است (مثلاً نک: ص ۴۱، ۲۳۶، ۲۵۵، جم). قزوینی رازی در سراسر این اثر، خود را متعلق به گروه اصولیه از امامیه دانسته، و بدین‌ترتیب، در مقابل کلام‌ستیزان قرار گرفته است.

گفتنی است که این جریان کلام‌ستیز در سده‌های بعد نیز ادامه یافته، و در سدهٔ ۷ق/۱۳م، شاخص‌ترین نمایندهٔ آن، رضی‌الدین ابن‌طاووس بوده است (نک: ابن‌طاووس، همان، ۱۹ بب).

کلام فلسفی نصیرالدین طوسی: تحولی دیگر در مطالعات کلامی در محافل امامیه، در سدهٔ ۷ق به چشم می‌آید و آغازگر این تحول خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) حکیم نامدار ایرانی است؛ وی با بهره‌گیری از دانش گستردهٔ خود در فلسفه، در تألیف کتاب کلامی «تجرید الاعتقاد»، به گونه‌ای بی‌سابقه شیوه‌ها و مبانی فلسفی را در مباحث کلامی به کار گرفته است. اگرچه این گرایش فلسفی، بر تمامی مباحث عقلی کلام سایه افکنده است، اما بیشترین نمود آن در پرداخت بخشهایی با عنوان «امور عامه» (ص ۵ بب) و «جواهر و اعراض» (ص ۱۰۰ بب) دیده می‌شود که نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده است. حتیٰ پرداخت خواجه به موضوع کلامی جبر و اختیار نیز در رسالهٔ مستقلی که در این باب پرداخته، کاملاً صورت فلسفی به خود گرفته است (نک: «رسالة...»، ۴۷۶ بب).

با آنکه گرایش فلسفی در مباحث کلامی امامیه در نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق، پای به میدان نهاده است، اما حتیٰ در همان نیم‌سده می‌توان نشانه‌هایی از انعکاس آن را در آثار دیگر متکلمان امامی نیز بازیافت؛ مثلاً با فاصله‌ای بسیار اندک از پرداخت آثار نصیرالدین طوسی بازتابی از این گرایش در *قواعد المرام* ابن‌میثم بحرانی (د ۶۹۹ق/۱۳۰۰م) دیده می‌شود. ابن‌میثم این اثر خود را با طرح مباحثی فشرده در باب منطق صوری (ص ۲۱ بب)، امور عامه (ص ۳۸ بب) و جواهر و اعراض (ص ۴۵ بب) آغاز کرده، و سپس بحث خود را در سخن از توحید پی گرفته است.

به هر تقدیر، اوج گرایش به شیوهٔ خواجه نصیر در شرح علامهٔ حلی بر تجرید تجلی یافته که دیر زمانی متن درسی کلام در حوزه‌های امامی بوده است. البته برخی از آثار مستقل علامهٔ حلی مانند *الرسالة السعدیه* یا *باب حادی عشر*، به سبک پیشینیان نزدیک‌تر بوده، و از مباحث خاص فلسفی مانند امور عامه به دور مانده است. در دوره‌های پسین از تاریخ تدوین کلام امامی، دو سبک تألیف کلامی، نخست سبک سنتی و دیگر سبک فلسفی خواجه نصیر دوامی پیوسته یافته است، اما دوام این دو سبک در کنار یکدیگر نباید به معنای نوعی تقابل مکتبی تلقی گردد؛ به عنوان نمونه باید به شخصیتی چون مقداد سیوری (د ۸۲۶ق/۱۴۲۳م) اشاره کرد که در اثری چون *ارشاد الطالبین* در شرح *نهج المسترشدین* علامهٔ حلی (چ قم، ۱۴۰۵ق) روش فلسفی را برگزیده، و در اثری پرتداول چون شرح *باب حادی عشر*، روش سنتی را پی گرفته است.

به هر تقدیر، در طیف آثار سنتی، می‌توان نوشته‌هایی چون *الصراط المستقیم* زین‌الدین بیاضی (د ۸۷۷ق/۱۴۷۲م) را برشمرد که دارای روشی دور از فلسفه و بیشتر مبتنی بر سنتهای روایی امامیه است (چ تهران، ۱۳۸۴ق). در طیف کلام فلسفی، باید از آثاری مستقل یا شروح و تعلیقاتی بر تجرید خواجه نصیر به قلم عالمانی چون جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸ق/۱۵۰۲م)، فیاض لاهیجی (د ۱۰۵۲ق/۱۶۴۲م) و آقاجمال خوانساری (د ۱۱۲۵ق/۱۷۱۳م) یاد کرد (نک: شوشتری، ۲/۲۲۵؛ فیاض، سراسر کتاب؛ نیز هد، ۱/۴۵۸-۴۵۹).

شرح صدرالدین شیرازی، فیلسوف نامدار امامی بر بخشی از مباحث *اصول کافی* نیز اثری در همین شمار، اما در نوع خود بی‌نظیر است (چ سنگی، تهران). به علاوه، باید یادآور شد که در سده‌های اخیر برخی از مباحث کلامی، مانند جبر و اختیار مورد توجه و بازنگری قرار گرفته، و ثمرهٔ آن در قالب تک‌نگاریهایی متعدد بازتاب یافته است؛ از این دست می‌توان به رساله‌هایی از میرداماد (د ۱۰۴۰ق/۱۶۳۰م)، فیض کاشانی (۱۰۹۰ق/۱۶۷۹م) و وحید بهبهانی (۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م) اشاره کرد (چ هر ۳ متن ضمن *کلمات المحققین*، تهران، ۱۳۱۵ق).

سیر اندیشه‌های فقهی و تطور علم فقه: پاسخ دادن به این پرسش که در جریان گذار فقه از نخستین مراحل شکل‌گیری خود، شخصیتها و گروههای شیعی به طور عام، و امامیهٔ آغازین به طور خاص چه نقشی ایفا کرده، و دارای چه مواضعی بوده‌اند، هنوز با دشواری بسیار

رویه‌روست. در حد یک نکتهٔ معلوم تاریخی، می‌توان عنوان کرد که با وجـود اختلافات عمیق اعتقـادی، دست کم در حـوزهٔ مسائل فقهـی گروههای گوناگون شیعی تا اوایل سدهٔ ۲ق، پیوستگی خود را حفظ کرده بودند. به عنوان شخصیتهایی قابل توجه در حوزهٔ فقه امامیه در این دوره، می‌توان به کسانی از اصحاب امام علی (ع)، همچون حارث اعور، اصبغ بن نباته و زاذان کندی و شخصیتهایی از متأخران همچون جابر بن یزید جعفی و ابوحمزهٔ ثمالی اشاره کرد که در عصر خود به عنوان فقیهانی شاخص شناخته شده بوده‌اند.

در بارهٔ فقه امامیه پیش از عصر امام صادق (ع) باید گفت که این مذهب فقهی از نظر منابع نقلی بیشتر مبتنی بر مواضع فقهی منقول از حضرت علی (ع)، و از حیث روشهای دستیابی به احکام، از تنوعی نسبی برخوردار بوده است؛ در توضیح این تنوع باید گفت که با وجود اختلافات عمیق اعتقادی، دست کم در حوزهٔ مسائل فقهی گروههای گوناگون شیعی تا اوایل سدهٔ ۲ق، پیوستگی خود را حفظ کرده بودند. چنین ویژگیهایی موجب شده بود که پس از تبیین گستردهٔ مسائل فقهی از سوی امام باقر و به خصوص امام صادق (ع)، و روشن گشتن مبانی دستیابی به احکـام، امامیـان میـراث بازمـانده از فقیهان پیشیـن را جـز مطالبی منسـوخ نمی‌شمردند و اهتمامـی در حفظ آنها به عمـل نمی‌آوردند.

سلسلهٔ پیشوایان امامیه، زنجیره‌ای پیوسته از امامان اهل بیت(ع) است که از سدهٔ نخست هجری با امام علی (ع) آغاز گشته، و به نحوی پیوسته در سده‌های ۲ و ۳ق با امامانی چون حضرت باقر و حضرت صادق (ع) که در منابع مکاتب گوناگون نیز به عنوان فقیهانی برجسته شناخته شده‌اند، دوام یافته است. آنچه موجب گردید تا در منابع امامی پس از عصر امام صادق (ع)، منابع روایی پیشین که عمدتاً بر روایات علوی مبتنی بود، به طور نسبی متروک گردد، این باور بود که راویان با توجه به تنوع طیفها دانسته و ندانسته در انتقال تعالیم آن حضرت قصور و تقصیری به عمل آورده‌اند و آموزش اصیل علوی باید از خلال تعالیم صادقین (ع) از نو فراگرفته شود.

در پی کوششهای امام صادق (ع)، فقه امامیه با پیکره‌ای مدون عرضه شد و نام مذهب جعفری به خود گرفت؛ اما این تدوین به نوبهٔ خود موجب شده بود تا در میان فقیهان امامی در میانهٔ سدهٔ ۲ق چالش مجددی در جهت فهم اندیشهٔ فقهی امامی پدیدار گردد؛ چنانکه برپایهٔ موضع‌گیریهای مربوط به کاربرد ادلهٔ گوناگون فقهی در گزارشهای برجای مانده از آنان، به اجمال می‌توان چند جناح نسبتاً متمایز را تشخیص داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بسته‌اند؛ در این میان بیش از همه باید دو مکتب پایا را مورد توجه قرار داد که با نام دو تن از اصحاب امام صادق (ع)، هشام بن حکم و هشام بن سالم شناخته می‌شوند. مکتب نخست که نمایندگان آن در نسلهـای پیاپی، پـس از هشـام بن حکم، کسـانـی چون یونس بـن عبدالرحمان و فضل بن شاذان بوده‌اند، با ویژگیهایی چون محدود کردن عمل به اخبار آحاد و تجویز عمل به قیاس در استنباط احکام فقهی متمایزند.

از سوی دیگر، مکتب هشام بن سالم که از دیگر رجال برجستهٔ آن می‌توان کسانی چون صفوان بن یحییٰ و احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی را نام برد، ضمن نفی حجیت قیاس، استنباط را در حد تکیه بر اصولِ بیان شده توسط ائمه(ع) و تعمیم آن در فروع متفرع بر آن اصول مجاز می‌شمرده است. این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» دانست، تا میانهٔ سدهٔ ۳ق مسیر خود را ادامه دادند و در مقابل آنان، جوی اجتهاد ستیز قوت می‌گرفت که هر گونه اجتهاد و استنباط فراسوی نصوص را ناروا می‌شمرد، طرز فکری که در جای‌جای آثار کهن محدثان امامیه دیده می‌شود. بدون نفی موارد استثنا، باید یادآور شد که در سدهٔ ۳ق این جو اجتهادستیز بر محافل فقه امامیه غالب شده است و این جهت‌گیری به طور مشترک در تعالیم محدثان و متکلمان امامی به چشم می‌خورد. در کنار جناح غالب، بقایای جناح‌بندیهای سدهٔ پیشین تنها کوتاه‌زمانی وجود داشته است؛ از جمله، همفکران هشام بن حکم در سدهٔ ۳ق با وجود نزدیکی با جناح غالب در برخی جوانب، هنوز تمایزی نسبی داشته، و کسانی چون فضل ابن شاذان از رهبران فکری آن بوده‌اند (برای منابع و تحلیل، نک: پاکتچی، «گرایشها ...»، ۱۴-۱۷).

عصر نخستینِ غیبت: در این عصر، در عین قدرت گرفتن اصحاب حدیث در حوزه‌های فقه امامی، زمینه برای پدید آمدن برخی مکاتب اهل استنباط نیز فراهم آمده بود. در رأس این جریان، باید به مکتب متکلمـان امامیه اشـاره کرد که در سالهـای گذار به سـدهٔ ۴ق/۱۰م پایه‌گذاری شده بود (نک: سیر اندیشه‌های کلامی در همین مقاله). از فقیهان منتسب به این مکتب در سدهٔ ۴ق، به خصوص باید به ابن‌ابی‌عقیل عمانی اشاره کرد که بر پایهٔ تحلیل آراء، شیوهٔ فقهی او را می‌توان نزدیک به شیوهٔ متکلمان معتزلی در «استخراج»، البته با اساس نهادن تعالیم ائمهٔ اهل بیت (ع) دانست؛ از وابستگان به این مکتب، او تنها فقیهی است که آرائش در طی قرنها، مورد توجه فقیهان امامی بوده است.

مدرسی طباطبایی در پی نگرش تحلیلی بر آراء فقهی ابن ابی عقیل عمانی، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم دانسته است (ص 36). البته در نگاهی عمومی بر ویژگیهای این مکتب، باید گفت که فقیهان متکلم با وجود اتخاذ مواضعی همسان با معتزله در نفی حجیت خبر واحد و انکار رأی و قیاس، کاربرد اجماع طایفه را در اصول خود توسعه داده بودند و بدین‌ترتیب، اصل عقلی را در سطحی محدودتر به کار می‌گرفته‌اند (نک: هـ د، اصول فقه). با این حال، تمسک به اصل عقلی، به ویژه برائت در اصول این متکلمان جایگاهی خاص داشته است؛ چنانکه شیخ مفید در *التذکره*، راههای رسیدن به شناختِ (حکم) مشروع را ۳ چیز، یعنی عقل، زبان و اخبار دانسته است (ص۲۸؛ نیز نک: سید مرتضی، *الذریعة*، ۲/۳۵۲-۳۵۳).

به عنوان طیفی دیگر از جریان استنباط گرا در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق،

شخصیت ابن‌جنید اسکافی درخور بررسی است که با روشی نزدیک به روش اصحاب رأی، به صراحت حجیت قیاس را باور داشته، و در این باره آثاری نیز تألیف کرده بوده است (نک: همو، *الانتصار*، ۲۳۸؛ نجاشی، ۳۸۷ـ۳۸۸). وی شیوهٔ خود را در فقه امامیه بی‌سابقه نمی‌دانست و آن را ادامهٔ شیوهٔ متقدمانی چون فضل بن شاذان می‌شمرد (برای تحلیل، نک: هـ د، ۳/۲۵۸ـ۲۵۹). گفتنی است که تعالیم ابن‌جنید به رغم بی عنایتی عراقیان نسبت به آن، در خراسان ــ حوزهٔ نفوذ تعالیم فضل بن شاذان ــ دست کم در زمان حیاتش از پذیرش ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: شیخ مفید، «اجوبة»، ۲۵۰). از همفکران ابن‌جنید در عراق، البته در نسل بعد، شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) است که در آثار خود، اجتهاد الرأی و قیاس را با سبکی نزدیک به ابن‌جنید مطرح کرده است (نک: پاکتچی، *الآراء*...، ۹).

در کنار طیفهای یاد شده، به عنوان طیف غالب در محافل امامیه، باید از اصحاب حدیث یاد کرد که با تکیه بر ظواهر نصوص، از هر گونه برخورد استنباطی با منابع فقه پرهیز داشته‌اند. به عنوان شاخصی در این میان، باید به گفتار ابن‌بابویه اشاره کرد که از نفی اجتهاد گام فراتر نهاده، هر گونه گذار از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» فقهی را ممنوع شمرده است (نک: *علل*...، ۱/۶۲). در اواخر سدهٔ ۳ق رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار فقیهان حدیث‌گرا بابی مخصوص به خود داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹ـ۳۲۰؛ برقی، ۲۰۹ـ۲۱۵) و در جریانی پیوسته از این دوره تا سدهٔ بعد، در گامهایی که از سوی این طیف از فقیهان در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه‌ای معمول بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمولٌ به» در اختیار فتواجویان قرار گیرد (نک: شیخ طوسی، *المبسوط*، ۱/۲). در تألیف اینگونه آثار گاه همچون *کافیِ* کلینی و *من لا یحضره الفقیهِ* محمد ابن‌بابویه احادیث به طور کامل گردآوری شده، و گاه در آثاری چون *الهدایهٔ* همو و *شرایعِ* پدرش علی ابن بابویه، متون احادیث به صورت مجرد از سند و پیوسته به یکدیگر، به سان متنی تألیفی فراهم آمده بود.

اندیشه‌های فقهی در بغداد: دو دههٔ پایانی سدهٔ ۴ق را باید نقطهٔ عطفی در تاریخ فقه امامی دانست؛ در این برهه حرکتی از درون طیف متکلمان امامیه نشأت گرفت که برگی نوین در تاریخ فقه امامیه را رقم زد و برای همیشه، غلبهٔ اصحاب حدیث را در محیط امامیه پایان بخشید. شیخ مفید و پس از او سید مرتضیٰ، دو فقیه بغدادی برخاسته از مکتب متکلمان، حرکتی را در فقه امامیه سامان دادند که در حقیقت دوام اصلاح‌گرانهٔ اندیشهٔ متکلمان پیشین چون ابن‌ابی‌عقیل عمانی بود و تا قرنها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود اختلافات موجود میان تعالیم فقهیِ این دو تن، کلیات حاکم بر روش فقهی آنان تا حد قابل ملاحظه‌ای همنواخت بود (نک: هـ د، ۶/۶۰۳).

در شمار کلیات مشترک، باید یادآور شد که فقه شیخ‌مفید و سیدمرتضیٰ به شیوهٔ معمول متکلمان بر پایهٔ نفی حجیت خبر واحد بنا شده بود و مضمون اخبار آحاد صرفاً در صورتی پذیرفته می‌شد که با قراین خارجی تأیید گردد (نک: شیخ مفید، *التذکرة*، ۴۴؛ سید مرتضیٰ، *الذریعة*، ۲/ ۴۱ بب). در عمل نیز، برای جبران خلأ محسوس از نفی حجیت اخبار آحاد، «اجماع طایفهٔ امامیه» به عنوان یکی از ادله به کار گرفته می‌شد؛ نکته‌ای که در اندک بازمانده‌ها از فقه استدلالی شیخ مفید نمونه‌هایی دارد (مثلاً نک: *مسائل*...، ۲۳، ۲۴، جم ، نیز *اوائل*، ۱۲۱) و در آثار سید مرتضیٰ کاربرد آن گسترشی قابل ملاحظه یافته است. سیدمرتضیٰ خود تصریح می‌کند که استنباط بیشتر احکام شرعی را بر پایهٔ اجماع طایفه نهاده است (مثلاًنک: «جوابات ...»، ۳۶۶، *الانتصار*، ۶). چنین می‌نماید که در این نظام فقهی، اجماع طایفه به عنوان جایگزینی کارآمد برای ظواهر و اخبار آحاد که شیخ مفید و سید مرتضیٰ آنها را حجت نمی‌دانستند، عمل کرده است.

گفتنی است که روش فقهی شیخ مفید و سید مرتضیٰ از سوی برخی از پرورش یافتگان محافل آنان چون ابوالصلاح حلبی و ابوالفتح کراجکی در سرزمین شام نیز تبلیغ شد و توانست برای دیرزمانی در آن دیار به بقای خود دوام بخشد.

در بازگشت به بغداد و نگاهی گذرا به فقه شیخ طوسی، باید گفت که این روش فقهی را می‌توان حاصلی از رویارویی میان فقه متکلمان و فقه اصحاب حدیث تلقی کرد. شیخ طوسی در حرکتی بی‌سابقه در محافل کلامیِ امامیه، حجیت خبر واحد را حتیٰ در صورت تجرد از قراین خارجی پذیرا گشت و به عنوان گامی به پیش، به بررسی شروط صحت حدیث و شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت. وی افزون بر مطالعات اصولی خود در باب خبر واحد که در کتاب *العده* بازتاب یافته است، به عنوان متممی بر کوششهای خود در این راستا، به فراهم آوردن دو مجموعه از احادیث فقهی همت گماشت. از این میان، کتاب *تهذیب الاحکام* صرفاً تلاشی در جهت ارائهٔ یک مجموعهٔ جامع از مستندات روایی احکام فقهی بود و به دنبال آن *الاستبصار* با هدف بررسی اخبار متعارض و ارائهٔ روشی عملی در برخورد با اختلاف الحدیث گردآوری شد.

بی‌تردید، با وارد شدن اخبار آحاد به جرگهٔ ادلهٔ معتبر در فقه شیخ طوسی، ادلهٔ نقلی در فقه او پرتوان شد و قادر گشت تا بخش وسیعی از احکام را بپوشاند؛ ولی برخلاف انتظار، اجماع طایفهٔ امامیه نیز در فقه او همچنان از جایگاهی پراهمیت برخوردار بود (نک: شیخ طوسی، *العدة*...، ۱/۱۰۰ بب، *الخلاف*، ۱/۱، ۲، جم).

شیخ طوسی به عنوان «شیخ الطائفه»، در فقهِ پس از خود اثری ماندنی برجای گذارد و بخش مهمی از محافل فقهی دوره‌های بعد، به مطالعهٔ آثار او یا گونه‌هایی پرداخت‌یافته از نظام فقهی او اهتمام داشته‌اند.

در نگاهی به واپسین شخصیتهای مهم در طیف اصحاب حدیث، باید یادآور شد که کسانی چون علی بن محمد خزاز قمی (نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق) از شاگردان ابن‌بابویه و مؤلف کتاب *الاحکام الشرعیة علیٰ مذهب الامامیه* (ابن‌شهرآشوب، *معالم*...، ۷۱، نیز *مناقب*...، ۲/۱۰۵، ۳/۳۰۵:

نقل؛ نیز نک: شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۰۰) در حوزۀ ری، و ابن‌نوح سیرافی (د اوایل قرن ۵ق/۱۱م) در حوزۀ عراق (بصره) که افزون بر تألیف یک دوره از کتب فقه، به موضوع اختلاف الحدیث نیز عنایت ورزیده بود (نک: همان، ۳۷؛ نجاشی، ۸۶)، از این زمره‌اند.

دورۀ نقد و پایگیری مکتب حله: در طول یک سده پس‌از وفات شیخ طوسی، در اثر تبلیغ تعالیم و آثار فقهی او توسط کسانی چون فرزندش ابوعلی طوسی، آراء فقهی وی چنان بر محافل امامیه، به خصوص در عراق و ایران سایه افکنده بود که گاه شائبه‌ای از تقلید در آن دیده می‌شد. همین ویژگی بود که سدیدالدین حمصی از فقیهان سدۀ ۶ق/۱۲م را واداشته بود تا در نقدی تند نسبت به هواداران مکتب شیخ طوسی، آنان را جز مقلد او محسوب ندارد (نک: ابن‌طاووس، کشف، ۱۲۷؛ برای تعبیرهایی مشابه، نک: ابن‌ادریس، ۳۸۰-۳۸۱، جم).

اگرچه اظهار نظر حمصی گاه از سوی صاحب‌نظران به عنوان گزارشی فقهی تلقی گردیده است، ولی به واقع باید آن را در حد انتقادی پرشور و اغراق‌آمیز از رکود نسبی فقه امامیه در سدۀ ۶ق تلقی کرد. نگاهی بر اسناد و شواهد تاریخی برجای مانده نشان می‌دهد که مکتب سید مرتضیٰ نیز دوشادوش مکتب شیخ طوسی در سدۀ ۶ق دوام آورده، و اگرچه در ایران و عراق تحت‌الشعاع مکتب شیخ طوسی قرار گرفته، در شام نسبت به آن غلبه داشته است. به عنوان نمایندگان مکتب سید مرتضیٰ در شام سدۀ ۶ق، می‌توان از ابن‌زهرۀ حلبی صاحب *غنیة النزوع* یاد کرد که دیدگاههای خاص او در اصول فقه، همچون اصرار بر عدم حجیت خبر واحد (نک: ابن‌زهره، حمزه، ۵۳۷) چیزی جز دفاع از حریم مکتب سیدمرتضیٰ نبوده است (نیز برای قرابت فتاوی او با سیدمرتضیٰ، نک: علامۀ حلی، *مختلف*...، سراسر کتاب).

افزون بر بازماندگان مکتب سید مرتضیٰ، در طیف پیروان شیخ طوسی نیز آنچه دیده می‌شود، صرفاً در حد تقلید نمی‌تواند بود؛ به عنوان نمونه باید به فقیهی از پیروان شیخ همچون ابن‌حمزۀ طوسی اشاره کرد که در کتاب خود *الوسیله* در مواردی با نظر شیخ طوسی مخالفت کرده، و در پاره‌ای موارد به طرح فروعی جدید نیز پرداخته است (نک: هـ د، ۳۶۹/۳). در واقع، ویژگیهای برجستۀ این کتاب آن را در شمار یکی از کتب پرتداول در حوزۀ فقه امامی رقم زده است. همچنین باید به قطب‌الدین راوندی اشاره کرد که افزون بر طرح فروع و ارائۀ نظریاتی خاص خود (مثلاً نک: ابن‌ادریس، ۳۵، سطر ۲۹)، در مقام تألیف نیز به نوآوریهایی چون تألیف نخستین کتاب مستقل امامیه در احکام *القرآن* دست زده است (با عنوان *فقه القرآن*، چ قم، ۱۳۹۷ق).

به هر تقدیر، شکسته شدن فضای رکود و ایجاد حرکتهایی نو در فقه امامی در نیمۀ دوم سدۀ ۶ق، مرهون تلاشهای شخصیتهایی نقاد چون ابن‌ادریس و سدیدالدین حمصی بوده است. کتاب *السرائر* ابن‌ادریس، چه در حد مقدمۀ بسیار کوتاه آن در تبیین اصول و روش فقهی و چه بر اساس ریز مباحث مندرج در ابواب گوناگون آن، در واقع احیا و تکمیل روشهای متکلمان پیش از شیخ طوسی، به خصوص سید مرتضیٰ بوده است؛ اما در بارۀ مبنای انتقادات سدیدالدین حمصی، هنوز تحلیل کافی صورت نگرفته است.

جریان انتقاد ابن‌ادریس و حمصی در نهایت به اصلاحاتی انجامید که در سدۀ ۷ق/۱۳م در محافل فقهی حله پدیدار شد و نام کسانی چون محقق حلی و علامۀ حلی را جاودان ساخت. اجتهاد به عنوان اصطلاحی پیوسته با رأی و قیاس، تا سدۀ ۶ق نزد غالب امامیه، روشی ناپذیرفته بود، اما محقق حلی در سدۀ ۷ق در یک بازنگری تعیین کننده، با ارائۀ تعریف نوینی از اجتهاد ــ که می‌توانست قیاس را شامل نگردد ــ آن را به عنوان روشی مورد تأیید امامیه، تلقی به قبول کرد (نک: محقق حلی، *معارج*...، ۱۷۹). باید توجه داشت که این حرکت صرفاً نباید در حد یک گفت‌وگو در اصطلاح تلقی گردد، بلکه باید آن را نمودی خفی از جریان اجتهادگرایی دانست که در فقه حلیان، هم در پردازش نظریه‌های اصولی و هم در کاربردهای عملی فقهی چشمگیر بود.

عالمان حله که آموزشهای متکلمان بغداد و شیخ طوسی را به ترازوی سنجش نهاده بودند، در مقام بازبینی، یکایک مبانی پیشینیان خود را دگربار به بحث و گفت‌وگو نهادند. عنصر «اجماع طایفه» که در فقه پیشین بغدادی به عنوان عامل هدایت کننده به کار گرفته می‌شد و با یاری رساندن به مضامین ظواهر کتاب‌الله، یا اخبار آحاد آنها را برای بغدادیان از حکم دلیل ظنی خارج می‌ساخت، در فقه حله با تضعیفی شدید مواجه گشت و بر اندک بودن کارآیی آن تأکید شد (مثلاً نک: همو، *المعتبر*، ۶-۷؛ نیز هـ د، ۶۲۹/۶). بدین‌ترتیب، در فقه حله، واسطه بودن اجماع میان «مفتی» و ادلۀ فقهی حذف گردید و به اقتضای اینکه غالب ادله جز بر ظن راه نمی‌نمودند، استنباط فروع از منابع ظنی، با دیده‌ای تأییدآمیز نگریسته شد (نک: علامۀ حلی، *مبادی*...، ۲۴۰) و نه تنها توافق حلیان با شیخ طوسی در حجیت خبر واحد، در مبنا متفاوت بود، بلکه این گرایش در فقه حله، مباحثی چون حجیت ظواهر کتاب را به میان آورده بود که اساساً در فقه شیخ طوسی دیده نمی‌شد.

نام‌گذاری این مکتب فقهی به مکتب حله، صرفاً از آن روست که پایۀ آن در حله نهاده شده است؛ ولی در گذار تاریخ، دایرۀ رواج این مکتب از حله بسیار فراتر رفته، در شرق در ایران و در غرب تا جبل عامل لبنان گسترش یافته است. به عنوان شخصیتی که در ترویج این مکتب فقهی در شام و در تکامل آن نقشی اساسی ایفا کرده است، باید از شهید اول (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م) نام برد که آثار فقهی او و مانند *اللمعة الدمشقیه* در تاریخ فقه امامی نقشی ماندگار برجای نهاده است. بررسی قواعد اساسی فقه امامیه توسط شهید اول در کتاب *القواعد و الفوائد* و به کارگیری عملی آن در فقه، از جمله ویژگیهایی است که فقه او را از پیشینیان خود ممتاز ساخته است (نیز نک: مدرسی، 49-48).

فقه عصر صفوی و پیامدها: فقه امامی در دورۀ حکومت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م)، با توجه به رسمیت یافتن آن در ایران و حمایت از عالمان این مذهب در دیگر سرزمینهای اسلامی، امکانی جدید برای رشد و شکوفایی یافت و به خصوص از این‌رو که امکان

اجرای عملی بسیاری از احکام آن فراهم آمده بود، در بخشهایی که پیش‌تر امکان توسعه نیافته بود، روی به گسترش نهاد. به عنوان نمونه پرداختن به موضوعاتی چون مباحث قضا و اجرای حدود، مباحث مالیاتها و خراج و اقامهٔ نماز جمعه به سبب پیوند مستقیم آنها با حکومت، در این دوره مجال گسترش یافته است (برای آثاری از این دست، نک: همو، 177-176، جم).

در بررسی فقه امامیه در عصر صفوی از نظر طبقه‌بندی روشها می‌توان ۳ جریان اصلی را از یکدیگر متمایز ساخت: نخست جریان اصلی اصولیه با درخشش شخصیتی چون محقق کرکی (د ۹۴۰ق/ ۱۵۳۳م) که فقه ایشان را باید صورتی متکامل از فقه شهید اول به شمار آورد؛ دیگر جریانی اصلاح‌گرا در محافل اصولیه که در رأس آن باید از مقدس اردبیلی یاد کرد و دیگر جریان اخباری که محمد امین استرابادی در پیشاپیش آن قرار داشت.

در جریان اصلی اصولیه که مهم‌ترین مشخصهٔ آن را نسبت به اصولیان پیشین باید در عمق تحلیلی مباحث و استحکام و قوت استدلالها جست‌وجو کرد (همو، 50)، نام کسانی چون شیخ‌بهایی، میرداماد، آقاجمال خوانساری و آقاحسین خوانساری و فاضل اصفهانی به ثبت رسیده است. در جریان اصلاح‌طلب اصولی که افزون بر مقدس اردبیلی، نام کسانی چون محمد بن علی عاملی (صاحب مدارک)، حسن بن زین‌الدین (صاحب معالم) و محقق سبزواری دیده می‌شود، باب انتقاد بر پیشینیان اصولیه گشوده شده، و افزون بر مخالفتهایی در روشها، در برخورد با فروع نیز تکیه بر اجتهاد و بیان حکم مستنبط بدون پایبندی به اقوال مشهور پیشینیان اساس بوده است. هم از این روست که در آثار این گروه از فقیهان امامی، نوآوری در آراء و صدور فتاوایی که دست کم در بین متأخران قائلی نداشته‌اند، پدیده‌ای پرتکرار بوده است.

در نگاهی به اصلاح مبانی اصولی، باید یادآور شد که از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، نظام اصولی حلیان و گونه‌های تحول یافتهٔ آن، در ابعاد گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت و به عنوان نمونه، در همین راستا کاربرد دو اصل برائت و استصحاب به نقدی جدی گرفته شد. صاحب معالم به عنوان شخصیتی برخاسته از مکتب اصولیان که انتقاداتی بر آنان وارد ساخته است، در کتاب *معالم*، ضمن بسط سخن در مبحث استصحاب، موضع حلیان را در این باره وانهاده، در محدود کردن کاربرد استصحاب، در کنار سید مرتضیٰ از متقدمان قرار گرفته است (نک: ص ۲۲۷ بب). دیدگاه تحلیلی و انتقادی صاحب معالم در دانش اصول، خود سبب اصلی آن است که *معالم الاصول* او تا امروز در حوزه‌های فقه شیعه به عنوان متن درسی تداول یابد و به عنوان نقطهٔ عطفی در تاریخ اصول شیعه شناخته گردد.

به عنوان جریان سوم نیز باید از جریان اخباری یاد کرد که نفی اساس شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه(ع) از یک سو، و نفی تقلید از سویی دیگر دو رکن اساسی تعالیم آنان را تشکیل می‌داده است (نک: امین استرابادی، ۱۷ بب). امین استرابادی (د ۱۰۳۳ق/۱۶۲۴م) به عنوان تدوینگر اندیشه‌های اخباری، در مباحث خود سخت به شیوه‌های اصولی حلیان تاخته، آنها را شیوه‌هایی نامنطبق با ساختار فقه امامی دانسته است. وی در واکنشی نسبت به نقد رایج در عصر خود نسبت به اصول عملی، به نحوی ریشه‌ای‌تر به نقد این دو اصل پرداخته، و نه تنها استصحاب، که کاربرد اصل برائت را نیز به شدت محدود ساخته است (نک: ص ۱۰۶، جم). وی بخش مهمی از کتاب *الفوائد المدنیة* خود را به بررسی ماهیت اجتهاد اختصاص داده، استنباطات ظنی اصولیان را به نقد گرفته، و در دفاع از جایگاه اخبار، روش علامهٔ حلی در ارزشیابی اخبار را روشی دخیل و ناسازگار با پیشینهٔ معارف امامیه دانسته است (نک: ص ۵۴ بب).

در میانهٔ سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، عالمانی معتدل از جناح اخباریان به عرصهٔ فقه امامیه گام نهادند که خود صاحب نظریه‌ای اصولی بودند و در برخوردی منصفانه، برخی از روشهای اصولی را پذیرفته بودند. از نتایج این حرکت باید به آثاری چون شرح *وافیهٔ* صدرالدین همدانی، مقدمهٔ *حدائق* شیخ یوسف بحرانی و *نخبة الاصول* محمد بن علی بحرانی اشاره کرد که از دیدگاهی، خود آثاری اصولیند. همین حرکت، زمینهٔ لازم را فراهم ساخت تا در اواخر آن سده، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م)، فقه مبتنی بر اصول را در محافل فقه امامی، جانی دوباره بخشد و در مخاصمات میان اصولیه و اخباریه، کفه را به نفع اصولیان سنگین‌تر کند (نک: اسکارچا، .211ff؛ مدرسی، .52ff).

مکتب شیخ انصاری: در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، جریان اصولی نو پس از وحید بهبهانی، از سوی کسانی چون شیخ جعفر کاشف‌الغطا، ملا احمد نراقی و صاحب جواهر پی‌گرفته شد، اما حلقهٔ پیوند اساسی میان فقه این جریان اصولی با فقه یک و نیم سدهٔ اخیر، شیخ مرتضیٰ انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) بود که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نوین بخشید و بر فقه امامی پس از خود تأثیری عمیق نهاد.

آنچه در برخورد نخست، اندیشهٔ فقهی شیخ انصاری را از دیگر اصولیان پیش از خود متمایز می‌سازد، زاویهٔ نگرش او به مبانی فقهی است، نگرشی که به کوتاه سخن در مقدمهٔ کتاب *فرائد* بازتاب یافته است. شیخ انصاری در این کتاب که مبنای اندیشهٔ فقهی او را بازتابانده است، با تبویب کتاب به سبکی بی‌سابقه، از پرداختن به مباحث تکراری دوری گزیده، و با نگرشی فلسفی، شرایط مکلف متحیر را در برابر مجموعه‌ای گسترده از مسائل شرعی به تصویر کشیده است. بخش اصلی کتاب و اوج نظریه‌پردازی شیخ انصاری در چگونگی برخورد با حالت سوم، یعنی شک و روی آوردن به اصول عملی برای تعیین تکلیف مکلف است. اصول عملی چهارگانه که او مطرح ساخته است، هیچ یک به خودی خود شیوه‌هایی ابداعی نیستند، اما کنار هم نهادن آنها و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک، از ویژگیهای

اندیشهٔ شیخ انصاری است (نک: هد، اصول عملیه).

گفتنی است که در فقه شیخ انصاری و پیروان مکتب او، اصول عملیه یا به اصطلاح حقوقدانان، «فرضهای قانونی» گسترده‌ترین کاربرد را یافته، و همین امر در روشهای فقهی، گرایش به استدلالات شکلی را شدت بخشیده است. اندیشهٔ فقهی مبتنی بر «دستگاه اصول عملیه»، از سوی شیخ در کتاب *مکاسب*، صورت کاربردی به خود گرفته، و مؤلف با پرداختن این کتاب پر اهمیت، نمونه‌ای شاخص از فقه مبتنی بر اندیشهٔ اصولی خود را ارائه کرده است. فقه و اصول امامیه با صرف‌نظر از تحولات رخ داده در سه دههٔ اخیر، عمدتاً در چارچوب مکتب شیخ انصاری قرار داشته است و اثر فقهی شیخ انصاری با عنوان *متاجر* (یا *مکاسب*)، در کنار کتاب اصولی او *فرائد* (یا *رسائل*) و نیز اثر جامع اصولی با عنوان *کفایة الاصول* از آثار آخوند خراسانی (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م)، تا زمان حاضر به‌عنوان ۳ متن اساسی برای آموزشهای عالی در حوزه‌های فقه امامیه تداول داشته‌اند.

امامیه و حوزه‌های گوناگون معارف: آنگاه که سخن از نقش دانشمندان امامیه در گسترش علوم و معارف گوناگون به میان می‌آید، باید در نظر داشت که شخصیتهای تلاشگر امامیه در طول تاریخ این مذهب همواره در رشته‌های گوناگون علم و دانش به مطالعه پرداخته، و آثاری مهم و اساسی پدید آورده‌اند؛ اما باید توجه داشت که در بررسی تاریخ علوم گوناگون، عامل مذهب و حتیٰ دین نمی‌تواند چندان دخیل باشد. در مطالعهٔ تاریخی علومی چون پزشکی و داروسازی، اخترشناسی و ریاضیات، فلسفه و علوم ادبی نه تنها مذهب خاص یک دانشمند نمی‌تواند حائز اهمیت خاصی بوده باشد، بلکه حضور دانشمندانی از ادیان دیگر، چون مسیحیان و صابیان در عرصهٔ تاریخ چنین علومی در تمدن اسلامی، گاه با بی‌توجهی نسبت به دین آنان روبه‌رو می‌گردد.

نقش عالمان امامی در رشد و گسترش علوم گوناگون، در آثاری از جمله *تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام* از حسن صدر مورد بررسی قرار گرفته است (چ [بغداد]، ۱۳۷۰ق)؛ در اینجا به بررسی آن دسته از علوم و معارف دینی پرداخته می‌شود که مذهب امامیه در آن راهی مختص به خود را طی کرده است.

علوم قرآنی: در حوزهٔ *قرآن*، نخست باید به *قرآن* شناسی یا علوم مربوط به *قرآن* به معنای اخص اشاره کرد که امامیه از پیشگامان تألیف دربارهٔ آن بوده‌اند؛ اگرچه نقش امامیه در شکل‌گیری آن به نسبت تفسیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از نمونه‌های کهن در پرداخت به این موضوع، نخست باید از متنی مجهول المؤلف و بی‌عنوان مشهور به *تفسیر نعمانی* نام برد که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سدهٔ ۳ق/۹م بوده باشد (برای اسانید دو تحریر مختلف متن، نک: «تفسیر»، ۳، ۹۷). مؤلف این متن که در صدد بیان اصناف آیات قرآنی بر پایهٔ سنت روایی امامیه بوده، بخشی از بحث خود را نیز به مباحث شبه اصولی از قبیل مباحث لفظی عام و خاص اختصاص داده است که پرداخت آن در این بخشها گاه سامان یافته‌تر از *الرسالة* شافعی است (مثلاً نک: شافعی، ۲۵-۳۰).

همزمان با جریان تدوین مباحث *قرآن* شناسی در سدهٔ ۴ق/۱۰م، در حوزهٔ امامیه نیز گامهای مهمی در این زمینه برداشته شده است که از نظر نهادن بنیاد این علم، نه‌تنها در حوزهٔ امامیه، که در سطح جهان اسلام حائز اهمیتند؛ به عنوان نمونه باید به کتاب *مقدمات علم القرآن* اثر محمد ابن بحر رهنی کرمانی (د ح ۳۳۰ق/۹۴۲م) (نک: ابن‌طاووس، سعد...، ۲۷۹-۲۸۱: نقل)، *نوادر علم القرآن* از محمد بن احمد حارثی خطیب ساوه (اوایل سدهٔ ۴ق) (نک: نجاشی، ۳۸۲)، *خصائص علم القرآن* از وزیر مغربی (د ۴۱۸ق/۱۰۲۷م) (همو، ۶۹) و *مفتاح التفسیر* از محمد بن علی حمدانی، عالم قزوینی (زنده در ۴۸۴ق/۱۰۹۱م) (نک: منتجب‌الدین، ۱۶۱؛ قس: رافعی، ۱/۴۲۶) اشاره کرد (برای فهرستی از تألیفات در ناسخ و منسوخ، نک: آقابزرگ، ۲۴/۸ بب؛ در باب اعجاز *القرآن*، نک: هد، ۹/۳۶۳-۳۶۶؛ برای تکمیل، نک: نجاشی، ۳۷۹؛ منتجب‌الدین، ۱۵۶).

در حوزهٔ قرائت، نخست باید به جایگاه ابان بن تغلب بکری (د ۱۴۱ق/۷۵۸م) از اصحاب امام صادق (ع) اشاره کرد که خود به عنوان صاحب قرائتی مختار شناخته می‌شده است (نک: نجاشی، ۱۱؛ ابن‌جزری، ۱/۴؛ برای ضبط وی، نک: ابن‌خالویه، ۲۱، ۷۸، جم). در آغاز سدهٔ ۴ق، همزمان با شکل‌گیری قرائات سبع، ابن‌جحام، از عالمان امامیه (د بعد از ۳۲۸ق/۹۴۰م) به تألیف دو اثر مستقل با عنوان *قراءة اهل‌البیت* و *قراءة امیرالمؤمنین (ع)* دست زد (شیخ‌طوسی، *الفهرست*، ۱۴۹-۱۵۰) و همزمان، محمد بن بحر رهنی در کتاب خود *مقدمات*، مبحث قرائات و اختلاف مصاحف را مورد توجه قرار داد (نک: ابن‌طاووس، همانجا).

همچنین در سده‌های بعد باید شخصیتهایی چون ابن‌خالویه (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) و ابوالعلاء همدانی (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م) را در نظر داشت که جایگاه آنان در دانش قرائت، شناخته شده، اما ارتباط آنان با مذهب امامیه مورد اتفاق نبوده است (نک: هد، ابن‌خالویه، نیز ابوالعلاء همدانی). به هر تقدیر، امامیه پس از تحولات رخ داده در مکتب حله، نسبت به آثار مربوط به قرائت در جهان اسلام از خود رغبتی بیشتر نشان دادند و از همین روست که مستندات روایت شماری از آثار مشهور قرائت، مانند *التیسیر* ابوعمرو دانی و *التلخیص* ابومعشر طبری در برگهای اجازات امامیه به ثبت رسیده است (نک: علامهٔ حلی، «الاجازة...»، ۱۲۹؛ ابن‌ابی‌الرضا، ۱۶۲-۱۶۵).

در زمینهٔ مباحث ادبی *قرآن*، کتاب *تلخیص البیان* در تبیین مجازات *قرآن*، نوشتهٔ شریف رضی نخستین کتاب در نوع خود بوده (چ مکرر، مثلاً قاهره، ۱۳۷۴ق)، و گام بعدی آن نیز با فاصله‌ای اندک، توسط دیگر عالم امامی، محمد بن جعفر مراغی (اوایل سدهٔ ۵ق) در *ذکر المجاز من القرآن*، برداشته شده است (نک: نجاشی، ۳۹۴).

سرانجام، در زمینهٔ تفسیر باید گفت که امامیه از سده‌های نخست هجری تا کنون همواره مسیری نامنقطع را در تألیف آثار تفسیری پشت سر نهاده است؛ به عنوان آغاز سخن باید به تفاسیری اشاره کرد که در

سده‌های نخستین به عنوان تفاسیری منتسب به امامان اهل‌بیت (ع) شهرت داشته‌اند. از این دست، تفسیر امام باقر (ع) به روایت ابوالجارود (ابن‌ندیم، ۳۶؛ نیز علی بن ابراهیم، سراسر کتاب: نقل)؛ نسخه‌ای منسوب به امام کاظم (ع) (ابن‌شهرآشوب، مناقب، نقل مکرر، به ویژه ۱۰۷/۳) و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) شایان ذکرند، اگرچه هیچ یک از این آثار را نباید تماماً منتسب به ائمه(ع) تلقی کرد.

در سده‌های ۲ـ۴ق، در دورهٔ آغاز تدوین تفاسیر روایی، گرایش به این سبک تألیف در میان امامیه نیز دیده می‌شود که از نمونه‌های برجای ماندهٔ آن، باید به تفاسیر فرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن مسعود عیاشی (نک: مآخذ همین مقاله) اشاره کرد و از مهم‌ترین نمونه‌های یافت نشده می‌توان از تفاسیر ابوحمزهٔ ثمالی، جابر جعفی و حسین بن سعید اهوازی نام برد که در سطح وسیعی مورد استفادهٔ مفسران بعدی امامیه قرار گرفته‌اند (مثلاً نک: فرات، نیز شیخ طوسی، *التبیان*، نیز ابن‌شهرآشوب، *متشابه*...، سراسر کتابها).

تألیف تفاسیری درایی با صبغهٔ کلامی از سدهٔ ۴ق رونق گرفت و از نمونه‌های آن تفسیر ابن عبدک جرجانی (نجاشی، ۳۸۲)، تفسیر ابومنصور صرام نیشابوری (شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۹۰)، ردیهٔ شیخ مفید بر تفسیر جبایی (نجاشی، ۴۰۱)، تفسیر بزرگ شریف رضی با عنوان *حقائق التأویل* که تنها جزئی از آن برجای مانده است، تفسیر بزرگ و مهم شیخ طوسی با عنوان *التبیان* (نک: مآخذ همین مقاله) و ردیهٔ سلیمان صهرشتی (اواخر سدهٔ ۵ق) بر تفسیر ابویوسف قزوینی از معتزله (نک: ابن‌شهرآشوب، *معالم*، ۵۶) شایان توجهند.

از سدهٔ ۶ق، در محافل امامیه، سبکی از تفسیرنویسی واعظانه رواج یافت و حاصل آن پدید آمدن آثاری به عربی و فارسی بود که با وجود تفاوت کلی با تفاسیر روایی، از سبک تفاسیر درایی متکلمانه نیز کاملاً دور شده بود. در شمار مهم‌ترین این تفاسیر باید به *روض الجنان*، مشهور به تفسیر ابوالفتوح رازی اشاره کرد؛ گفتنی است که در عین حال هنوز سبک تفسیر درایی متکلمان، با توسعه‌ای در مباحث گوناگون قرائت، اعراب، تناسب و جز آن در تفسیر ماندگار *مجمع البیان* از فضل ابن حسن طبرسی ادامه داشته است (نک: طبرسی، فضل، سراسر کتاب).

علوم حدیث: پیش از هر سخن در باب حدیث در حوزهٔ امامیه، باید یادآور شد که این اصطلاح برای امامیان مفهومی گسترده‌تر از اهل سنت داشته است؛ چه، بخش مهمی از آنچه در میان امامیه حدیث خوانده می‌شود، سنت منقول از ائمهٔ اهل‌بیت (ع) است. در بحث از آغاز تدوین حدیث و داستان منع از کتابت در جهان اسلام سخن بسیار گفته شده، ولی در محافل امامیه، چنین منعی هرگز محسوس نبوده است. تدوین احادیث ائمه (ع) در همان سدهٔ نخست هجری از سوی اصحاب ایشان آغاز گشته، و از کهن‌ترین نمونه‌های آن تألیفاتی است چون کتاب گمشدهٔ سنن از ابو رافع یکی از یاران حضرت علی (ع) (نک: نجاشی، ۴ـ۷) و *کتاب سلیم بن قیس* که تحریری از آن برجای مانده است (نک: مآخذ). گردآوری احادیث ائمه (ع) به خصوص در عصر صادقین (ع) ادامه یافته، و موجب پیدایی گنجینه‌ای بی‌تدوین از احادیث گردیده که در میان امامیه به «اصول اربعمائة» (اصلهای چهارصدگانه) شهرت یافته است (نک: هد، اصل).

در سدهٔ ۳ق، همزمان با گسترش تدوین موضوعی در حوزه‌های اهل سنت، در محافل امامیه نیز تدوین موضوعی مورد توجه جدی محدثان قرار گرفت و آثار جامع و مبوب، همچون *المحاسن* برقی (چ تهران، ۱۳۳۱ش) پدید آمد و این طلیعهٔ جریانی مصمم‌تر بود که در سده‌های ۴ و ۵ق، به پیدایی مهم‌ترین مجامیع حدیثی امامیه، یعنی *کافی* کلینی، *من لا یحضره الفقیه* ابن‌بابویه، و *التهذیب* و *الاستبصار* شیخ طوسی انجامید، کتابهایی که نزد امامیه در دوره‌های بعد به عنوان «کتب اربعه» شناخته شد و اساس بررسیهای روایی قرار گرفت.

به عنوان تتمه‌ای بر سخن از گردآوری حدیث، باید اشاره کرد که متون حدیثی شیعی به صورت تک‌نگاریهای اعتقادی، اخلاقی، فقهی و غیر آن بسیار متنوع بود و همین امر موجب می‌شد تا در سده‌های میانهٔ اسلامی، یافتن احادیث مورد نظر در غیر کتب اربعه با دشواریهایی روبه‌رو باشد. در دورهٔ صفوی، با اوج گرفتن جریان اخباری‌گری و اهمیت یافتن دانش حدیث، محدثان کوششی مجدد در جهت گردآوری اخبار و فراهم آوردن مجامیع جدید روایی به عمل آوردند تا ضمن آسان ساختن استفاده از کتب اربعه، امکان بهره‌گیری از احادیث مندرج در دیگر کتب روایی نیز فراهم آید. همین انگیزه موجب شده بود تا در این دوره، مجموعه‌های گسترده و پرحجم، همچون *وسائل الشیعهٔ* شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م) و *بحار الانوار* محمد باقر مجلسی (د ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق) فراهم آید.

فارغ از گردآوری، در زمینهٔ نقد حدیث می‌توان سخن را از برخورد برخی از عالمان امامیه با احادیث متداول در حوزه‌های اهل سنت آغاز کرد؛ دانسته است که برخی از امامیان از سدهٔ نخست هجری این احادیث را از حیث امانت یا دقت در نقل با دیدهٔ تردید می‌نگریستند (مثلاً نک: *کتاب سلیم*...، ۱۰۳ بب)، اما این نگرش در سدهٔ ۳ق، به خصوص در طیف متکلمان امامی با نقدی محتوایی همراه گشت و کسانی چون فضل ابن شاذان نیشابوری در *الایضاح* (ص ۲۶ بب) یا ثُبیت بن محمد شاگرد ابوعیسیٰ وراق در کتاب *تولیدات بنی امیة فی الحدیث و ذکر الاحادیث الموضوعة* (نجاشی، ۱۱۷) به اینگونه از نقد روی آوردند. در بحث از نقد حدیث امامی، همچنین باید به عنوان برخی از آثار متقدمان چون *علل الحدیث* یونس بن عبدالرحمان (همو، ۴۴۷؛ نیز ابن‌ندیم، ۲۷۶)، و دو کتاب *علل الحدیث* و *معانی الحدیث و التحریف* از برقی (همو، ۲۷۷؛ نجاشی، ۷۶) اشاره کرد که هنوز دادن وصف روشنی از محتوای آن امکان‌پذیر نیست (ابن‌بابویه، *معانی*...، ۳۱۷: شاید نقلی از کتاب اخیر).

از تفحص در برخی از آثار متقدم، چنین برمی‌آید که شیوهٔ متقدمان اصحاب حدیث در برخورد با نقد سندی، در واقع ارزشیابی «اصل»

مورد استناد بوده است؛ چنانکه برخی از اصول به طور کلی عاری از اعتبار، و برخی به عنوان منابع معتبر شناخته شده‌اند (مثلاً نک: ابن‌بابویه، من لا یحضر...، ۳/۱-۵؛ شیخ طوسی، *الفهرست*، ۷۱). پس از بازنگریهای صورت گرفته در مکتب حله، روشهای ارزشیابی اخبار متحول شد و با الهام از طبقه‌بندیهای مرسوم در علم‌الحدیث اهل سنت، طبقه‌بندی چهارگانهٔ حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف از سوی علامهٔ حلی پیشنهاد شد و در دوره‌های بعد نزد اصولیان امامیه معمول گردید.

این تقسیم که نخستین ثمرهٔ آن گزینش احادیث صحیح و حسن از کتب اربعه در تألیفی از علامهٔ حلی با عنوان *الدر و المرجان* بود (برای نسخه، نک: طباطبایی، ۱۲۸)، به تدریج زمینه را برای گسترش مباحث علم حدیث در حوزهٔ امامیه فراهم آورد. این دانش که در میان امامیه با عنوان «درایه» شهرت یافت، به خصوص توسط شهید ثانی در کتابی با همین نام و در شرحی که خود بر آن نوشت، بسط یافت (چ مکرر، مثلاً نجف، مطبعة النعمان) و از آن پس آثاری متعدد در این باره نوشته شد (مثلاً نک: حر عاملی، ۱۳۴/۱، ۱۵۵). در مقابل این جریان، باید به جریان اخباری اشاره کرد که این طبقه‌بندی را دوری از سنت سلف دانسته، و آن را به نقدی شدید گرفته است (نک: امین استرابادی، ۵۵ ب).

در بررسیهای مربوط به معانی حدیث، نخست باید به اثری با عنوان مبهم *تفسیر الحدیث* اشاره کرد که در فهارس از احمد بن محمد برقی دانسته شده است (نک: ابن‌ندیم، نجاشی، همانجاها). کتاب *معانی الاخبار* ابن‌بابویه، نمونه‌ای زنده از شیوهٔ تفسیر حدیث به حدیث مربوط به سدهٔ ۴ق (چ مکرر، مثلاً قم، ۱۳۶۱ش)، و *المجازات النبویهٔ* شریف رضی، کتابی در تفسیر درایی احادیث و بررسی ویژگیهای ادبی در دشواریهای آن است (چ مکرر، مثلاً قاهره، ۱۳۹۱ق). در طی سدهٔ ۶ق/۱۲م و پس از آن، برخی متون خاص حدیثی، مانند *نهج البلاغه* و نیز *شهاب الاخبار* قاضی قضاعی مورد بررسی و شرح عالمان امامی قرار گرفته‌اند؛ ولی فارغ از موارد خاص، انگیزشی محدود در این زمینه، بار دیگر در مکتب حله وجود دارد که جلوه‌ای از آن در کتاب *استقصاء الاعتبار* علامهٔ حلی در باب معانی اخبار دیده می‌شود (نک: طباطبایی، ۴۹).

نوشتن شرح بر کتب اربعه، جریانی است که تنها از سدهٔ ۱۱ق/۱۷م آغاز شده است. این جریان که در ابتدای آن شروح امین استرابادی بر *کافی*، *تهذیب* و *استبصار* جای گرفته است (نک: حر عاملی، ۲/ ۲۴۶)، در طول سدهٔ ۱۱ق و پس از آن از سوی عالمانی از طیفهای گوناگون پیگیری شد و ثمرهٔ آن پدید آمدن آثاری چون *روضة المتقین* محمد تقی مجلسی در شرح من لا یحضر (قم، ۱۳۵۶ش) و *مرآة العقول* محمد باقر مجلسی در شرح *کافی* (تهران، ۱۳۶۳ش) بوده است (برای شروحی دیگر، نک: همو، ۱۱۱/۱، ۱۳۹، جم، ۱۱۲/۲، ۲۱۹، جم؛ نیز آقابزرگ، ذیل شرح).

در زمینهٔ رجال، امامیه دست کم از سده‌های نخستین آثاری پدید آورده‌اند. از اهم آثار پرداخته شده در دورهٔ کهن، *معرفة الرجال* محمد ابن عمر کشی با گزینش شیخ طوسی، دو کتاب *الرجال* و *الفهرست* از شیخ طوسی، و *الرجال* از احمد بن علی نجاشی (د ۴۵۰ق/۱۰۵۸م) به عنوان متون اساسی در نقد رجال متقدم امامی شناخته شده‌اند. به این آثار که کتب اربعهٔ رجال نیز نام گرفته‌اند، در سده‌های پسین، آثاری چون *معالم العلماء* ابن‌شهرآشوب (د ۵۸۸ق/۱۱۹۲م)، *رجال* ابن‌داوود حلی (د بعد از ۷۰۷ق/۱۳۰۷م) و *رجال* علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) علاوه شده، و مؤلفان آنها مطالبی را تحریر کرده، یا بر مطالب پیشینیان افزوده‌اند.

علم اخلاق: در بررسی تطبیقی مکاتب گوناگون در قلمرو اخلاق اسلامی، مکتب پیشوایان اهل بیت (ع) را باید یکی از مکاتب خاص به شمار آورد که برخی ویژگیهای مشخص آن را از دیگر مکاتب همعصر در جهان اسلام متمایز می‌ساخته است. هر یک از شخصیتهایی که نام آنان در فهرست امامان دوازده‌گانه (ع) به چشم می‌آید، در عصر خود به عنوان آموزگاری برجسته در اخلاق شناخته شده بوده‌اند؛ آموزگارانی که گفتار و کردار ایشان نه تنها در محیط امامیه، که بدون مرزی در دیگر محافل جهان اسلام نیز به عنوان تعلیماتی درخور آموختن و به کار بستن تلقی می‌گردید. البته در این میان برخی متون خاص منقول از ائمه (ع)، همچون خطبه‌ها و نامه‌هایی از حضرت علی(ع)، برخی متون منقول از امام زین‌العابدین (ع) چون «موعظهٔ» آن حضرت به روایت سعید بن مسیب و «رسالة الحقوق» به روایت ابوحمزهٔ ثمالی بازتابی گسترده‌تر داشته است (برای منابع، نک: ه د، ۲۲۹/۷). گفتنی است گزیده‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت علی (ع) که به اهتمام شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) در مجموعه‌ای با عنوان *نهج البلاغه* گردآمده است، همواره نزد امامیه اهمیت بسیاری داشته، و به عنوان مرجعی مهم در آموزش اخلاقی مورد توجه پیروان مذهب بوده، و شروح پرشماری نیز بر آن نوشته شده است.

ویژگی تعالیم امام باقر(ع) نسبت به امامان پیشین، گستردگی آموزشها و پرداختن تفصیلی به بررسی مکارم و مساوی اخلاقی بود و آنچه در تعلیمات آن حضرت بیشتر مورد توجه قرار داشت، وجوهی از اخلاق اجتماعی چون تأکید بر رسیدگی به احوال مؤمنان، کیفیت تنظیم روابط میان آنان و حتیٰ آداب مصاحبت و مصاحب‌گزینی بود که آشکارا در سوی بسط تعالیم مربوط به «حقوق» جهت یافته بود (مثلاً نک: کلینی، ۱۸۰/۲-۱۸۱، جم؛ نیز ابونعیم، ۱۸۴/۳-۱۸۷). دربارهٔ نقش امام صادق(ع) در تبیین آموزشهای اخلاقی امامیه نیز باید یادآور شد که بسیاری از آنچه در آثار اخلاقی امامیه در یکایک ابواب نقل گردیده، احادیثی از امام صادق(ع) است؛ به این روایات پراکنده، باید برخی از متون کوتاه اخلاقی را افزود که از سوی راویان امامی به آن حضرت انتساب یافته است، از این جمله می‌توان به متونی چون «وصیت‌نامه»ای خطاب به اصحاب (کلینی، ۲/۸-۱۴: متن آن) و «رساله»ای خطاب به عبدالله نجاشی اشاره کرد (نجاشی، ۱۰۱، ۲۱۳:

یادکرد: ابن زهره، محمد، ۴۶ـ۵۵: متن).

در تحلیل کلی و در مقایسه با دیگر مکاتب شناخته شدهٔ اخلاقی، رئوس آموزش اخلاقی امام صادق(ع) و پیروان آن حضرت را می‌توان در عبادت متعادل، بهره‌مندی از نعم دنیا در حدی متعارف با مواظبت تمام بر حدود شرعی و حقوق مردم، و مخالفت با حرام کردن حلال خداوند خلاصه کرد. به هر روی، تعلیم اخلاقی از موضوعاتی اساسی است که در گفتارهای منقول از ائمه(ع) بدان توجه شده، و این سخنان در منابع امامیه و تا حدی در آثار دیگر مؤلفان اسلامی ثبت گردیده است. در برخی از منابع چون *تحف العقول* حسن بن علی ابن شعبهٔ حرانی (احتمالاً سدهٔ ۴ ق) و *نزهة الناظر* حسین بن محمد حلوانی (سدهٔ ۵ ق)، سخنان هر یک از ائمه(ع) به صورت تفکیک شده و با تأکیدی ویژه بر آموزش اخلاقی گرد آمده‌اند.

در گذاری بر آثار شیعه در زمینهٔ اخلاق، پیش از هر سخن باید خاطرنشان کرد که آگاهی ما در بارهٔ آغازین گامها در تدوین متون اخلاقی شیعی چندان فراوان نیست، اما همین اندک دانسته‌ها نشان می‌دهد که امامیه و به ویژه مکتب امامی کوفه از پیشگامان تدوین آثار اخلاقی در جهان اسلام بوده‌اند. شماری از نخستین آثار مدون در اخلاق دینی امامیه، عنوان *الزهد* را برخود داشته‌اند و در فهارس سخن از آثاری با این عنوان از ابوحمزهٔ ثمالی (د ۱۵۰ق/۷۶۷م)، یحیی بن علیم کلبی (میانهٔ سدهٔ ۲ق) و *اللؤلؤ فی الزهد* از یونس بن عبدالرحمان (رأس سدهٔ ۲ق) به میان آمده است (نک: شیخ‌طوسی، *الفهرست*، ۴۱ـ۴۲؛ نجاشی، ۴۴۱، ۴۴۸).

سبک زهدنویسی در سدهٔ ۳ق نیز ادامه یافته، و از نمونه‌های بازماندهٔ آن، *الزهدِ* حسین بن سعید اهوازی (اوایل سدهٔ ۳ق) است که افزون بر آنچه از تعبیر زهد به ذهن متبادر می‌گردد، مباحثی چون فضیلت حسن خلق، شناخت‌معروف و منکر، نیکی به‌والدین و نزدیکان، حق‌همسایگان و امر به معروف را دربرگرفته است (نک: ص ۲۵، ۳۰، جم). در این سده، بـه عنوان حرکتـی در جهت مخـالفت با گرایشهای صوفیانـه، اخلاق‌نویسان امامی با تألیف آثاری چون *التجمل*، *المروئه*، و *التجمل و المروئه* و گرد آوردن احادیث ائمه(ع) در این باب، آراستگی و نیکو ظاهر شدن در انظار را تعلیم می‌دادند (نک: ابوغالب، ۴۹، ۵۹؛ شیخ طوسی، همان، ۱۲، ۵۸؛ نجاشی، ۳۱، ۲۰۴، ۲۵۳، جم؛ برای نمونهٔ موضوعی این کتب، نک: کلینی، ۶/۴۳۸ـ۵۳۴).

به عنوان نمونه‌ای خاص از آثار این دوره، باید به بخشهای اخلاقی از مجموعهٔ *المحاسن* برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق/۸۸۷ یا ۸۹۳م) اشاره کرد که از آن جمله «کتاب آداب (ادب) النفس» و «کتاب التهذیب» (نک: شیخ طوسی، همان، ۲۰، ۲۱؛ نجاشی، ۷۶) از نظر زمانی بر آثاری چون *آداب النفوس* محمد بن جریر طبری (ابن‌خیر، ۲۸۸) و *تهذیب الطبع* دیمرتی (ابن‌ندیم، ۱۵۱) پیشی داشته است.

در سدهٔ ۴ق همچنان تألیفات اخلاقی با سبکهای پیشین دوام داشت و از برجای مانده‌های این آثار به ویژه باید به بخشهای اخلاقی از مجموعهٔ *الکافی* اشاره کرد (نک: کلینی، ۲/۲ـ۴۶۴، ۶/۴۳۸ـ۵۳۴)؛ اما در سدهٔ ۵ق/۱۱م مقارن با تحولات اساسی در محافل فقهی ـ کلامی امامیه، سبکهای تدوین آثار اخلاقی نیز دگرگون شدند. نوشته‌های اخلاقی سدهٔ ۵ق، اگرچه از نظر شمار محدودند، اما ویژگیها و سبکهای نو در تألیف آنها دیده می‌شود. ابوالفتح کراجکی در *کنزالفوائد* که به سختی می‌توان برای آن موضوعی مشخص کرد، به طور گسترده به آموزشهای اخلاقی پرداخته، و در کتاب دیگرش *معدن الجواهر*، شیوه‌ای با ترتیب عددی، نزدیک به *الخصال* ابن‌بابویه را در پیش گرفته است. آنچه به عنوان ویژگی آثار کراجکی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، آوردن سخنانی از حکیمان عرب و حتیٰ ایران و هند و یونان در کنار احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) است (مثلاً نک: کنز...، ۱۹۵ـ۱۹۶، جم، معدن...، ۲۳، ۳۵، جم).

کتاب *مکارم الاخلاق* حسن بن فضل طبرسی (نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق) در واقع صورتی کمال یافته از کتاب *الآداب الدینیهٔ* پدرش بوده (نک: ه د، ۱/۱۶۱)، و برخلاف مدلول عنوان، موضوع اصلی آن آداب دینی و نه اخلاق به معنی خاص است. اما کتاب *مشکاة الانوار* که شالودهٔ آن را حسن بن فضل نهاده، و ابوالفضل علی طبرسی آن را تکمیل کرده، و سامان داده است (نک: طبرسی، علی، ۱ـ۲) کتابی کاملاً اخلاقی است وموضوعات کلی ویژگیهای مؤمن، محاسن افعال، مکارم اخلاق، عیوب نفس و غیر آن را دربردارد (نک: همو، ۲ـ۷).

در سدهٔ ۷ق/۱۳م، با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) و آثار اخلاقی او، به خصوص *اخلاق ناصری*، گونه‌ای از اخلاق نظری به سبک فلاسفه در محافل امامیه تداول یافت که با وجود قرابت با آثار فلسفی پیشین چون *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه، از ویژگیهایی خاص برخوردار بود (نک: ه د، ۷/ ۲۱۴). این کتاب به نوبهٔ خود الگویی برای تألیف آثار پسین چون *اخلاق جلالی* از جلال الدین دوانی و *اخلاق محسنی* از واعظ کاشفی قرار گرفت.

از دیگر تألیفات اخلاقی امامیه پس از سدهٔ ۷ق که مسیری جز روش نصیرالدین را پیموده‌اند، می‌توان از اینها را یاد کرد: آثاری چون *التحصین فی صفات العارفین* ابن فهد حلی (د ۸۴۱ق/۱۴۳۷م) (قم، ۱۴۰۶ق) و تک‌نگاریهای شهید ثانی (د ۹۶۵ق/۱۵۵۸م) چـون *مسکن الفؤاد* (بیروت، ۱۴۰۹ق) و «کشف الریبة»، به عنوان آثاری به شیوهٔ اخلاقیان پیشین، و آثار اخلاقی ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م)، از جمله *المحجة البیضاء* در تهذیب *احیاءالعلوم* غزالی (تهران، ۱۳۳۹ش) و کتاب فارسی *معراج السعادة* از ملا احمد نراقی (د ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م) (قم، ۱۳۷۱ش).

حیات اجتماعی و سیاسی امامیه: در نگاهی به حیات اجتماعی امامیه، باید یادآور شد که دیدگاههای معتدل این مذهب در همزیستی با پیروان دیگر مذاهب، فضای مساعدی را برای دوام آن فراهم آورده است. وجـود عنصر تقیـه موجب شده است تا در تنشهای سخـت اجتماعی و سیاسی، پیروان مذهب رفتار خود را تعادل بخشند و خود را

با اوضاع و احوال گوناگون اجتماعی هماهنگ سازند. در برخورد با حکومتها، امامیان با ترکیب دو اندیشهٔ تقیه و جلب مصلحت، روش ویژه‌ای را در پیش گرفته بودند: عالمان این مذهب در خلال قرون با استفاده از تعمیم اصل تقیه، مماشات با حکومتهای جائر را در چارچوبی تبیین شده و در حد دفع ضرر از خود و هم‌مذهبان توصیه می‌کردند، اما دست کم در سده‌های نخست امکان برخوردی غیر منفعل با نظامهای حاکم را نیافته بودند. در عصر حضور امامان(ع) از موارد استثنایی ورود امامیان به دستگاه سیاسی، باید به علی بن یقطین اشاره کرد که گفته می‌شد در این باره از شخص امام کاظم (ع)، کسب اجازه کرده بود (نک: شیخ مفید، *الارشاد*، ۲/۲۲۵ بب).

در عصر میانهٔ عباسی، در دوره‌ای از تاریخ این سلسله که وزارت میان رقیبانی از مذاهب گوناگون دست به دست می‌شد، امامیان نیز در این صحنه داخل شدند و نفوذی در دربار خلافت به دست آوردند. به خلافت رسیدن مقتدر در ۲۹۵ق/۹۰۸م و وزارت یافتن ابن‌فرات شیعی در ۲۹۶ق، افزایش نفوذ شیعیان در دستگاه خلافت را به همراه داشت. آورده‌اند که ابن‌فرات به دبیران آل‌نوبخت سخت وابسته بود (تنوخی، ۸/۹۱) و گاه از ابوسهل نوبختی، عالم امامی به عنوان دبیر ابن‌فرات نام برده‌اند (قزوینی، ۸۰-۸۱). این عبارت نجاشی (ص ۳۱) که ابوسهل در جاه و جلال همپایهٔ وزیران بود، ظاهراً به همین دوره از زندگی او مربوط می‌گردد (نیز نک: ماسینیون، I/359-362).

در بارهٔ همین دوره از ورود عالمان امامی به صحنهٔ سیاست، باید به موضوع پیچیدهٔ ابن‌ابی‌العذاقر شلمغانی اشاره کرد: شخصیتی که از سوی گروه اکثریت عالمان امامی به عنوان فردی منحرف شناخته شد و در پی یک چالش مبهم سیاسی، از ۳۱۲ق/۹۲۴م تحت تعقیب وزارت عباسی قرار گرفت؛ بی‌درنگ به موصل گریخت و سالی چند با برخورداری از حمایت آل‌حمدان که خاندان گراینده به تشیع بودند، در موصل به فعالیتهای خود ادامه داد؛ وی در ۳۱۸ق یا اندکی پیش از آن به بغداد بازگشته بود و در خفا به فعالیت سیاسی و مذهبی خود ادامه می‌داد، تا آنکه در ۳۲۲ق دستگیر شد و حکم اعدام او با شتاب صادر و اجرا گردید. ماهیت فعالیت شلمغانی هر چه بود، از سوی وکلای خاص امام غائب (ع)، با مخالفت و برائت روبه‌رو شد و مورد حمایت اکثریت امامیه قرار نگرفت (نک: شیخ طوسی، *الغیبة*، ۲۵۲؛ ابن اثیر، ۸/۲۹۰-۲۹۲).

دورهٔ آل بویه: دورهٔ اقتدار آل‌بویه (۳۲۰-۴۴۸ق/۹۳۲-۱۰۵۶م)، در تاریخ سیاسی و اجتماعی امامیه به عنوان دوره‌ای حساس شمرده می‌شود؛ آل‌بویه خاندانی ایرانی از دیلم که بر بخش وسیعی از سرزمین ایران و جنوب عراق تسلط یافته بودند، در قلمرو خود اوضاع و احوال را به نفع امامیان بهبود بخشیدند و به آنان امکان دادند تا بتوانند برخی از شعایر مذهبی خود، مانند مراسم عاشورا را به اجرا گذارند (برای توضیح، نک: ه د، ۱/۶۴۰). در مورد مذهب آل‌بویه باید گفت که تشیع ایشان در تاریخ، نقشی آشکار برجای نهاده است، ولی از آنجا که آنان بر سرزمینی با مذاهب گوناگون فرمان می‌راندند، گویا سعی داشته‌اند تا چندان باورهای خاص خود را بارز نسازند. به هر تقدیر، برخی شواهد روشن تاریخی گواه بر آن است که دست کم برخی از امیران آل‌بویه بر مذهب امامی اثناعشری بوده‌اند؛ به عنوان نمونه‌ای روشن، باید به کتیبه‌ای به تاریخ ۳۶۳ق/۹۷۴م اشاره کرد که به دستور یکی از امرای آل‌بویه نگاشته شده، و در آن به جایگاه امامان دوازده‌گانه، با ذکر نام یکایک آنان تصریح شده است (نک: «گزارش...[1]»، V/102؛ نیز نک: ابن‌بابویه، عیون، ۲/۲۸۴: روایت دربارهٔ امامی بودن رکن‌الدوله).

از حیث نظری نیز باید توجه داشت که در همین دوره، مسألهٔ همکاری با سلطان به عنوان مسأله‌ای مبتلابه در محافل امامیه مطرح گردیده، و در طیفهای مختلف مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌هایی از این جریان باید به آثاری مانند *الرسالة فی عمل السلطان* از ابن داوود قمی (د ۳۶۸ق) (نجاشی، ۳۸۴) و کتاب *السلطان* از محمد ابن‌بابویه (د ۳۸۱ق) (همو، ۳۹۰) در حوزهٔ قم و ری، و اثری با نام‌کتاب *عمل السلطان* از حسین بن احمد بوشنجی، عالم خراسانی ساکن عراق در میانهٔ سدهٔ ۴ق (همو، ۶۸) اشاره کرد.

در طیف فقیهان متکلم نیز نخست باید به شیخ مفید، عالم بغداد و یادداشتهای او در بخشی از کتاب *المقنعه* و ابوالصلاح حلبی، شاگرد شامی او و کتاب *الکافی* وی اشاره کرد که حیات سیاسی امامیه را از بعدی دیگر نگریسته‌اند؛ در نگرش این دو گونه‌ای از ولایت فقیه تبلور یافته که می‌توان آن را با دیدگاه محمد بن مسعود عیاشی، عالم امامی ماوراء النهر در اواخر سدهٔ ۳ق که انگیزهٔ تألیف کتاب او با عنوان *فرض طاعة العلماء* بوده است (همو، ۳۵۲)، قابل مقایسه دانست. شیخ مفید در این نظریهٔ خود ــ با تکیه بر این باور سنتی امامیه که اجرای یک سلسله از احکام چون اقامهٔ حدود صرفاً در صلاحیت ائمهٔ اطهار، یا امرای منصوب از قبل ایشان تواند بود ــ این نکته را مطرح کرده است که ائمه (ع) رسیدگی به این امور را با تحقق شرط «امکان» به «فقیهان شیعه» واگذار نموده‌اند (نک: *المقنعة*، ۸۱۰؛ نیز ابوالصلاح، ۴۲۰ بب: بسط آن).

سید مرتضیٰ، دیگر عالم امامی بغداد با وجود قرابت بسیار به شیخ مفید در نگرشهای فقهی، در بعد اندیشهٔ سیاسی از او فاصلهٔ بسیار گرفته است. آنچه سیدمرتضیٰ در برخورد با مسألهٔ سیاست و حکومت در پیش گرفته، این است که با الهام از حکمت باستانی ایران، «پادشاهی» و «دین» را برادرانی توأمان دانسته، و تنها حکومت توأم با دیانت را باقوام شمرده است (نک: *الشافی*، ۱/۶۰-۶۱). در بعد عملی نیز، سیدمرتضیٰ با تقسیم سلاطین به عادل و جائر، پذیرش منصب از سلطان جائر را با تکیه بر مصالح مؤمنان، نه تنها در صورت تحقق شرایط مباح شمرده، بلکه در برخی شرایط به وجوب آن گراییده است (نک: «مسألة...»، ۸۹ بب).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۵ق، با افول قدرت سیاسی آل‌بویه و اقتدار یافتن

---

1. *Ré pertoire*...

کانونهایی مخالف با تشیع، به تدریج جایگاه سیاسی و اجتماعی این مذهب در محیطهای عراق و ایران روی به تنزل نهاد و مباحث فقهی خارج از حوزۀ حقوق خصوصی به فراموشی سپرده شد. طول سده‌های متمادی از افول آل بویه تا روی کار آمدن صفویان، مذهب امامیه با اینکه در درون محافل خود از فضای پرشوری برخوردار بود و ساختار فقهی آن بارها مورد بازنگری قرار گرفت، اما هرگز نیازمند آن نبود تا به بسط مباحث سیاسی پردازد که عالمان عصر آل بویه باب آن را گشوده بودند. به خصوص در مورد منطقۀ عراق این نکته حائز اهمیت فراوان است که امامیان، با از دست دادن موقعیت پیشین خود (از میانۀ سدۀ ۵ق) در بغداد که روزی نقطۀ درخشش اندیشه‌های امامی بود، رخت مهاجرت بستند و به تدریج در دیگر شهرهای عراق چون حله، مراکز فرهنگی جدیدی را پدید آوردند. بهترین مستند این گفتار آن است که از همین مقطع، سلسلۀ شخصیتهای نامی امامیه در بغداد منقطع می‌گردد و پس از گذشت دوره‌ای فترت، مکتب قدرتمند جدیدی در حله پای می‌گیرد که از رجال برجستۀ آن کسانی چون ابن‌ادریس حلی (د ۵۹۸ق/۱۲۰۲م) نامبردارند.

در دورۀ ایلخانان مغول، با وجود نقش تاریخی مهمی که خواجه نصیرالدین طوسی در مقام وزارت برعهده گرفت، شاید به سبب کوتاه بودن این برهه، انگیزش مهمی در مباحث مربوط به سیاست در محافل امامیه پدید نیامد.

دورۀ صفوی: تأسیس دولت صفوی در ایران ــ که در ۹۰۷ق/ ۱۵۰۱م به دست شاه اسماعیل صفوی بنیان نهاده شد و تا ۱۱۴۸ق/ ۱۷۳۵م دوام یافت ــ از نظر تاریخ اجتماعی و سیاسی امامیه، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف به شمار می‌آید. یکی از مهم‌ترین نقشهای تاریخی این دولت، اعلام مذهب امامی به عنوان مذهب رسمی در قلمرو خود بود که با انگیزۀ ایجاد وحدت مذهبی صورت پذیرفته بود و تقابل با مذهب تسنن در کشور رقیب عثمانی، انگیزه‌ای مهم برای پاسداری از آن محسوب می‌شد.

پیشوایان مذهبی یا شیخ الاسلامها در دستگاه صفوی، به سبب وجهۀ مذهبی آن از نفوذ بسیاری برخوردار بودند و نیاز مستمر صفویان به برخورداری از حمایت عالمان دینی، مساعدترین اوضاع را برای تحقق نظریۀ سید مرتضیٰ در باب برادری دین و دولت فراهم آورده بود. این اتفاق نباید ناشی از صدفه تلقی گردد که در همین اوان، محقق کرکی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م) عالم نامدار شامی که راه تختگاه صفویان، اصفهان را در پیش گرفته بود، بار دیگر به یادآوری و تشریح دیدگاه و عملکرد سیدمرتضیٰ و خواجه نصیرالدین طوسی در باب همکاری با سلطان پرداخته است (نک: محقق کرکی، «قاطعة...»، ۱۸۶-۱۸۸).

محقق کرکی که باید اندیشۀ او را به عنوان یکی از نقاط تحول در تاریخ اندیشۀ سیاسی امامیه به شمار آورد، با درکی سریع و به موقع از اوضاع و احوال ایجاد شده در ایران، و پس از یک بازنگری در نظریه‌های شیخ مفید و سید مرتضیٰ، در واقع به گونه‌ای جمع میان آنها دست یافته است. وی در بیان کوتاه خود به شیوه‌ای نزدیک به شیخ مفید، بر آن است که فقیه جامع شرایط در عصر غیبت در اجرای احکام و اقامۀ حدود نیابت ائمه (ع) را بر وجه کلی داراست؛ اما در مقام عمل، این وظایف شرعی را در هماهنگی با دستگاه حکومت سلطان تحقق‌پذیر دانسته، و بدین‌ترتیب به روش سیدمرتضیٰ نیز نزدیک شده است (نک: همو، «رسالة...»، ۱۳۷ بب، قس: «قاطعة»، ۱۷۳).

پس از صفویه: پس از محقق کرکی، در جهت پرورش نظریۀ سیاسی وی، گامهایی برداشته شد و گونه‌هایی از همین نظریه، نه تنها در آثار عصر صفوی، که در نوشته‌های عصر آغازین قاجاری نیز بروز یافت. در سدۀ ۱۳ق، ملا احمد نراقی، ولایت فقیه را با تفصیلی بی‌سابقه مورد بررسی قرار داد و به اقامۀ ادلۀ گوناگون عقلی و نقلی بر اثبات آن پرداخت (نک: ص ۱۸۵ بب). ویژگیهایی در کلام نراقی، همانند اینکه انتظام امور دنیوی را از وظایف فقیهان شمرده است، می‌تواند به عنوان نمونه‌ای درخور تأمل از اندیشۀ سیاسی به شمار آید.

همزمان با نهضت مشروطه، اندیشۀ سیاسی در محافل امامیه وارد مرحله‌ای دیگر از تاریخ خود شد که به عنوان فردی شاخص در ارائۀ اندیشه‌های نو باید از میرزای نائینی و رسالۀ پرشهرتش، *تنبیه الملة و تنزیه الامه* سخن آورد. گفتنی است که نظریه‌های سیاسی ارائه شده از سوی عالمان امامی در جریان مشروطه، به سان عاملی مهم در روند این نهضت تأثیرگذار بود. در پیگیری تاریخ اندیشه‌های سیاسی در محیط امامیه، سرانجام باید به پرداختی جدید از نظریۀ ولایت فقیه اشاره کرد که در اواخر سده ۱۴ق، از سوی امام خمینی ارائه گشته، و اندیشۀ سیاسی امامیه را وارد جدیدترین مرحلۀ خود ساخته است؛ اندیشه‌ای که صحنۀ سیاسی و اجتماعی را در ایران دگرگون ساخت و مبنای پای‌گیری جمهوری اسلامی قرار گرفت.

مآخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن‌ابی‌الرضا، محمد، «الاجازة»، ضمن ج ۱۰۴ *بحار الانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ همو، *عیون اخبار الرضا* (ع)، نجف، کتابخانۀ حیدریه؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ همو، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن‌حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن‌خالویه، حسین، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن زهره، محمد، *الاربعون*، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن‌شعبۀ حرانی، حسن، *تحف العقول*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن‌شهرآشوب، محمد، *متشابه القرآن و مختلفه*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ همو، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، چاپخانۀ علمیه؛ ابن‌طاووس، علی، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ همو، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن‌عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ ابن‌میثم بحرانی، میثم، *قواعد المرام*، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوسهل نوبختی، اسماعیل، بخشی از «التنبیه

فی الامامة»، ضمن کمال‌الدین ابن‌بابویه، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، الکافی، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابوغالب زراری، احمد، رسالة فی آل‌اعین، به کوشش محمد علی موحد ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ امین استرابادی، الفوائد المدنیة، چ سنگی، ۱۳۲۱ق؛ اهوازی، حسین، الزهد، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ پاکتچی، احمد، الآراء الفقهیة و الاصولیة للشریف الرضی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ همو، «گرایشهای فقه امامیه در سدهٔ دوم و سوم هجری»، نامهٔ فرهنگستان علوم، تهران، ۱۳۷۵ش، شم ۴؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن ج ۹۰ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ تنوخی، محسن، نشوار المحاضرة، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱-۱۳۹۳ق/۱۹۷۱-۱۹۷۳م؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حسینی، محمد رضا، «مقولة جسم لا کالاجسام، بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، تراثنا، قم، ۱۴۱۰ق، شم ۱۹؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، التدوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، [تهران]، ۱۳۷۶ش؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، تنزیه الانبیاء، نجف، ۱۳۵۲ق؛ همو، «جوابات المسائل الرسیة الاولی»، «مسألة فی العمل مع السلطان»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ همو، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۱۰ق؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبة الامین؛ همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، العدة فی اصول الفقه، به کوشش محمد رضا انصاری، قم، ۱۳۷۶ش؛ همو، الغیبة، نجف، ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ همو، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، مصباح المتهجد، تهران، ۱۳۳۹ق؛ شیخ مفید، محمد، «اجوبة المسائل السرویة»، «الاعلام»، «الافصاح»، عدة رسائل، قم، مکتبة المفید؛ همو، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، التذکرة، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، مسائل العویص، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، المقنعة، قم، ۱۴۱۰ق؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، تهران، ۱۳۷۸ق؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، مکتبة العلامة الحلی، قم، ۱۴۱۶ق؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمد باقر موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبرسی، علی، مشکاة الانوار، قم، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ علامهٔ حلی، حسن، «الاجازة الکبیرة»، ضمن ج ۱۰۴ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، مبادئ الوصول، به‌کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، مختلف الشیعة، تهران، ۱۳۲۴ق؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ فارابی، محمد، «الجمع بین رأیی الحکیمین»، مجموعة فلسفة ابی‌نصر، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ فضل بن شاذان، الایضاح، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، چ سنگی، تهران؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، المغنی، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، الدار المصریه؛ قرآن کریم؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کراجکی، محمد، کنزالفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ همو، معدن الجواهر، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۴ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ محقق حلی، جعفر، معارج الاصول، به کوشش محمد حسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، المعتبر، چ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ محقق کرکی، علی، «رسالة فی صلوة الجمعة»، رسائل، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۱؛ همو، «قاطعة اللجاج»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۳ق؛ مسعودی، علی، اثبات الوصیة، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ منتجب‌الدین رازی، علی، فهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نراقی، احمد، عوائدالایام، تهران، ۱۳۲۱ق؛ نصربن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نصیرالدین طوسی، «تجرید الاعتقاد»، ضمن کشف المراد علامهٔ حلی، قم، کتابخانهٔ مصطفوی؛ همو، «رسالة فی الجبر و الاختیار»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۳ق؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعة، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نهج‌البلاغة؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، ج ۱۱ تاریخ طبری؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Madelung, W., *Le Shīᶜisme imāmite*, Paris, 1970; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beirut, 1986; Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shīᶜī Law*, London, 1984; Paketchy, A., «Tvorenie ne iz veshchi u Farabi», *Al-Farabi i dukhovnoe nasledie*, Almaty, 1994; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943- 1944; Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī...», RSO, 1958, vol. XXXIII; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991-; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

اِمامیِ هَرَوی، رضی‌الدین عبدالله بن محمد بن علی (د محرم ۶۸۶/مارس ۱۲۸۷)، ادیب و شاعر و ملک‌الشعراء دربار قراختاییان کرمان. اصل وی از هرات است (دولتشاه، ۱۲۶). نام و لقب او به شکلهای مختلف در منابع ثبت شده است (نک: شهیدی، ۶-۷). او تخلص خود را به واسطهٔ اعتقاد به مذهب شیعه و علاقه به مدح خاندان رسالت، امامی برگزیده است (همو، ۵۴-۵۵). از سالهای اولیهٔ زندگی و نیز چگونگی دانش اندوزی او، اطلاعی در دست نیست. دولتشاه از خواجه فخرالملک خراسانی به عنوان مربی او نام می‌برد (همانجا). مدایح امامی نشان می‌دهد که فخرالملک از بزرگ‌ترین ممدوحان وی بوده است.

امامی علاوه بر شعر، در علوم بلاغی، ادبیات عرب و نیز علوم عقلی، از سرآمدان روزگار خود بود (کاشفی، ۲۶۸؛ خواندمیر، ۳۸۷/۳). از مناظره‌ای منظوم که سرودهٔ شاعر است و در دیوان او به چاپ رسیده (ص ۲۰۳-۲۰۴)، برمی‌آید که وی دارای منصب قضا نیز بوده است. شاید به همین سبب است که قضات هرات را از نسل او برشمرده‌اند (دولتشاه، همانجا).

امامی علاوه بر هرات در شهرهای کرمان و اصفهان نیز اقامت داشت (رازی، ۱۴۴/۲؛ دولتشاه، همانجا). ظاهراً اقامت او در کرمان، طولانی بوده است و به همین علت برخی او را کرمانی دانسته‌اند (اوحدی، ۸۹). وی در یکی از شهرهای مذکور مدت ۱۰ سال در انزوا زیست (امامی، ۱۴۹، ۱۶۸).

امامی به ستایش قراختاییان کرمان و بزرگان آل کرت و اتابکان

فارس می‌پرداخت (حمدالله، ۷۱۶ـ۷۱۷؛ اسفزاری، ۳۳/۲، ۳۴؛ آذر، ۷۵۲/۲ـ۷۵۳) که از این میان مدایح فخرالملک، از برجستگی بیشتری برخوردار است (نک: امامی، جم). از معاصران او می‌توان به سعدی، مجدهمگر، شمس‌الدین محمد صاحب دیوان، معین‌الدین پروانه و افتخارالدین زوزنی، اشاره کرد (خواندمیر، همانجا؛ شهیدی، ۲۴).

امامی در اواخر عمر، مقیم اصفهان شد و سرانجام در لنجان اصفهان درگذشت (نفیسی، ۱۶۱/۱؛ هدایت، ۲۵۹/۱).

آثار: از امامی *دیوان* اشعار و رساله‌ای به زبان عربی برجاست. سروده‌های او پیش از سعدی از اشتهار خاصی برخوردار بوده است (انصاری، ۳۵). مجدهمگر در یک داوری غیر منصفانه، این سروده‌ها را بر اشعار سعدی ترجیح داده است (دولتشاه، همانجا). از این داوری با صفاتی چون: اغـراق‌آمیـز (آذر، ۷۵۴/۲) و یا تعریض بـه سعـدی (براون، ۱۶۴/۳)، یاد شده است. دولتشاه با پذیرش نسبی این داوری، امامـی را تنها بـه لحاظ صنایع بدیعی، بـرتـر از سعـدی دانسته است (همانجا).

دیوان امامی نزدیک به دو هزار بیت است (شهیدی، ۴) که در قالب قصیده، غزل، ترجیعات، مقطعات و رباعی است. او در سرودن شعر از سبک عراقی پیروی می‌کرد (همو، ۴، ۱۳). اشعار او بسیار ساده است و این امر ممکن است نتیجهٔ تأثر عمیق او از فردوسی باشد که برخی از محققان بدان اشاره داشته‌اند (فصیح، ۱۲۹/۲ـ۱۳۰). در *دیوان* امامی علاوه بر مدایح بسیار، اشعاری در زمینه‌های عرفانی (ص ۲۲۵ـ۲۳۸)، لغز و معما (ص ۲۲۴)، و کیمیا و سیمیا (ص ۶۲) به چشم می‌خورد. از این *دیوان*، دست‌نویسهای بسیاری باقی مانده است (نک: منزوی، *خطی*، ۲۲۳۱/۳ـ۲۲۳۲، *خطی مشترک*، ۲۵۱/۷ـ۲۵۳). *دیوان* امامی در ۱۳۴۵ش در تهران به چاپ رسیده است.

اثر دیگر امامی، رساله‌ای است به زبان عربی در شرح یکی از قصاید شاعر مشهور عرب، ابوالحارث غیلان بن عقبه، مشهور به ذوالرمه (د ۱۱۷ق/۷۳۵م). امامی این رساله را به نام یکی از اتابکان نگاشته، و در آن، لطائف و نکات ادبی، نحوی و لغوی قصیدهٔ مذکور را شرح کرده است (اقبال، ۳۱۳؛ شورا، ۳۹۴/۴ـ ۳۹۵). از این رساله تاکنون دو نسخه شناخته شده که یکی نزد اقبال آشتیانی بوده است و دیگری در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی نگهداری می‌شود (همانجاها).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، «یک رسالهٔ عربی از تألیفات هروی امامی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۲ش، شم ۵؛ امامی هروی، عبدالله، *دیوان*، به کوشش همایون شهیدی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سلم السموات*، به کوشش یحییٰ قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرةالشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شورا، *خطی*؛ شهیدی، همایون، مقدمه بر *دیوان امامی هروی* (هم)؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ کاشفی، علی، *لطائف الطوائف*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، بـه کوشش مظاهر مصفا، تهـران، ۱۳۳۶ش.

علی میرانصاری

آمانِ اَفْغان، نشریهٔ خبری، سیاسی و اجتماعی به زبان فارسی که در فاصلهٔ سالهای ۱۲۹۸ـ۱۳۰۷ش/۱۹۱۹ـ ۱۹۲۸م، در کابل منتشر می‌شد.

این نشریه در فروردین ۱۲۹۸/آوریل ۱۹۱۹ در پی قتل حبیب‌الله خان حاکم افغانستان (حک ۱۳۱۹ـ۱۳۳۷ق/۱۹۰۱ـ۱۹۱۹م) و تعطیلی روزنامهٔ *سراج الاخبار*، پا به عرصهٔ وجود گذاشت (آهنگ، ۸۵/۱). نخستین مدیر آن، عبدالهادی داوی بود که با روی کار آمدن امان‌الله خان (حک ۱۳۳۷ـ۱۳۴۷ق/۱۹۱۹ـ۱۹۲۸م)، روزنامهٔ خود را با الهام از نـام حاکم جدیـد، *امان افغان* نـامید (همـانجا؛ *ایرانیکا*، I/921؛ صدرهاشمی، ۲۷۱/۱). نزدیکی این روزنامه به دستگاه حکومت، عملاً آن را به ارگان رسمی امان‌الله خان مبدل ساخته بود (آهنگ، همانجا؛ دویره، 440).

از گفته‌های آهنگ (۸۷/۱ ـ ۸۸) که شماره‌های مختلف *امان افغان* را مشاهده کرده است، برمی‌آید که این نشریه در ۳ دورهٔ جداگانه انتشار یافته است: آغاز دورهٔ اول ۲۲ فروردین ۱۲۹۸ بود که پس از ۴ شماره انتشار آن متوقف شد. دورهٔ دوم از ۲۳ آبان همان سال شروع شد و پس از ۱۰ شماره متوقف گردید؛ و ابتدای دورهٔ سوم از ۱۰ فروردین ۱۲۹۹ش/۳۰ مارس ۱۹۲۰م بود که تا پاییز ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م انتشار آن ادامه یافت.

امان افغان در دورهٔ اول، هر ۱۵ روز یک بار انتشار می‌یافت و در دوره‌های بعد، شکل هفته نامه به خود گرفت، ولی در اواخر انتشار روزانه منتشر می‌شد (آهنگ، صدرهاشمی، همانجاها؛ مایل هروی، ۱۹). در طول این مدت، ادارهٔ این نشریه را علاوه بر عبدالهادی داوی کسانی مانند محمدخان فرحت، عبدالجبارخان، میرسید قاسم‌خان، غلام‌احمد و غلام نبی جلال‌آبادی عهده‌دار شدند (آهنگ، ۸۵/۱ ـ ۸۶؛ جویا، ۲۸۶؛ فرهنگ، ۱(۲)/۵۵۶).

هدفهای اصلی بنیان‌گذار *امان افغان* عبارت بود از تشویق مردم به تحصیل علوم، آگاهی دادن به آنها، ترویج افکار آزاد، آشنا ساختن مردم با امـور سیاسی دنیـا و پشتیبانی از دولـت افغانستان (آهنگ، ۹۷/۱). بر این اساس، محتویات *امان افغان* شامل این مطالب بود: سر مقاله، خبر، مقالات علمی، بیانیه‌های رسمی دولت، نامه‌های رسیده، داستانهای کوتاه و اعلانات (همو، ۸۸/۱).

از مهم‌ترین بخشهای این نشریه، اخبار بود که به داخلی و خارجی تقسیم مـی‌شد. خبرهای داخلـی به وسیلهٔ خبرنگاران *امان افغان* جمع‌آوری، یا از دیگر جراید داخلی نقل می‌شد. خبرهای خارجی

شامل اخبار جهان اسلام و غرب بود که از تلگرافها، یا از نشریات خارجی فراهم می‌آمد (همو، ۸۸/۱ ـ۸۹، ۹۵؛ مایل هروی، همانجا؛ صدرهاشمی، ۲۷۲/۱).

سرانجام، در پاییز ۱۳۰۷ش، در پی شورش و اغتشاش قبایل افغان بر امان‌الله خان و فرار او به قندهار، نشریهٔ *امان افغان* نیز به پایان راه خود رسید و آخرین سردبیر آن، غلام نبی جلال‌آبادی در این گیر و دار کشته شد (آهنگ، ۸۶/۱؛ جویا، ۷۹؛ فرهنگ، ۱(۲)/۵۳۸ـ۵۳۹).

مآخذ: آهنگ، محمدکاظم، *سیر ژورنالیزم در افغانستان*، کابل، ۱۳۴۹ش؛ جویا، سرور، «مطبوعات و نشریات ما»، *کابل*، ۱۳۱۱ش، س۲، شم ۳؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ، میرمحمد صدیق، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ مایل هروی، نجیب، *معرفی جراید و مجلات افغانستان*، کابل، ۱۳۱۱ش؛ نیز:

Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; *Iranica*.

فرید قاسمی

آمانُ‌اللّٰه‌خان (۱۲۷۱ـ۱۳۳۹ش/۱۸۹۲ـ۱۹۶۰م)، نخستین پادشاه افغانستان و سومین پسر امیر حبیب‌الله خان بارکزایی که حکومت مشروطهٔ سلطنتی در این کشور برقرار کرد و خود را شاه خواند.

امان‌الله خان از ایام جوانی به طرفداری از استاد و پدر زن خود محمود طرزی و افکار او شهرت داشت. طرزی که سالها در عثمانی زیسته، و عقاید و افکار سیدجمال‌الدین اسدآبادی در او رسوخ کرده بود، پس از بازگشت به افغانستان، همراه برخی نواندیشان و صاحب منصبان تجددگرا مانند امان‌الله خان ــ که از اولین فارغ‌التحصیلان مدرسهٔ نظامی (حربیهٔ) کابل بود و طرزی بدو توجه و علاقهٔ بسیار داشت ــ جمعیت «افغانستان جوان» و نشریهٔ هفتگی *سراج الاخبار* را بنیاد نهاد (اسکینازی، 247 ,210 ,38 ,35؛ فرخ، ۳۷۲/۱؛ آهنگ، «سابقه...»، ۶۶؛ روا، *افغانستان...*، ۳۳؛ هیمن، 24). این جمعیت خواهان تغییرات اساسی در بنیادهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی افغانستان بود و امان الله خان که محبوبیت و نفوذی میان مردم و اطرافیان امیر حبیب‌الله خان داشت، نمایندهٔ این جریان در دربار پدرش به شمار می‌رفت (آدمک، ۱۴۳؛ غبار، ۷۲۴؛ هیمن، 21؛ فریزر ـ تایتلر، 195). پس از قتل امیر حبیب‌الله خان در ۱۲۹۷ش/۱۹۱۹م برادر او نصرالله خان نایب‌السلطنه در جلال‌آباد به پشتیبانی بعضی قبایل و فرماندهان نظامی به جای برادر نشست (غبار، ۷۴۲)؛ ولی امان‌الله خان بی‌اعتنا بدین‌واقعه، چند روز بعد در ۴ اسفند همان سال سلطنت خود را در کابل اعلام کرد و نظامیان و مردم به حمایت از او برخاستند (همو، ۷۴۲ـ۷۴۳، ۷۵۲؛ آدمک، ۱۴۳ـ۱۴۴؛ *بریتانیکا*، ماکرو، I/176؛ دربارهٔ قتل حبیب‌الله خان و انتساب آن به امان‌الله خان، نک: فرخ، ۳۶۳/۱ـ۳۶۶؛ غبار، ۷۴۲؛ مکمان، 258؛ فریزر ـ تایتلر، 192). نصرالله خان اندکی بعد به اطاعت از امان الله خان تن در داد، ولی امان الله خان او را به جرم همدستی در قتل پدرش به زندان افکند (غبار، ۷۴۳ـ۷۴۵، ۷۴۹).

امان‌الله خان در آغاز حکومت طی اعلامیه‌ای تصریح کرد که هدفش تحصیل استقلال و آزادی افغانستان، تدوین و اجرای قانون و تأمین نیازهای جامعه است و دولت را برپایهٔ «وَ شاوِرْهُمْ فی الأَمْرِ» به مشارکت مردم اداره می‌کند و از همه می‌خواهد به پشتیبانی دین و دولت و وطن قیام کنند (آدمک، ۱۴۷، ۲۹۹؛ غبار، ۷۵۲).

در این زمان احساسات ضدانگلیسی در افغانستان اوج گرفته بود (آدمک، ۱۸۰ـ۱۸۱؛ کلیفورد، ۱۷۵؛ غبار، ۷۵۷) و چون نظارت بر سیاست خارجی افغانستان به موجب قرارداد ۱۹۰۵م در ازای دریافت ۱۶۰ هزار لیرهٔ بریتانیا به آن کشور واگذار شده بود (EI², I/232)، امان‌الله خان در ۱۲ اسفند ۱۲۹۷ش/۳ مارس ۱۹۱۹ اصل استقلال سیاسی افغانستان را به نایب‌السلطنهٔ هندوستان گوشزد کرد و در ملاقات با لرد چِلْمسفورد، نمایندهٔ بریتانیا در افغانستان، بر آن تأکید ورزید (غبار، ۷۵۶؛ آدمک، ۱۴۵؛ «افغانستان، گذشته...[1]»، 113) و چون با بی‌اعتنایی بریتانیا روبه‌رو شد، عملاً سیاستی مستقل در پیش گرفت و اعلام استقلال کرد و اتحاد شوروی نخستین کشوری بود که استقلال افغانستان را به رسمیت شناخت (غبار، همانجا؛ آهنگ، «سه مرحله...»، ۵۲، ۵۳؛ دیتل، ۳۸؛ *بریتانیکا*، نیز «افغانستان، گذشته»، همانجاها). در این زمان جنبشهای ملی گرایانه میان پشتوها و قیام هندیان برضد انگلیسیها، امان‌الله خان را به مقابلهٔ آشکار تشویق کرد و با قوای انگلیسی به جنگ پرداخت (آدمک، ۱۴۸ـ۱۵۲؛ غبار، ۷۵۷، ۷۶۰ـ۷۶۹؛ نیول، 53؛ «افغانستان، گذشته»، 116؛ *ایرانیکا*، I/555)، اما به سبب ضعف سازمان‌دهی قوای نظامی افغانها و برتری نیروهای انگلیسی، کاری از پیش نبرد و فقط در جبههٔ قندهار، محمد نادرخان قوای انگلیسی را کاملاً شکست داد و به عقب‌نشینی واداشت (آدمک، ۱۶۳ـ۱۶۴؛ غبار، ۷۶۸؛ فریزر ـ تایتلر، 195). ولی امان‌الله‌خان بدون مشورت با نمایندگان مردم و فرماندهان، و بنا به تمایل انگلستان صلح کرد (۱۳ خرداد ۱۲۹۸ش/۳ ژوئن ۱۹۱۹م) و ۲۰ میل از مرزهای هند عقب نشست (غبار، ۷۶۹ـ۷۷۰؛ آدمک، ۱۶۱؛ قس: کلیفورد، ۱۷۶).

دربارهٔ نتایج این جنگ که به جنگ سوم افغانستان ـ انگلستان معروف است، نظریات گوناگون ابراز شده است (نک: همو، نیز *بریتانیکا*، نیول، همانجاها؛ *دائرة المعارف...*، ۳۲۳/۳). آنچه مسلم است، اینکه هیچ‌یک از دو طرف، شکست و پیروزی نظامی مطلق نیافت، اما اقتدار و نفوذ انگلستان در افغانستان خاتمه پذیرفت (آدمک، ۱۶۴). معاهدهٔ صلح میان انگلستان و افغانستان در راولپندی به امضا رسید (۱۷ مرداد ۱۲۹۸ش/۸ اوت ۱۹۱۹م)، اما مسائل مرزی حل نشده باقی ماند و مذاکرات پی در پی در هند و افغانستان به نتیجه نرسید و موجب ناخشنودی قبایل مرزنشین افغانستان شد (غبار، ۷۷۷ـ۷۸۳، ۸۰۶؛ EI²، همانجا؛ قس: آدمک، ۱۸۴، ۲۲۲).

امان‌الله خان پس از کسب استقلال سیاسی و تقویت پایه‌های حکومت خود متوجه خروج افغانستان از انزوای سیاسی گردید و

1. *Afghanistan, Past...*

هیأتهایی را به قصد مذاکره و ایجاد رابطه با کشورهای اروپایی و ممالک همجوار گسیل داشت (توکلی، ۱۲۰؛ غبار، ۷۹۸؛ «افغانستان، گذشته»، 139) و در پی آن روابط دوستانه‌ای با شوروی برقرار کرد. پیمان مودت میان دو دولت، تعهد شوروی به ارسال کمکهای اقتصادی و علمی به افغانستان و تشکیل نیروی هوایی در این کشور با کمک شوروی از جمله نتایج این روابط بود (نیول، همانجا؛ هیمن، 42؛ *آمریکانا*، I/218؛ دیتل، ۴۲؛ غبار، ۷۸۷؛ توکلی، ۲۸). همچنین پیمانهای مودت و اجرای طرحهای مختلف فرهنگی و بهداشتی و نظامی میان افغانستان و دیگر دول آسیایی و اروپایی منعقد گردید (مکی، ۲۵/۵؛ غبار، ۷۸۵ـ ۷۹۹؛ فرخ، ۳۹۸/۱ـ۴۰۲؛ مهدوی، ۲۱۶؛ توکلی، ۱۲۰ـ۱۲۲؛ نیول، 54).

در صحنهٔ سیاست داخلی نیز امان‌الله خان با الهام از افکار محمود طرزی و جمعیت افغانستان جوان، به تغییراتی در امور فرهنگی و اداری و نظامی و اقتصادی کشور در دو مرحله دست زد («افغانستان، گذشته»، 142) و در هر دو مرحله به سبب ناهماهنگی با سنتهای کهن و اعتقادات ریشه‌دار مردم و بافت اجتماعیِ طبقاتی جامعهٔ افغانستان، با شکست مواجه گردید (نک‍: همان، 141).

مرحلهٔ اول اقدامات امان‌الله‌خان که ۵ سال به طول انجامید (۱۲۹۸ـ۱۳۰۳ش/ ۱۹۱۹ـ۱۹۲۴م)، شامل تغییرات بسیار در امور فرهنگی، اجتماعی، دینی، بهبود احوال طبقهٔ تهیدست و تعدیل یا حذف مالیاتها و تقویت صنایع کوچک بود (نیول، 55؛ غبار، ۷۹۴؛ «افغانستان گذشته»، 140). در این دوره نخستین‌بار قانون اساسی افغانستان تدوین و تصویب شد (۱۳۰۳ش/ ۱۹۲۴م) و مجلسی به نام شورای دولت که اعضای آن انتصابی شاه و انتخابی ملت بودند، برپا گشت (نک‍: غبار، ۷۸۹، ۷۹۴ـ۷۹۶). این اقدامات با شورش مردم ایالت پاکتیا (۱۳۰۳ـ۱۳۰۴ش/۱۹۲۴ـ ۱۹۲۵م) به خصوص مردم خوست که از فساد و بدرفتاری مأموران دولت به جان آمده بودند، متوقف شد و بسیاری از آنها به حالت پیشین بازگشت (نک‍: غبار، ۷۸۵، ۷۹۸، ۸۰۶، ۸۱۱؛ «افغانستان، گذشته»، 137؛ فریزر ـ تایتلر، 205 ,204؛ نیز نک‍: فرخ، ۳۷۹/۱ـ۳۸۱).

امان‌الله‌خان از ۱۳۰۶ش/۱۹۲۷م دست به یک مسافرت طولانی به کشورهای آسیایی و اروپایی زد («تاریخ...»، ۴۵؛ غبار، ۷۹۸؛ فریزر ـ تایتلر، 207؛ EI^2, I/232) و در همهٔ کشورها به عنوان پادشاه کشوری مستقل از او به گرمی استقبال شد، گرچه از ایراد سخنانی برضد انگلستان خودداری نمی‌کرد (غبار، ۷۹۸ـ۷۹۹؛ «افغانستان، گذشته»، 138؛ قس: فرخ، ۳۹۶/۱ـ ۳۹۸). امان‌الله خان در این سفر تحت تأثیر غرب و اقدامات آتاتورک در ترکیه قرار گرفت و پس از بازگشت، اصلاحاتی را با تحمیل به تصویب رسانید (غبار، ۷۹۹، ۸۱۳، ۸۱۴؛ کوثری، ۵۰؛ «افغانستان، گذشته»، 140؛ هیمن، 42؛ دیتل، ۳۸).

برخی مورخان، امان‌الله را تحت تأثیر رضاشاه هم می‌دانند (مهدوی، همانجا؛ *افغانستان*، 90) و برخی دیگر معتقدند که امان‌الله خان در طول سفر به ایران بر رضاشاه تأثیر بسیار گذارد (دلدم، ۳۶۲؛ الول ساتن، ۴۷۹).

مرحلهٔ دوم اقدامات امان‌الله نیز با ناخشنودی سراسری مردم افغانستان و حتیٰ نزدیک‌ترین مشاوران امان‌الله و محمود طرزی مواجه شد که به عزل وی از وزارت امور خارجهٔ افغانستان انجامید (غبار، ۷۹۹، ۸۱۲، ۸۱۳ ـ ۸۱۴؛ نیول، 57؛ نیز نک‍: «افغانستان، گذشته»، 141، 143).

امان‌الله‌خان که با چهرهٔ مذهبی و اسلام‌گرایی بر سرِ کار آمده بود و خود را دارای «مسئولیت سنگین امامت و امارت» می‌دانست (آدمک، ۲۸۸؛ نک‍: روا، *افغانستان*، ۳۵؛ فریزر ـ تایتلر، 195) و در جریان قیام مسلمانان ترکمنستان موسوم به «باسماچی» برضد حکومت شوروی، از آنان حمایت کرده، و حتیٰ استقلال ترکمنستان را در قرارداد دولتی با شوروی (۱۹۲۱م) گنجانیده بود (غبار، ۷۸۶؛ روا، «افغانستان از سال...»، ۴۴؛ فرخ، ۳۷۱/۱ـ۳۷۲)، بعدها با رها کردن ترکمانان و نهضت خلافت هند عملاً از مواضع نخستین خود فرود آمد (روا، *افغانستان*، ۹۸ـ۱۰۱؛ مایل هروی، ۵۷). اگرچه مخالفت انگلستان با سیاستهای امان‌الله خان را از دلایل مهم سقوط وی دانسته‌اند (هیمن، 43؛ *ایرانیکا*، I/555؛ GSE, I/325)، اما باید گفت علل اصلی مخالفت وسیع با اصلاحات امان الله خان، شتاب‌زدگی او در اجرای اصلاحات و بی‌اعتنایی به انطباق این اصلاحات با اوضاع و احوال دینی و فرهنگی و ساختار قبیله‌ای افغانستان به عنوان جامعه‌ای سنتی، و نیز سخت‌گیری برای اجرای اصلاحات مذکور بود که به شورش قبایل، مخالفت روحانیان و مردم و سرانجام سقوط او انجامید. با اینهمه، نقش و تحریکات انگلستان در میان قبایل را نیز نمی‌توان نادیده گرفت (غبار، ۸۰۱ ـ۸۰۵، ۸۱۲ـ۸۱۴؛ فرخ، ۴۰۹/۱ـ۴۱۴). به هر حال، اتحادیه‌ای از قبایل جنوبی و شرقی افغانستان بر ضد دولت تشکیل شد (روا، «افغانستان از سال»، ۴۵) و علمای دینی شمال نیز امان‌الله را تکفیر کردند و آشکارا به مقابله برخاستند («افغانستان، گذشته»، 152؛ مکی، ۲۲/۵). در این میان حبیب‌الله کلکانی، معروف به بچه سقا با پشتیبانی علما و رهبران نقشبندیه که نفوذ بسیار داشتند، در کلکان خود را فرمانروای افغانستان خواند و با قوای خود روی به کابل نهاد (روا، *افغانستان*، ۱۰۳ـ۱۰۴؛ غبار، ۸۱۴، ۸۲۱، ۸۲۲؛ فرخ، ۴۱۴/۱ـ۴۱۵). از این‌رو، امان‌الله از مواضع خود دست برداشت و اصلاحات را متوقف کرد (غبار، ۸۲۴؛ فرخ، ۴۱۸/۱ـ۴۱۹)، اما چون دید بچه سقا همچنان به سوی کابل پیشروی می‌کند و در خود تاب مقاومت ندید، از سلطنت کناره گرفت و گریخت و با آنکه یک بار نیرویی گرد آورد و با شورشیان جنگید، اما شکست خورد و سرانجام از طریق هند به ایتالیا رفت (غبار، ۸۲۹؛ نیول، همانجا؛ «افغانستان، گذشته»، 155-152؛ دوپره، 454؛ فریزر ـ تایتلر، 217؛ فرخ، ۴۱۹/۱ـ۴۲۰؛ توکلی، ۱۳۰؛ مهدوی، ۲۱۷).

مآخذ: آدمک، ل.و.، *تاریخ و روابط سیاسی افغانستان از زمان عبدالرحمان تا استقلال*، ترجمهٔ علی محمد زهما، کابل، ۱۳۴۹ش؛ آهنگ، محمدکاظم، «سابقه و آغاز ژورنالیزم در افغانستان»، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۸ش، شم ۴؛ همو، «سه مرحله مذاکرات استقلال افغانستان» عرفان، ۱۳۵۰ش، شم ۵؛ الول ساتن، ل. پ.، رضا شاه کبیر یا

ایران نو، تهران، ۱۳۳۵ش؛ «تاریخ وقایع مهم در افغانستان»، ترجمهٔ محمد صدیق طرزی، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۶ش، شم ۳؛ توکلی، احمد، *تاریخ روابط سیاسی ایران بادنیا*، *افغانستان*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۹۵۶م؛ دلدم، اسکندر، *زندگی پرماجرای رضاشاه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دیتل، ویلهلم، *گذرگاه افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ روا، الیویه، «افغانستان از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۷۳م»، *جنگ افغانستان*، ترجمهٔ ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ همو، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمهٔ ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، کابل، ۱۳۵۹ش؛ فرخ، مهدی، *نظری به مشرق*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ کلیفورد، م. ل.، *سرزمین و مردم افغانستان*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کوثری، علی‌اکبر، «فتنهٔ بچه سقا در افغانستان»، *یغما*، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱؛ مایل هروی، نجیب، *تاریخ و زبان در افغانستان*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مکی، حسین، *تاریخ بیست سالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مهدوی، عبدالرضا هوشنگ، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Afghanistan, Paris, 1970; *Afghanistan: Past and Present*, Moscow, 1982; *Americana; Britannica*, 1978; Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; EI[2]; Fraser-Tytler, W.K., *Afghanistan*, London, 1953; GSE; Hyman, A., *Afghanistan under Soviet Domination, 1964-83*, London; *Iranica;* Macmunn, G., *Afghanistan from Darius to Amanullah*, Quetta; Newell, R. S., *The Politics of Afghanistan*, London, 1972; Schinasi, M., *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century*, Naples, 1979.

فرزانه بگوند

آمانَتْ خان، عبدالحق (۹۷۸-۱۰۵۵ق/۱۵۷۰-۱۶۴۵م)، فرزند قاسم شیرازی خوشنویس و کتابدار مشهور ایرانی دربار گورکانیان هند.

پدر وی از خوشنویسان شیراز بود. عبدالحق و برادر بزرگ‌ترش شکرالله، در شیراز زاده شدند و خوشنویسی را در مکتب پدر آموختند (بگلی، «امانت خان...»، 24, 37، «بنای کاروانسرا...[۱]»، 287؛ *ایرانیکا*، I/923). عبدالحق همراه با برادرش شکرالله که در شیراز تحصیلات خود را به پایان رسانده بود (لاهوری، ۳۳۹/۱)، در حدود سال ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م به هند مهاجرت کردند تا شاید در امپراتوری جهانگیر به پیشرفت و ترقی برسند. زمانی که شکرالله از طریق دریا به هند و سپس به برهانپور رسید و به خدمت عبدالرحیم خان خانان درآمد، عبدالحق نیز او را همراهی می‌کرده‌است (بگلی، «امانت‌خان»، 12,37، «بنای کاروانسرا»، 283؛ *ایرانیکا*، همانجا). ظاهراً تا اندازه‌ای موفقیت سریع امانت خان مرهون نفوذ برادرش که بعدها به افضل خان ملقب شد، بوده است (همان، I/601-602).

بر پایهٔ سخن بگلی، هنگامی که عبدالحق به هند رسید، به کار در کتابخانهٔ سلطنتی مشغول شد (همان، 284). او کار در کتابخانهٔ سلطنتی آگره را در دورهٔ حکومت شاهجهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸ق) نیز ادامه داده است و در همین زمان است که به عنوان کتابدار رسمی، برگزیده شد (نک: بیانی، ۱۸۵-۱۸۶). همچنین در طول سالهایی که در دربار گورکانیان هند به خدمت مشغول بود، افزون بر کتابداری، به مشاغل دیگری نیز می‌پرداخته است. به عنوان مثال وی در فواصل معین، همچون رجال سیاسی وظایفی به عهده داشته است؛ چنانکه در ۱۰۴۰ق/ ۱۶۳۰م محمدعلی بیک ایلچی ایران را از دارالخلافهٔ اکبرآباد تا پانی‌پت و سپس به برهانپور همراهی کرد (لاهوری، ۳۶۴/۱، ۳۶۶؛ کنبو، ۳۵۶/۱؛ بگلی، همانجا).

امانت خان که در دوران حکومت جهانگیر (۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) به عنوان بزرگ‌ترین کاتب زمان مطرح بود (جغتایی، *تاج محل*، ۱۷۱)، در آغاز ذیحجهٔ ۱۰۴۱ از سوی شاهجهان به لقب «امانت خان» مفتخر شد (لاهوری، ۴۲۸/۱-۴۲۹) و منصب «نُهصدی دو صد سوار» را دریافت کرد (کنبو، ۴۰۷/۱). به نوشتهٔ شاهنوازخان، وی به سبب تحریر کتیبهٔ گنبد آرامگاه «ممتاز الزمانی»، به دریافت فیلی به عنوان جایزه نایل شد (۷۹۰/۲). امانت خان در این هنگام ۶۳ سال داشت و همچنان به کتابداری مشغول بود. این امر را می‌توان از وجود اثر مُهر او به صورت «امانت خان شاهجهانی ۱۰۴۲» بر نسخه‌هایی چون *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز* و *سبحة‌الابرار* جامی در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران و *بادشاه نامه* ای در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا مشاهده کرد (بیانی، ۱۸۴-۱۸۶، ۳۱۷-۳۱۸؛ آتابای، *فهرست دیوانها...*، ۲۰۴/۱، *فهرست کتب...*، ۶۹۰-۶۹۱).



کتیبه به‌قلم ثلث امانت‌خان، تاج محل

صاحب *مرآة العالم* دربارهٔ پختگی خط او می‌گوید: «نسخ خط او خط نسخ بر خطوط نسخ نویسان روزگار کشیده...» (بختاور خان، ۴۸۷؛ نیز نک: شاغل عثمانی، ۱۲۴). در *بادشاه نامه* ذیل صاحب منصبان، از امانت خان در منصب هزاری صد سوار یاد شده است (لاهوری، ۲۹۲/۱، ۳۰۷، ۳۱۲؛ نیز نک: رام، ۵۲).

1. «A Mughal...»

افضل خان برادر امانت خان که در زندگی او نقشی بسزا داشت، در ۱۰۴۹ق درگذشت. مرگ وی در عبدالحق اثری عمیق برجا نهاد. از وظایف و مناصبش دست کشید و کنج عزلت برگزید. وی در نزدیکی شهر امریتسار سرایی زیبا به عنوان مدفنی برای خویش ساخت (نک: بگلی، همانجا) و در همان سرا اقامت گزید (جغتایی، همانجا). امانت خان اگرچه از شغل دولتی کناره گرفته بود، اما ارتباط خود را با امپراتوری قطع نکرد (بگلی، همان، 286؛ جغتایی، همانجا). امانت خان و دو پسرش، عنایت‌الله و فضل‌الله پس از مرگ افضل خان نزد شاهجهان ــ که به افضل‌خان عنایت داشت ــ رفتند و شاهجهان از افضل‌خان با احترام بسیار یاد کرد (بگلی، همان، 284).

دربارهٔ زمان مرگ او اقوال گوناگونی در دست است که حدفاصل سالهای ۱۰۵۰ تا ۱۰۵۵ق را دربرمی‌گیرد (نک: لاهوری، ۷۳۷/۲؛ شاهنوازخان، همانجا؛ رام، ۵۲-۵۳؛ بختاورخان، ۴۸۷/۲). پیکر او را در سرایش دفن کردند (همانجا).

آثار: از امانت خان، شماری کتیبه در بناهای ساخته شده در دورهٔ جهانگیر و شاهجهان برجای مانده است که مقبرهٔ اکبر یکی از آنهاست. پس از فوت اکبر (۱۰۱۴ق)، فرزندش جهانگیر در حدود سال ۱۰۱۷ق با دیدار از مقبرهٔ پدرش دستور داد تا تغییراتی در آن داده شود (توزک...، ۷۳؛ حکمت، نقش...، ۹۷-۹۸؛ شاغل عثمانی، ۱۲۴؛ ماهر، ۱۴۱/۱؛ پال، 74؛ بگلی، همانجا).

در تغییرات داده شده، این کتیبه‌ها به خط امانت خان بر بنای مقبره افزوده شد: ۱. کتیبهٔ سر در اصلی آرامگاه شامل قصیده‌ای مفصل به فارسی به قلم ثلث بربدنه، و دو بیت شعر برپیشانی هر دو سوی ایوان آن؛ ۲. کتیبهٔ سنگ قبر خارجی اکبر حاوی جملهٔ «الله اکبر جل جلاله»؛ ۳. کتیبهٔ بالای طاق نماهای مرمرین اطراف قبر شامل یک مثنوی مفصل در ستایش خداوند و مدح اکبر و وصف آرامگاه به قلم نستعلیق خوش. این کتیبه‌ها که همگی بر سنگ کنده شده، دارای تاریخ ۱۰۲۲ق و رقمهای امانت خان به صورت «عبدالحق شیرازی»، «عبدالحق بن قاسم شیرازی» است (حکمت، همان، ۹۸-۱۰۰؛ بگلی، «امانت خان»، 21-22).

از دیگر آثار او کتیبه‌های مسجد ـ مدرسهٔ شاهی در آگره است (ماهر، شاغل عثمانی، همانجاها؛ بگلی، همان، 26-21). کتیبه‌های دو محراب از ۳ محراب این مسجد رقم امانت خان را دارد. کتیبه‌های محراب مرکزی در دو نوار پهن بیرونی و نوار باریک‌تر داخلی، حاوی آیاتی از قرآن کریم است. رقم و تاریخ کتیبهٔ بیرونی به صورت «کتبه عبدالحق مخاطب به امانت خان سنهٔ ۱۰۴۵» است و کتیبهٔ درونی همان رقم و تاریخ ۱۰۴۶ق را دارد (همان، 27). محراب جنوبی، دارای رقم «کتبه امانت خان الشیرازی» (همان، 28) است. ظاهراً کتیبهٔ محراب سوم به امانت خان ارتباطی ندارد. روی هر ۳ محراب آیاتی از قرآن کریم نوشته شده است؛ از جمله بر محراب مرکزی، آیات ۹ تا ۱۱ از سورهٔ جمعه (۶۲) و آیات ۲۷ تا ۲۹ از سورهٔ فتح (۴۸)، دیده می‌شود (همانجا و حاشیهٔ 74).

از دیگر آثار امانت خان کتیبه‌های بنای تاج محل است. پس از مرگ ممتاز محل در ۱۰۴۰ق، شاهجهان گروهی از هنرمندان و صنعتگران را از اطراف جهان، برای احداث این بنا فراخواند. عبدالحق را نیز که به عنوان خطاط سلطنتی شناخته شده بود، برای نوشتن کتیبه‌های تاج محل برگزید. کتیبه‌های تاج محل از بهترین نمونهٔ خوشنویسی به شیوهٔ ثلث و نسخ امانت خان است که درون گنبد و داخل بنا با رقم و تاریخ «الفقیر الحقیر امانت خان شیرازی سنهٔ ۱۰۴۸ مطابق دوازدهم سنهٔ جلوس مبارک» برجا مانده است (جغتایی، «تاج محل»، ۳۹، ۴۳، حاشیهٔ ۳۰؛ حکمت، سرزمین...، ۱۱۹؛ *ایرانیکا*، I/923؛ بگلی، همان، 16-15؛ ناث، 33). آیات قرآنی این کتیبه را به قلم ثلث، از سنگ سیاه، تراشیده، و در سنگ مرمر سفید جاسازی کرده‌اند (دین محمدی، ۱۴۰؛ پال، 58). سوره‌ها و آیات انتخابی او غالباً مشتمل بر جزء ۳۰ قرآن است (دین محمدی، ۱۴۱). برپایهٔ شواهد موجود می‌توان چنین انگاشت که امانت خان، دست کم تا ۱۰۴۸ق در تحریر کتیبه‌های تاج محل مشارکت داشته، و پس از کناره گیری وی (جغتایی، *تاج محل*، ۱۷۲)، خوشنویس دیگری، کار او را ادامه داده، و در ۱۰۵۷ق به پایان رسانیده است (بگلی، همان، 17,19).

کتیبه‌های سرای امانت خان از دیگر آثار او به شمار می‌رود و بنا نیز به نام او مشهور است (بختاورخان، ۴۸۷/۲؛ جغتایی، «تاج محل»، ۴۸، *تاج محل*، ۱۴۰). این بنا دارای یک مسجد و دو دروازهٔ بسیار بزرگ است (بگلی، «بنای کاروانسرا»، 284). امانت خان این بنا را در شرق لاهور، در مسیر گذر مغولان به دهلی بنا کرد. اگرچه سراسر دورهٔ مغول، به ویژه در طول حکومت شاهجهان در این اقلیم، ساخت چنین بناهایی در طول شاهراههای امپراتوری از سوی اشراف معمول بوده است، اما به نظر می‌رسد که این سرا، در اصل یادبودی برای افضل خان بوده باشد، سر در دروازه‌ها را با حاشیه‌های کاشی کاری و کتیبه‌هایی به خط امانت خان آراسته‌اند (همان، 285). کتیبهٔ دروازهٔ غربی که کمتر آسیب دیده، و در آن به سبب احداث سرا اشاره شده، به قلم ثلث و زبان فارسی است و تاریخ ۱۰۵۰ق دارد (نک: همانجا). کتیبه‌های دروازهٔ شرقی که بسیار صدمه دیده، شامل ۸ بیت شعر فارسی و تاریخ چهاردهمین سال سلطنت شاهجهان (۱۰۵۰ق) است (همانجا). بیش از نیمی از کتیبه‌های بنا، به مدح افراط‌آمیز شاهجهان اختصاص داده شده است (همان، 286-285). در سرا، مسجدی نیز وجود دارد که کتیبه‌های آن با رقم امانت خان و به تاریخ ۱۰۵۰ق است. در بالای محراب آن حدیث «من بَنَی مسجداً لله بَنَی اللهُ لهُ بیتاً فی الجنة» (همان، 286)، و نیز بر روی نمای بیرونی ایوان مسجد، سورهٔ بروج (۸۵) به تمامی به قلم ثلث کتابت شده است (همان، 286,288).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست دیوانهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فهرست کتب ادبی عرفانی خطی کاخ گلستان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة‌العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بیانی، مهدی، *فهرست نا تمام تعدادی از کتابهای کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۴۹ش؛

توزک جهانگیری، نولکشور، لکهنو؛ جغتایی، محمد عبدالله، *تاج محل (آگره)*، لاهور، ۱۹۶۳م؛ همو، «تاج محل»، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ش؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۲۷ش؛ همو، *نقش پارسی بر احجار هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ دین محمدی، *تاج محل*، هند، ۱۹۶۳م؛ رام، کینول، *تذکرة الامرا*، کراچی، ۱۹۸۶م؛ شاغل عثمانی، احترام‌الدین احمد، *صحیفهٔ خوشنویسان*، علیگره، ۱۹۶۳م؛ شاهنوازخان، صمصام‌الدوله، *مآثرالامرا*، کلکته، ۱۸۹۰م؛ کنبو، محمد صالح، عمل صالح موسوم به شاهجهان نامه، لاهور، ۱۹۶۷م؛ لاهوری، عبدالحمید، *بادشاه‌نامه*، کلکته، ۱۸۶۷م؛ ماهر اکبرآبادی، محمود علی، *علم‌الحروف یا تحقیقات ماهر*، لاهور، ۱۹۳۴م؛ نیز:

Begley, W. E., «Amānat Khān and the Calligraphy on the Tāj Mahal», *Kunst des Orients*, Wiesbaden, 1978-1979, vol. XII; id, «A Mughal Caravanserai Built and Inscribed by Amanat Khan...», *Indian Epigraphy...*, New Delhi; *Iranica;* Nath, R., *Calligraphic Art in Mughal Architecture*, Calcutta, 1979; Pal, P. et al., *Romance of the Taj Mahal*, New delhi, 1989.

مهبانو علیزاده

اُمِّ اَیمَن، بَرَکة بنت ثعلبة بن عمرو، از زنان صحابی. او کنیزی حبشی (زهری، ۱۷۷؛ طبرانی، ۸۶/۲۵) از آنِ عبدالله بن عبدالمطلب یا همسرش آمنه بود و پس از درگذشت پدر و سپس مادر پیامبر (ص)، به آن حضرت تعلق یافت (نک: ابن سعد، ۲۲۳/۸؛ بلاذری، ۹۶/۱). گفته‌اند که پس از درگذشت آمنه در ابواء (ﻫ م)، او پیامبر (ص) را تا ورود به مکه مراقبت کرد (ابن قتیبه، ۱۵۰) و گویا همچنان تا مدتها در خدمت پیامبر (ص) بود (بلاذری، ۴۷۲/۱) و آن حضرت وی را به هنگام ازدواج با خدیجه آزاد کرد و او به همسری عبید بن زید خزرجی درآمد و ایمن از او بزاد و به همین سبب به «ام ایمن» شهرت یافت. او پس از چندی که عبید درگذشت، با زید بن حارثه که آزاد شده، و سپس فرزند خواندهٔ پیامبر بود، ازدواج کرد و اسامه (ﻫ م) از او متولد شد (ابن‌سعد، ۶۱/۴، ۲۲۳/۸؛ بلاذری، همانجا).

ام ایمن از نخستین گروندگان به اسلام بود و بعدها به مدینه هجرت کرد (نک: بلاذری، ۲۶۹/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۷۹۳/۴؛ ابن اثیر، ۵۶۷/۵). همچنین گفته شده است که وی از مهاجران به حبشه بود (ابن عبدالبر، ابن اثیر، همانجاها)، اما با توجه به اینکه مهاجرت به حبشه در سال ۵ بعثت صورت گرفت و مهاجران در ۷ هجری مستقیماً به مدینه بازگشتند (طبری، ۳۲۹/۲)، این گزارش ناپذیرفتنی می‌نماید و احتمالاً در این باب خلطی پیش آمده است (نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۷۹۴/۴).

ام ایمن در جنگ احد حضور داشت و جنگجویان را سیراب، و مجروحان را مداوا می‌کرد. وی در خیبر نیز همراه پیامبر(ص) بود (واقدی، ۲۴۱/۱، ۲۵۰، ۶۸۵/۲؛ ابن سعد، ۲۲۵/۸؛ بلاذری، ۳۲۰/۱). تاریخ دقیق درگذشت او روشن نیست. برخی گفته‌اند که او حدود ۵ ماه پس از رحلت پیامبر درگذشت (طبرانی، همانجا، به نقل از زهری)، اما بنا بر نقل ابن سعد (۲۲۶/۸)، وی تا اوایل روزگار خلافت عثمان زنده بوده است (نیز نک: طبرانی، همانجا؛ ذهبی، ۲۲۷/۲).

ام ایمن سخت مورد علاقهٔ پیامبر (ص) بود و حتی گفته‌اند گاه او را مادر خطاب می‌کرد (ابن سعد، ۲۲۳/۸). احادیثی از منزلت بلند او نزد پیامبر (ص) نقل شده است (نک: همو، ۲۲۳/۸-۲۲۶؛ ذهبی، ۲۲۴/۲). پیامبر(ص) ام ایمن را در خانه‌اش دیدار می‌کرد و پس از او ابوبکر و عمر نیز به‌پیروی از پیامبر، چنین می‌کردند (مسلم، ۱۹۰۷/۲؛ ابن ماجه، ۵۲۳/۱-۵۲۴؛ ابن عبدالبر، همانجا). از این‌رو، در برخی منابع حدیثی، بابی به عنوان فضایل ام ایمن آمده است (نک: مسلم، ۱۹۰۷/۲-۱۹۰۸). در برخی منابع شیعی نیز، با احترام از او یاد شده است (مثلاً نک: کلینی، ۴۰۵/۲؛ ابن بابویه، ۷۶).

از ام ایمن چند حدیث روایت شده است (احمد بن حنبل، ۴۲۱/۶؛ طبرانی، ۸۷/۲۵-۹۱؛ ابن ماجه، ۱۱۰۷/۲). کسانی چون انس بن مالک، ابو یزید مدنی و حنش بن عبدالله صنعانی نیز از او روایت کرده‌اند (ابن حجر، ۴۵۹/۱۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *امالی*، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زهری، عبدالله، *المغازی النبویة*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

حسن یوسفی اشکوری

اَمْباله، شهر و شهرستانی به همین نام در ایالت هاریانا در شمال غربی هند واقع در °۳۰ و ′۲۳ عرض شمالی و °۷۶ و ′۴۶ طول شرقی (*بریتانیکا*، میکرو، ۱۹۷۸م، I/293). امباله را اومبالا[1] و انباله هم نامیده‌اند (نک: ابوالفضل، ۳۰/۳؛ کنبو، ۵۱۹/۱، ۳۱۴/۲، ۸۱/۳؛ *آمریکانا*، I/470). این شهر که در منطقه‌ای کوهپایه‌ای قرار گرفته، از طریق جادهٔ زمینی و راه‌آهن با دهلی، امریتسار (پنجاب)، سیملا و کالکه در شمال، و سهارنپور در جنوب شرقی ارتباط دارد (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، I/315؛ دوبی، 225).

امباله راه طبیعی مهاجمان به دهلی و آگره بوده است (اسپیر، 6)، از جمله در حملهٔ اسکندر به هند در ۳۲۶ق‌م (نک: *بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، XXI/112) و طی جنگهای بین سلاطین مغول در هند و بین سیکها و مسلمانان (نک: اکرام، 113-112؛ اروین، 98-97؛ آرچبلد، 540؛ راس، 12؛ مطلبی، ۱۰۳۸/۲؛ واضح، ۲۴۰) و در جنگهای نادر شاه افشار با سلاطین مغول در ۱۱۵۱ق (نک: استرابادی، ۳۲۰؛ قدوسی، ۱۳۸؛ مروی، ۷۱۰).

نخستین بار قاضی تقی متقی در سفرنامهٔ خود از این شهر نام برده، و نوشته است که مسلمانان در ۵۸۷ق/۱۱۹۱م در جنگ دوم معزالدین بن

1. Umballa

سام این منطقه را فتح کردند. گفته شده است که التتمش (حک ۶۰۸ـ ۶۳۳ق/۱۲۱۱ـ۱۲۳۶م)، قاضی بر این شهر گمارد و فیروز تغلق در ۷۸۱ق/۱۳۷۹م بر آنجا مسلط گردید (EI², I/432).

بابر امپراتور مغول در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م در راه خود به سوی دهلی، امباله را تصرف کرد و در ۹۵۶ق/۱۵۴۹م جنگی شدید بین اسلام شاه و شورشیان پنجاب به فرماندهی نیازی خان در این شهر روی داد (EI²، همانجا؛ راس، 12,59).

در حکومت مغول، امباله تابع حکومت سرهند و محل اردوگاه نظامی امپراتور بود (EI²، همانجا). در ۱۱۲۲ق/۱۷۱۰م نیروهای سیک به رهبری بندا بیراگی[1] امباله را تصرف کردند و پس از یک دورهٔ بی‌ثباتی (همانجا) که طی آن نادرشاه افشار در ۱۱۵۱ق این منطقه را درنوردید (استرابادی، ۳۲۰ـ۳۲۱؛ قدوسی، همانجا)، در ۱۱۷۵ق/۱۷۶۱م احمدشاه دُرانی طی جنگهایی که به اضمحلال حکومت مغول انجامید، امباله را تصرف کرد (EI²، همانجا). از ۱۷۶۳م به بعد چند بار نیروهای سیک منطقهٔ امباله را مورد تاخت و تاز قرار دادند (آرچبلد، نیز EI²، همانجاها)، تا اینکه این شهر در ۱۸۲۳م به تصرف کمپانی هند شرقی درآمد و محل استقرار نمایندهٔ سیاسی دولت انگلیس در ایالت سوتلج[2] و مرکز برخی سازمانهای سیاسی شد (یاپ، 191-190). دولت انگلیس در ۱۸۴۳م یک پایگاه نظامی مهم در کنار این شهر بنا کرد (دویی، 347).

امباله در دوران شورش هند برضد سلطهٔ انگلیس آرام بود (EI²، همانجا) و محاکمهٔ شورشیان در ۱۸۶۴م در این شهر برگذار شد (خامنه‌ای، ۳۷؛ هانتر، 76). در اواخر سدهٔ ۱۹م در واکنش نسبت به افزایش دشمنی نسبت به مسلمانان شورشهایی در این شهر روی داد (شروانی، ۱۱۹؛ دویی، همانجا؛ «سلطهٔ...[3]»، II/327؛ بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/316).

امباله قبلاً قصبه‌ای شهر مانند بود و در ۱۸۶۷م به شهر بدل شد. در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش جمعیت امباله، ۱۲۱٬۲۰۳ نفر بود (همانجا). امباله در ۱۹۶۶م در نتیجهٔ تقسیم ایالت قدیم پنجاب به دو ایالت پنجابی زبان (پنجاب) و هندی زبان (هاریانا) جزو ایالت اخیر شد (همان، XXI/111).

امباله در سرزمینی حاصلخیز قرار دارد و زمینهای زراعی آن از رودخانه‌های سرسوتی[4]، دریشادوتی[5] و مرکنده[6] آبیاری می‌شود (دویی، 225؛ موهان، 6). تولید گندم و غلات در امباله اهمیت زیاد دارد (دویی، همانجا). سایر محصولات آن عبارتند از دانه‌های روغنی، نیشکر، پنبه، ادویه و تمرهندی. در این شهر، علاوه بر قالی‌بافی و صنایع دستی، شیشه‌سازی و کاغذ سازی و تولید ماشین آلات و ابزار صنعتی حائز اهمیت است (آمریکانا، I/470؛ «دائرةالمعارف...[7]»، II/779؛ بریتانیکا، همانجا؛ EI², I/432). در امباله، یک بیمارستان، یک مؤسسهٔ صنایع فلزی، یک مرکز تجاری، فرودگاه، مدرسهٔ آموزش خلبانی و چند دانشکدهٔ وابسته به‌دانشگاه کوروکشترا[8] تأسیس شده است (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/315-316؛ حکمت، ۴۱۷).

از آثار دیدنی این شهر، مسجدی است متعلق به دورهٔ پتان و مسجد دیگری که به سبک مسجدالاقصیٰ بنا شده است (EI²،همانجا). از دانشمندان و ادبای منسوب به امباله، راتی رام جی متخلص به هاتف، ناظم علی انبالوی متخلص به وقار که به اردو و فارسی شعر گفته است، عبدالقادر انبالی، نورمحمد و صادق مطلبی مؤلف کتاب *آداب عالمگیری* معروف هستند (نک: عبدالرشید، ۳۹۸؛ سیدعبدالله، ۱۷۰؛ مطلبی، ۱۸/۱؛ فاروقی، ۳۶۶؛ EI²، همانجا).

امباله مرکز جمعیت تبلیغ اسلامی هند است که در سرتاسر هند شعبه‌هایی دارد (تیتوس، 201؛ خان، ۲۶۷).

مآخذ: ابوالفضل‌علامی، *آیین‌اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ استرابادی، مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خامنه‌ای، سیدعلی، *مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ خان، ح. ب.، *بر صغیر پاک و هند کی سیاست میں علماء کاکردار*، اسلام آباد، ۱۹۸۵م؛ سید عبدالله، *ادبیات فارسی میں هندوؤں کاحصه*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ شروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحه*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ فاروقی، احمد، *مکتوبات امام ربانی*، لکهنو، ۱۹۱۳م؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کنبو، محمدصالح، *شاهجهان نامه*، لاهور، ۱۹۶۷م؛ مروی، محمد کاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مطلبی انبالوی، صادق، *آداب عالمگیری*، به کوشش عبدالغفور چودهری، لاهور، ۱۹۷۱م؛ واضح، مبارک الله، *تاریخ ارادت خان*، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Americana; Archbold, W. A. J., «The Conquest of Sind and the Panjab», *The Cambridge History of India*, New Delhi, vol. V; *Britannica*; *British Paramountcy and Indian Renaissance*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1970; Douie, J., *The Panjab, North - West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1916; EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1950; Hunter, W. W., *The Indian Musalmans*, Delhi, 1969; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Irvine, W., *Later Mughals*, Lahore, 1971; Mohan, M. V. D., *The North - West India of the Second Century B. C.*, Ludhiana, 1974; Ross, E. D., «Babur», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Spear, P., *India*, Tehran, 1961; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979; Yapp, M. E., *Strategies of British India, Britain, Iran and Afghanistan, 1798- 1850*, Oxford, 1980.

پرویز امین

آمْبُن، شهر و جزیره‌ای به همین نام در استان ملوک در اندونزی.

شهر امبن در ۳°۴۳' عرض جنوبی و ۱۲۸°۱۲' طول شرقی (بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸م، I/297) قرار دارد و بندر تجاری و مرکز اداری جزایر و استان ملوک (*اندونزی...*، 106) است. جزیرهٔ امبن ۷۶۱ کمـ۲ وسعت، و زمینی بسیار ناهموار دارد که ارتفاع برخی نقاط آن به ۱٬۵۰۰ متر می‌رسد («دائرة المعارف...[9]»، I/789؛ *کلیر...*، I/628). امبن در منطقه‌ای آتشفشانی و زلزله‌خیز قرار گرفته، و یک‌بار در ۱۷۶۴م زلزله آن‌را به کلی ویران کرده است (بریتانیکا، همانجا؛

1. Banda Bayrāgi 2. Sutlej 3. *British...* 4. Sarasvati 5. Drishadvati 6. Markanda
7. *Enciclopedia...* 8. Kurukshetra 9. *Enciclopedia...*

هارجونو، 17). در حال حاضر آتشفشان فعالی در امبن وجود ندارد، اما چشمه‌های آب گرم و منافذ گازهای گوگردی در آن دیده می‌شود (بریتانیکا، همانجا). امبن در جنوب غربی جزیرهٔ سیرام، یکی از جزایر ادویه (ملوک)، واقع است و با آنکه وسعت چندانی ندارد، همواره و حتیٰ در دورهٔ سلطهٔ هلندیها، پایگاه دریایی با اهمیتی بوده است (اسمیت، ۳۱؛ هارجونو، 52).

امبن را سابقاً آمْبُئینا[1] می‌نامیدند (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/319). اسلام در اواخر سدهٔ ۹ق/۱۵م توسط فردی به نام پاتی پوتاه که با هدف شناخت آیین جدید از امبن به جاوه سفر کرده بود، در امبن انتشار یافت (آرنولد، ۲۸۴). گفته‌اند عربی به نام مولانا ملک ابراهیم در شرق جاوه به تبلیغ اسلام پرداخت و بازرگانانی که از این منطقه به جزایر ملوک رفتند، اسلام را در آنجا انتشار دادند (*اندونزی گذشته...*، ۱۸-۱۹). انتشار وسیع اسلام در جزایر ملوک با کوشش پادشاه مسلمان شدهٔ جزیرهٔ تیدور تحقق یافت (همان، ۱۹). گرچه تشرف به اسلام تا مدتی منحصر به مردم ساحل بود، ولی رفته رفته گسترش یافت (آرنولد، همانجا؛ *اندونزی*، 32). در ۹۱۷ق/۱۵۱۱م، ابتدا پرتغالیها و سپس اسپانیاییها و هلندیها در جست و جوی ادویه به جزایر ملوک و امبن گام نهادند (همان، 32,33؛ ریکلفس، ۳۵/۱). در ۹۵۲ق/۱۵۴۵م، پادشاه تاباریجی[2]، امبن را به پسرخواندهٔ پرتغالی خود بخشید (همانجا) و در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م، پس از آنکه مردم ترناته پرتغالیها را بیرون راندند، آنها مرکز فعالیت خود را به امبن انتقال دادند (همو، ۳۶/۱). مشکل اصلی پرتغالیها برای تسلط بر جزایر ادویه، راه یافتن اسلام به این سرزمین بود (هال، 219) و پیشرفت سریع آن مانع اجرای نقشه‌های آنان می‌شد. به این سبب، هیأتهایی مسیحی برای جلوگیری از انتشار بیشتر اسلام به این مناطق گسیل داشتند و این هیأتها در بخشهایی از امبن که هنوز مسلمان نشده بودند، زمینه‌ای مناسب برای تبلیغ مسیحیت یافتند (همو، 222). پرتغالیها کسانی را که به تبلیغ دین اسلام در میان مردم می‌پرداختند، از کار برکنار می‌کردند (آرنولد، ۲۸۴).

در ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م، کمپانی هند شرقی بریتانیا کارخانه‌ای در غرب جاوه ایجاد کرد و در ۱۶۰۲م کمپانی هند شرقی هلند برای مبارزه با رقبای اروپایی تجارت ادویه توسط هلندیان تأسیس شد (کالدول، 40). در ۱۶۰۴م دومین هیأت هند شرقی بریتانیا به امبن و نقاط دیگر سفر کرد و این کار باعث تشدید رقابت بین انگلیس و هلند شد (ریکلفس، ۴۳/۱). در ۱۶۰۵م، هلند پس از تسلط کامل بر امبن، بر تجارت ادویه هم مسلط گردید (*اندونزی*، همانجا؛ سرکار، 70). بعدها، به سبب اوضاع سیاسی اروپا، یک دورهٔ همکاری میان هلند و انگلستان پیش آمد و با افتتاح یک مرکز تجاری انگلیسی در امبن موافقت شد، اما قتل‌عام ۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م در امبن، مانع ادامهٔ همکاری گردید (ریکلفس، همانجا).

انگلیسیها در ۱۲۱۱ق/۱۷۹۶م امبن را اشغال کردند و این شهر دوبار میان آنان و هلندیها دست به دست گشت، تا اینکه در ۱۲۲۹ق/۱۸۱۴م هلندیها به‌طور قطع بر آن مسلط شدند (بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸م، I/297).

در ۱۶۷۴م زلزله‌ای شدید امبن را لرزاند و در ۱۸۱۵م در پی فعالیت آتشفشان تومبورو در سومباوا بار دیگر زمین لرزید (*آسیاتیکا*، I/90). در ۱۸۳۵م زلزله‌ای دیگر به مدت ۳ هفتهٔ متوالی امبن را لرزاند، به نحوی که بیشتر مردم خانه‌های خود را ترک کردند و ساکنان این شهر بسیار سالم، به یک اختلال عمومی معدی دچار شدند که تا ۱۸۴۵م ادامه یافت. زلزله‌های ۱۸۴۵م و ۱۸۵۰م، بیماری مزبور را تجدید کرد (همانجا). نیروهای ژاپن در جنگ جهانی دوم امبن را (از ۱۹۴۲م تا ۱۹۴۵م) اشغال کردند (اسمیت، ۳۱؛ *کلیر*، I/628). پس از استقلال اندونزی در ۱۹۵۰م/۱۳۲۹ش، مسیحیان امبن با عنوان «جمهوری جنوب ملوک» اعلان استقلال کردند که به سبب مقاومت مسلمانها شکست خوردند (شهاب، ۳۱۱).

مردم امبن از نژاد مالایایی هستند و به زبان مالایایی (ه م) سخن می‌گویند (اسعدی، ۲۸۴/۱؛ *آسیاتیکا*، همانجا).

در ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش جمعیت شهر امبن ۸۹۸'۲۰۸ و جزیرهٔ امبن ۹۲۷'۶۵۰ نفر بود (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/319). تقریباً نیمی از ساکنان امبن مسلمان، و نیم دیگر مسیحی هستند (همانجا؛ EI^2, I/433).

امبن از قدیم مهم‌ترین مرکز تجاری بین سولاوسی و ایریان بود و امروز هم مهم‌ترین شهر در شرق ماکاسار به شمار می‌آید. جزیرهٔ امبن به علت داشتن زمین نسبتاً مرتفع، چندان قابل کشاورزی نیست، اما به سبب بارندگیهای فراوان برخی محصولات کشاورزی به مقدار اندک به دست می‌آید. تولیدات کشاورزی مختصر در امبن شامل برنج، ذرت، قهوه، ساگو و محصولات ریشه‌ای است و نارگیل، میخک، شکر و ماهی از امبن صادر می‌شود (هارجونو، 52؛ بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸م، همانجا).

امبن در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۷م به تنهایی بیشتر از کل مصرف جهانی میخک تولید می‌کرد (ریکلفس، ۵/۲-۶). در امبن به سبب خاک آتشفشانی، چوبهایی با کیفیت بسیار مرغوب حاصل می‌شود (هارجونو، همانجا) که برای ساخت لوازم چوبی زینتی بسیار ارزشمند است (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، همانجا). یک گیاه‌شناس هلندی ۴۰۰ نوع چوب مختلف در امبن یافته است (*آسیاتیکا*، همانجا).

باغها و پارکهای دریایی امبن از مراکز جلب سیاحان در اندونزی است (*اندونزی*، 106؛ هارجونو، همانجا).

از بناهای قدیمی امبن ساختمان و کلیسایی از سدهٔ ۱۷م را می‌توان یاد کرد (بریتانیکا، همانجا). در امبن، علاوه بر یک موزه و یک مدرسهٔ مذهبی، یک دانشگاه هم از ۱۹۵۶م فعالیت دارد (همانجا).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسمیت، دیترس،

1. Amboina, Amboyna 2. Tabariji

سرزمین و مردم اندونزی، ترجمهٔ پرویز داریوش، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *اندونزی گذشته و آینده*، سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلفس، م.ک.، *تاریخ اندونزی در قرون معاصر*، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی‌نیک، وزارت امور خارجه، تهران؛ شهاب، محمداسد، *صفحات من تاریخ اندونیسیا المعاصرة*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ نیز:

Asiatica; Britannica; Caldwell, M., *Indonesia*, Oxford, 1968; *Collier's Encyclopedia*, London, 1986; EI^2; *Enciclopedia Italiana;* Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, London, 1964; Hardjono, J., *Indonesia Land and People*, Djakarta, 1971; *Indonesia 1985*, Department of Information, Republic of Indonesia; Sarkar, H.B., *Cultural Relations Between India and South-East Asian Countries*, 1985.

پرویز امین

أُمُّ الْبَنین، فاطمه بنت حزّام، همسر دوم امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع). پدرش ابوالمجّل حزّام بن خالد، از قبیلهٔ بنی کلاب (طبری، ۱۵۳/۵) و مادرش لیلیٰ یا ثمامه دختر سهیل بن عامر بن مالک بود (نک: ابن عنبه، ۳۵۶؛ غفاری، ۱۷۴).

آورده‌اند که پس از وفات حضرت فاطمه(ع) در ۱۱ق، امام علی(ع) با برادرش عقیل که در نسب‌شناسی عرب شهره بود، دربارهٔ انتخاب همسری که اصیل باشد و فرزندانی دلیر و جنگاور بیاورد، مشورت کرد و عقیل، فاطمه دختر حزام بن خالد را پیشنهاد کرد و گفت در میان عرب دلیرتر از مردان بنی کلاب دیده نشده‌اند و علی(ع) با وی ازدواج کرد (ابن عنبه، ۳۵۷). نتیجهٔ این ازدواج ۴ پسر بود به نامهای عباس، عبدالله، جعفر و عثمان. این ۴ تن به شجاعت و دلیری مشهور بودند و از این رو فاطمه را امّ البنین [= مادر پسران] نامیدند. خود او در یکی از اشعارش به این نکته اشاره دارد. این ۴ تن در کربلا در کنار برادر و پیشوای خود امام حسین بن علی(ع) به شهادت رسیدند (ابوالفرج، ۸۲-۸۴؛ ابن عنبه، ۳۵۶؛ حسّون، ۴۹۶).

ام البنین در واقعهٔ کربلا حضور نداشت، اما هنگامی که کاروان سفر کربلا وارد مدینه می‌شد، کسی خواست خبر شهادت فرزندانش را به او بدهد و او گفت از حسین(ع) برایم بگویید. چون شنید که ۴ فرزندش همراه حسین(ع) کشته شده‌اند، گفت: ای کاش فرزندانم و تمامی آنچه در زمین است فدای حسین می‌شد و او زنده می‌ماند. این سخن او را دلیل اخلاص کامل او به اهل بیت و امام حسین(ع) دانسته‌اند (همو، ۴۹۶-۴۹۷؛ محلاتی، ۲۹۳/۳). آورده‌اند که زینب (ع) پس از ورود به مدینه به دیدار ام‌البنین رفت و شهادت فرزندان او را به وی تعزیت گفت (موسوی، ۱۶)، و این از منزلت بلند ام‌البنین حکایت دارد. از آن پس ام‌البنین هر روز با نوه‌اش عبیدالله (فرزند عباس) به گورستان بقیع می‌رفت و در آنجا اشعاری که خود سروده بود، می‌خواند و دردمندانه می‌نالید و می‌گریست. مردمان بر او گرد می‌آمدند و با او در گریستن همنوا می‌شدند. حتیٰ گفته‌اند مروان بن حکم نیز می‌آمد و در آنجا می‌گریست (ابوالفرج، ۸۵). او را ادیب و شاعری فصیح و اهل فضل و دانش دانسته‌اند (حسون، همانجا). سال مرگ او دانسته نیست، چنانکه از تاریخ تولد او نیز اطلاعی نداریم.

مآخذ: ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبیین*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ حسون، محمد و امّ‌علی مشکور، *اعلام النساء المؤمنات*، تهران، ۱۴۱۱ق؛ طبری، *تاریخ*؛ غفاری، حسن، تعلیقات بر *مقتل الحسین* ابومخنف، قم، ۱۳۶۴ش؛ محلاتی، ذبیح‌الله، *ریاحین الشریعة*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ موسوی مقرم، عبدالرزاق، *قمر بنی هاشم*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م.

حسن یوسفی اشکوری

امّ البنین در فرهنگ عامه: حضرت فاطمهٔ ام‌البنین ــ که نزد عامهٔ مردم ایران به مادر حضرت عباس شناخته شده، و به «ام البنی» معروف است ــ در میان زنان مسلمان شیعه پایگاه قدسی و منزلت والایی دارد. زنان ایرانی برای این بانوی بزرگوار ارزش نمادی ویژه‌ای قائلند و برای برآورده شدن آرزوها و حاجتها و سامان گرفتن کارها و بالا بردن نیروی شکیبایی خود در تحمل مصایب و رنجها به او توسل می‌جویند.

توسل‌جویی: قرنهاست که زنان شیعه برای دور کردن بلا و نقمتی و دست یافتن به خواسته و نعمتی به این خاتون بزرگوار توسل می‌جویند و از او طلب یاری و مرادخواهی می‌کنند. توسل به ام‌البنین معمولاً از طریق نذر (ه‍ م) و دادن نذریهایی مانند انداختن سفرهٔ نذری (ه‍ م)، پختن آش و حلوای نذری، و خیر کردن خرما در راه خدا و به نام او صورت می‌پذیرد. مردم با برگذاری اینگونه مراسم و شعایر دینی معتقدند که می‌توانند ارواح مقدسان را به یاری بطلبند و با کمک آنها تنگیها و مصایب زندگی را از میان بردارند. این مراسم و شعایر یک واقعیت اجتماعی است و بخشی از حیات دینی و زندگی معنوی مردم مسلمان در جامعه‌های سنتی را شکل می‌دهد و کارکردی روانی ـ اجتماعی در انسجام نظام زندگی و پاسخ‌گویی به خواستها و انتظارات عاطفی برگذارکنندگان مراسم دارد.

در اهدای نذری به ام البنین، یا هر شخصیت مقدس دیگر، عقیده و عملِ صاحب نذر، و اسباب و مواد نذری نقشی مهم و اساسی میان نذر دهنده و نذر گیرنده دارد. وضع و حالت احساسی و معنوی و قصد و نیت خالص و پاک نذر دهنده، پاکیزه و حلال بودن اسباب و خوراکیهای نذری، ادعیه و اوراد مخصوص آیینهای نذری و توسل، و کامل و دقیق انجام دادن اعمال مربوط به مراسم و شعایر نذر و نیاز، صاحبان نذر را در نزدیکی به مقدسان و رسیدن به آرمانها و آرزوهایشان کمک می‌کند.

سفرهٔ ام‌البنین: این سفره در میان مردم برخی از شهرها و آبادیهای ایران به «سفرهٔ مادر حضرت ابوالفضل» یا «سفرهٔ مادر حضرت عباس» نیز شهرت دارد. سفره‌ای به نام «بی بی سه‌شنبه» را نیز در جاهایی، مانند خراسان (شکورزاده، ۲۸) به حضرت فاطمهٔ ام‌البنین، و در جاهایی دیگر مانند شاهرود (شریعت‌زاده، ۳۹۰/۲-۳۹۴) به حضرت فاطمهٔ زهرا (ع) نسبت داده‌اند و به نام آن دو بی‌بی «سفرهٔ ام‌البنی» و «سفرهٔ حضرت فاطمه» نامیده‌اند.

در پندار عامه، بی‌بی سه‌شنبه زنی نیکوکار بوده که در روز سه‌شنبه زاده شده، و سه‌شنبه ازدواج کرده، و سه‌شنبه نیز مرده است (اسدیان، ۲۰۰؛ شکورزاده، ۴۰). شاید منسوب کردن سفره‌های حضرت فاطمهٔ زهرا و فاطمهٔ ام البنین به بی‌بی سه‌شنبه، به این سبب بوده است که در

گذشته سفره‌های نذری این دو خاتون را در روز سه‌شنبه می‌انداخته‌اند. هنوز هم در بعضی از مناطق ایران، آش ام البنین را در روز سه‌شنبه می‌پزند و سفره‌اش را هم در این روز می‌اندازند (همو، ۲۹).

ام البنین، این مادر مقدس مثالی نیز در آیین اهدای نذری با حضور خود همچون یک میانجی نمادی میان آدمیزادگان و پروردگار عمل می‌کند و زمینهٔ نزدیکی نذر دهندگان را با خداوند برای برآورده شدن حاجاتشان و رهایی آنان از تنگی و سختی معیشت، فراهم می‌نماید.

اسباب و خوراکیهای سفرهٔ ام البنین، ساده‌تر و کمتر از سفرهٔ حضرت ابوالفضل است. قرآن، شمع، آینه، جانماز، مهر، تسبیح و کتاب دعا از اسباب مخصوص سفره؛ کاچی، نان، پنیر، سبزی، ماست و آجیل مشکل‌گشا و خرما از خوراکیهای نذری سفره است. آش و حلوا و پلو و چند گونه خوراکی و میوهٔ دیگر نیز از خوراکیهای دیگر سفرهٔ ام‌البنین است که برخی از آنها جنبهٔ نذری، و برخی دیگر جنبهٔ تشریفاتی دارد (نک: صفی‌نژاد، ۴۰۱).

صاحبان نذر، بنابر نیتهایی که می‌کنند، سفره‌های نذری خود را پیش یا پس از بر آورده شدن حاجاتشان می‌اندازند و اهدا می‌کنند. خوراکیهای نذری را صاحب سفره، خود به تنهایی یا با مشارکت زنان حاجتمند و نذردار دیگر فراهم می‌کند. مشارکت مردم در انداختن سفرهٔ ام البنین به اینگونه است که هر کس هر نوع خوراکی را که نذر کرده است، تهیه می‌کند و به صاحب سفره می‌دهد که در سفره‌اش بگذارد.

حلال بودن اسباب و خوراکیهای سفره و پولی که این اسباب و خوراکیها با آن فراهم می‌شود، همچنین پاکیزگی و مطهر بودن زنان شرکت کننده در پای سفرهٔ نذری از شرایط بنیادی در آیین سفره‌های نذری است. برخی نیز برای فراهم کردن مواد خوراکیهای نذری سفره، دوشیزگان نابالغی را که فاطمه نامیده می‌شوند و در پندار عامه پاک و معصوم انگاشته می‌شوند، برمی‌گزینند.

آداب سفره‌اندازی: انداختن سفرهٔ ام البنین معمولاً زمان معین و مشخصی ندارد و آن را در هر روز از سال و در هر موقع از روز می‌توان انداخت. در بعضی جاها، از جمله خراسان، این سفره را در روز سه‌شنبه می‌اندازند.

سفرهٔ ام البنین را که یک سفرهٔ پارچه‌ای سفید است، در میان اتاقی در خانه می‌گسترند و اسباب و خوراکیها را روی آن می‌چینند. از آداب سفره نماز و دعاست. نماز سفره، دو رکعت نماز حاجت است که آن را صاحب سفره و زنانی که حاجت و نیازی دارند، روی سجاده و در پای سفره می‌خوانند. زنان به هنگام نیت کردن، حضرت فاطمهٔ ام‌البنین را به دستهای بریدهٔ فرزندش ابوالفضل قسم می‌دهند که حاجتشان را برآورده کند. در برخی از مناطق ایران، پیش از خواندن نماز ام‌البنین، دو رکعت نماز هم به نام حضرت ابوالفضل، باب الحوائج، می‌خوانند و حاجت خواهی می‌کنند.

پس از پایان نماز، دعای توسل می‌خوانند. آنگاه صد بار به شمار دانه‌های تسبیح این اوراد (نک: شکورزاده، ۲۹؛ صفی‌نژاد، ۴۰۲) را که مخصوص سفرهٔ ابوالفضل است (نک: دولتی، ۱۹۴)، می‌خوانند:

ای ماه بنی‌هاشم، خورشید لقا عباس
ای نور دل حیدر، شمع شهدا عباس
از رنج‌وغم و محنت،ما رو به‌توآوردیم
دست‌من‌محزون‌گیر،ازبهر خدا عباس

دعا و اوراد سفره را معمولاً ملّا یا روضه خوان زن که او را در خراسان «آتو» (نک: شکورزاده، ۳۱) و در تهران «خانم درسی» می‌گویند، می‌خواند و بانوان پای سفره پس از او تکرار می‌کنند. سرانجام، حاضران در مجلس خوردن خوراکیهای سفره را آغاز می‌کنند.

سفرهٔ ام البنین اختصاص به بانوان دارد و مردان نباید در مراسم سفره‌اندازی شرکت کنند. خوردن بعضی از خوراکیهای نذری این سفره، مانند کاچی، حلوا، خرما و آش برای مردان و پسر بچه‌ها ممنوع است (نک: هدایت، ۴۱؛ فقیری، ۵۴). خراسانیها خوردن آش ام البنین را برای مردان ناشایست می‌دانند و می‌گویند که اگر مردی از این آش بخورد، به زندان می‌افتد. زنان باردار را نیز از خوردن این آش باز می‌دارند تا اگر طفل در شکم آنان پسر باشد، در بزرگی به زندان نیفتد (شکورزاده، ۳۲).

آش و حلوای نذری: از نذریهای دیگری که به نام فاطمهٔ ام البنین می‌دهند، آش و حلواست. این آش و حلوا در بیشتر جاها و در میان مردم به نام آش مادر ابوالفضل و حلوای ام البنین (فقیری، همانجا)، و در خراسان به نام آش اُماج کُماج (شکورزاده، ۲۸) معروف است.

فراهم کردن مواد آش و طرز پختن آن آداب خاصی دارد. معمولاً آرد آش، یا پول خرید آرد را زنان در شب سه‌شنبه با گدایی از ۷ خانه که در آن زنی به نام فاطمه باشد، به دست می‌آورند. بُنشَن و مواد آش را هم از دکانهای سرگذر و محله می‌خرند. آرد را در سینی یا بشقابی می‌ریزند و در همان شب سه‌شنبه همراه با شمع یا چراغی افروخته در اتاقی روی سفرهٔ نذری می‌گذارند و در اتاق را می‌بندند. سپیده دم روز سه‌شنبه در اتاق را می‌گشایند و آرد را که می‌پندارند ام البنین تبرک کرده، بر می‌دارند و خمیر می‌کنند و از آن اُماج (دانه‌هایی گرد به شکل و اندازهٔ ماش) و یا رشته درست می‌کنند و در آش نذری می‌ریزند. کسانی که حلوا یا کاچی نذر کرده‌اند، آرد را با آب و روغن و زعفران و شکر یا عسل می‌آمیزند و حلوا و کاچی می‌پزند. خراسانیها با مقداری از این آرد چند قرص نان هم به نام کُماج روی ساج می‌پزند. آش و حلوای نذری را کاسه کاسه و بشقاب بشقاب میان خویشان و همسایگان پخش می‌کنند، یا در سفرهٔ نذری ام البنین که خود یا دیگران انداخته‌اند، می‌گذارند.

در خراسان آش اُماج کُماج را با چند شمع روی سفره می‌چینند. وقتی همهٔ زنان پای سفره نشستند، آتو روضه می‌خواند و ۷ آیه از آیه‌های سورهٔ یس را که مخصوص سفرهٔ ام البنین است، قرائت می‌کند.

زنان پس از خواندن هر آیه، یک صدا می‌گویند: السلام علیک یا

امیرالمؤمنین. دختر نابالغی به نام فاطمه نیز که پای سفره و رو به قبله نشسته است، پس از هر آیه مقداری آش را با قاشقی که در دست دارد، از کاسه‌اش بر می‌دارد و در بشقابی می‌ریزد و در آخر آش را در کاسه برمی‌گرداند. پس از پایان خواندن دعا و اوراد، آش را در بشقابهایی می‌ریزند و میان زنان مجلس پخش می‌کنند (برای آگاهی بیشتر، نک: همو، ۲۸-۳۲).

پذیرش نذری: نذر دهندگان معتقدند که اگر نذرشان در پیشگاه حق پذیرفته گردد، حضرت ام البنین شب هنگام با حضور روحانی خود در پای سفرهٔ گسترده در اتاق در بسته، آرد مخصوص آش یا حلوا یا کاچی نذری آنها را تبرک می‌کند. نشانهٔ حضور نمادین بی بی ام البنین، و تبرک آرد را اثری می‌پندارند که بر روی آرد افتاده است. این اثر را نقشی رمزی و نمادین از پنجه یا مُهر یا تسبیح ام البنین می‌انگارند و آن را علامت قبول نذر و برآورده شدن حاجاتشان می‌پندارند.

نظیر چنین پنداشتی از قدیم در میان جامعهٔ زرتشتی ایران نیز رواج داشته است. زرتشتیان معتقدند که نذر و حاجتشان هنگامی پذیرفته و برآورده می‌شود که دختر شاه پریان بیاید و از خوراکیهای سفرهٔ نذریشان بخورد.

زرتشتیان سفره‌های نذری خود را در سفره‌خانه‌های خانه‌شان می‌اندازند و یک شب درِ سفره‌خانه را می‌بندند تا دختر شاه پریان بر سر سفره بیاید. نشانهٔ حضور دختر شاه پریان و پذیرش نذریشان از پدید آمدن علامتی روی تخم مرغی که در پنبه گذارده شده است و رویش آویشن پاشیده‌اند، آشکار می‌گردد (تجربه‌کار، ۱۹۷-۱۹۸).

مآخذ: اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ تجربه‌کار، نصرت، «بعضی از رسوم باستانی»، *مجلهٔ مردم‌شناسی*، تهران، ۱۳۳۵ش، شم‍ ۲؛ دولتی، فرخنده، «سفره‌ها»، *سخن*، ۱۳۴۴ش، س ۱۶، شم‍ ۲؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، *فرهنگ مردم شاهرود*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفی‌نژاد، جواد، *مونوگرافی ده طالب‌آباد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فقیری، ابوالقاسم، «سفره‌ها در شیراز»، *هنر و مردم*، تهران، مرداد ۱۳۵۰ش، شم‍ ۱۰۶؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۳۴ش.

علی بلوکباشی

اِمپِدُکْلِس[1]، یا انباذقلس، انبادقلس، بندقلس، فیلسوف یونانی از دورهٔ پیش از سقراط. زندگی و سرگذشت این فیلسوف، چنانکه باید، بر ما روشن نیست و آنچه دربارهٔ وی می‌دانیم، پراکنده و ناقص است. تنها منبع مهم آگاهی ما دربارهٔ وی «زندگیها و عقاید فیلسوفان برجسته»، نوشتهٔ دیوگِنِس لائِرتیوس (پایان سدهٔ ۲م) است (کتاب VIII، بند 51-77). پدرش مِتُن نام داشت و نیز پدربزرگش همنام خود وی بود. زادگاه او شهر معروف آکراگاس (جیرجنتی[2] کنونی) در جزیرهٔ سیسیل بوده است. به گواهی دیودورُس مورخ بزرگ سیسیلی (سدهٔ ۱م) و مؤلف تاریخ معروف «جهان باستان»، پدر امپدکلس در ۴۷۰ ق‌م در شورش مردمان شهر آکراگاس برای بیرون راندن تراسیدائِس فرمانروای خودکامهٔ آن شهر و پایه‌گذاری حکومتی دموکراتیک سهم مهمی داشته، و پس از آن، یکی از با نفوذترین مردان آن شهر به شمار می‌رفته است.

زندگی شخصی و اجتماعی امپدکلس با افسانه‌های فراوان آمیخته شده است. آنچه می‌توان دور از افسانه از سرگذشت وی به دست آورد، این است که وی یکی از هواداران سرسخت دموکراسی در شهر زادگاه خود بوده است و در حوادثی که پس از مرگ ژِرُن فرمانروای خودکامهٔ آکراگاس در ۴۷۲ق‌م روی داده بود، سهم بسیار مهمی داشته است. امپدکلس همچنین یک توطئهٔ حزب آریستوکراتیک (اشرافی)، معروف به توطئهٔ «هزار تن» را با زیرکی و شایستگی هر چه تمام‌تر افشا نمود و به یاری مردم ریشه‌کن کرد. از این رو، همشهریانش خواستند که او را به فرمانروایی آکراگاس برگزینند، اما وی نپذیرفت و ترجیح داد که به عنوان شهروندی ساده از ستایش و محبت ایشان برخوردار شود (همو، کتاب VIII، بند 63). از ارسطو نقل می‌شود که امپدکلس قهرمان آزادی، و مخالف هرگونه فرمانروایی بوده است (همانجا).

همچنین گفته می‌شود که وی پایه‌گذار یک فرقهٔ دینی بوده، و حتی ادعای خدایی می‌کرده است و پیروانش وی را می‌پرستیده‌اند. البته ریشهٔ این افسانه را باید در این جست‌وجو کرد که امپدکلس با فیثاغورسیان همنشین بوده، و در میان آنان پیروانی داشته است. از سوی دیگر، نهضت دینی ارفئوسی که در سده‌های ۶ و ۵ ق‌م در یونان و به ویژه در سرزمین یونان بزرگ، یعنی بخش ایتالیایی و مستعمرات یونانی نفوذ بسیار یافته بود، بی‌شک در نظریات دینی و عرفانی امپدکلس، تأثیر ژرف و وسیعی نهاده بود، زیرا به ویژه می‌توان گفت که در زمان این فیلسوف، آن فرقه در آکراگاس پیروان قابل ملاحظه‌ای داشته است. ارسطو امپدکلس را کاشف هنر سخنوری نامیده است (همو، کتاب VIII، بند 57). گفته می‌شود که گُرگیاس فیلسوف سوفیست مشهور، شاگرد وی بوده است. جالینوس، پزشک نامدار نیز امپدکلس را بنیان‌گذار مکتب پزشکی ایتالیا می‌شمارد. شاید به علت اشتغال امپدکلس به پژوهشهای پزشکی بوده است که در افسانه‌ها وی را مردی جادوگر و معجزه‌گر معرفی کرده‌اند و گفته‌اند که دختری را که مدتی از مرگش گذشته بود، بار دیگر زنده کرده بوده است (همو، کتاب VIII، بند 61). فعالیتهای وی برای بهداشت مردمان آکراگاس نیز مشهور است و گفته می‌شود که وی مردابهای پیرامون آن شهر را از پشهٔ مالاریا پاک ساخت و از این راه خدمتی ارجمند به بهداشت همشهریان خود کرد.

دربارهٔ چگونگی مرگ امپدکلس نیز افسانه‌های گوناگون پرداخته شده است. در یکی از آنها گفته می‌شود که وی خود را در یکی از دهانه‌های آتشفشانی کوه اِتنا افکند تا پیروانش که وی را تا حد پرستش بزرگ می‌داشتند، باور کنند که وی به خدایان پیوسته، و در جهان نیز یکی از آنان بوده است. اما به هر حال، باید گفت که امپدکلس یا پس از دیدار از جشنهای المپیاد، به زادگاهش بازنگشت، یا به علت نفوذ

1. Empedoklēs 2. Girgenti

روزافزون گروههای اشرافی و آشفتگی زندگی سیاسی، ناخواسته آکراگاس را ترک گفت و به پلوپُنز، ناحیهٔ معروفی در خاک اصلی یونان که اکنون مورئا نامیده می‌شود، مهاجرت کرد و در آنجا پس از چندی درگذشت (همو، کتاب VIII، بند 67-66).

نوشته‌ها: آثار گوناگونی، از جمله ۴۳ تراژدی به امپدکلس نسبت داده می‌شود؛ اما دو اثر اصیل شعری ــ یکی به نام «دربارهٔ طبیعت[1]» و دیگری به نام «پالایشها[2]» ــ از وی باقی مانده است. شعر «دربارهٔ طبیعت» دو هزار بیت داشته، اما اکنون یک پنجم آن در دست است و از شعر دوم نیز تنها چند قطعه باقی مانده است. امپدکلس پس از پارمنیدس، دومین فیلسوف یونانی است که فلسفهٔ خود را در قالب یک شعر آموزشی ـ حماسی ریخته، و دارای شیوه‌ای پخته، زبانی پرمجاز، موجز و گاه دشوار است. اکنون همهٔ قطعه‌های بازمانده از امپدکلس را در کتاب پژوهشگر و زبان شناس مشهور آلمانی هرمان دیلس، با عنوان «قطعه‌های پیش از سقراطیان[3]» می‌توان یافت (برای ترجمهٔ مهم‌ترین قطعه‌ها، نک: خراسانی، ۳۴۳ـ۳۶۵).

امپدکلس در منابع عربی: تقریباً همهٔ آنچه در منابع عربی دربارهٔ امپدکلس آمده، مجعول است و با عقاید اصیل فیلسوف یونانی اندک همانندی ندارد. از سوی دیگر می‌دانیم که در دوران فرهنگی هلنیسم، به ویژه در آثار فلسفی نوافلاطونی، به انگیزهٔ نیازها و ضرورتهای فلسفی آن دوران، گرایشی پدید آمده بود که چهره‌های برجستهٔ فلسفی یونان باستان را باز سازی کنند و از ایشان سیماهایی بسازند که گاهی حتیٰ کمترین همانندی به چهره‌های اصیل تاریخی آنان ندارد و نیز عقاید، نظریات و اندیشه‌هایی به ایشان نسبت دهند که هرگز از آن ایشان نبوده است و در میان آثار اصیل بازماندهٔ آنان، کمترین نشانی از آنها نمی‌توان یافت. در این میان، امپدکلس نیز دچار چنین سرنوشتی شده است. همین منابع نوافلاطونی ــ یا بهتر بگوییم، نوشته‌هایی که در آن دوران پدید آمدند ــ غالباً اصلی‌ترین و مهم‌ترین منابعی بودند که در نخستین سده‌های اسلامی به عربی برگردانده شدند و این ترجمه‌ها نیز به نوبهٔ خود، تنها منبع دردسترس برای عقاید نگاران عرب زبان به شمار می‌رفتند. در میان اینگونه ترجمه‌ها، یکی از کهن‌ترین منابع، رساله‌ای است با عنوان *آراء الفلاسفة باختلاف الاقاویل فی المبادی فی الباری*، منسوب به آمونیوس (د ۵۱۷ یا ۵۲۶م) فیلسوف نوافلاطونی که اکنون تنها دست‌نوشتهٔ آن در مجموعه‌ای، در کتابخانهٔ ایاصوفیه در ترکیه یافت می‌شود. در این دست‌نوشته، در برگ ۱۰۹ چپ به بعد و ۱۳۰ راست به بعد، عقاید منسوب به امپدکلس بازگو می‌شود (این رساله در شماره گذاری مستقل ما ۷۵ صفحه را در بر می‌گیرد و ارجاعهای این مقاله به این شماره‌گذاری است).

آنچه مورخان و عقاید نگاران کهن دربارهٔ امپدکلس مجعول و آراء و عقاید وی نوشته‌اند، در این منابع آمده است: *صوان الحکمة* ابوسلیمان منطقی سجستانی (د پس از ۳۹۱ق/۱۰۰۰م)، تحقیق *ماللهند* ابوریحان بیرونی (د ۴۲۰ق/۱۰۴۸م)، *الفِصَل* ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م)، *طبقات الامم* صاعد اندلسی (د ۴۶۲ق/۱۰۶۹م)، *الملل و النحل* شهرستانی (د ۵۴۹ق/۱۱۵۳م)، *تاریخ الحکماء* قفطی (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م)، *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه (د ۶۶۸ق/۱۲۷۰م)، *روضة الافراح و نزهة الارواح* شهرزوری (سدهٔ ۷ق/۱۳م). همچنین در *غایة الحکیم* منسوب به مجریطی نیز به برخی از عقاید امپدکلس مجعول اشاره می‌شود (نک: مجریطی، ۲۸۵ـ۲۹۴).

بیشتر آنچه از عقاید و نظریات امپدکلس مجعول در منابع عربی نقل می‌شود، دربارهٔ خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و گرایش عرفانی اوست، در حالی که به نظریات اصیل وی، در برخی از منابع، تنها به اشاره‌ای کوتاه بسنده می‌شود. در این منابع، امپدکلس یکی از ۵ فیلسوف بزرگ یونان به شمار می‌آید که «اساطین حکمت» نامیده می‌شوند، و پس از وی فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو قرار دارند. این منابع او را همزمان با داوود پیامبر می‌دانند و بر آنند که وی حکمت را از لقمان حکیم در شام فراگرفت، سپس به سرزمین یونان رفت و در آنجا دربارهٔ آفرینش جهان سخنانی گفت که ظاهر آنها طعن به روز رستاخیز و معاد بود، و همین امر سبب شد که گروهی از مردمان از وی دوری کنند. گفته می‌شود که وی در این باره نوشته‌ای هم داشته است که قفطی آن را در بیت‌المقدس دیده بوده است (نک: صاعد اندلسی، ۷۲؛ قفطی، ۱۵؛ ابن‌ابی اصیبعه، ۳۶/۱؛ شهرستانی، ۲۵۷/۲؛ شهرزوری، ۵۰ـ۵۱).

خداشناسی: چنین می‌نماید که نخستین منبع اصلی یا یکی از منابع اصلی عقاید نگاران عرب زبان دربارهٔ نظریات خداشناسی امپدکلس مجعول ــ بی‌واسطه یا با واسطه ــ همان *آراء الفلاسفة* آمونیوس بوده است. منبع اصلی دیگر دربارهٔ برخی از عقاید امپدکلس مجعول رسالهٔ *نوادر الفلاسفة فی آراء الحکماء الیونانیین* است (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۲۱۰۳). در *آراءالفلاسفه* گفته می‌شود که به عقیدهٔ امپدکلس، تنها هویت ازلی از آن خداست که با ازلیت دهر همراه است، بلکه هر ازلیتی در زیر ازلیت اوست: خدا علم محض، ارادهٔ محض، جود و عزت محض است؛ او قدرت، خیر و عدل است، اما نه بدان معنا که نیروهایی یافت می‌شوند که به آنها خدا گفته می‌شود، بلکه او «هویت» است و همهٔ اینهاست. خدا تنها مبدِع است، اما نه مبدع از چیزی، و نه اینکه چیزی با او بوده است. او چیزی بسیط را ابداع کرد که نخستین بسیط معقول، یعنی همان عنصر نخستین است. سپس بسیاری چیزهای مبسوط دیگر را از آن مُبدَع بسیط یگانهٔ اول پدیدار ساخت. پس از آن، چیزهای مرکب را از آن بسائط پدید آورد. خدا مبدأ نرینه و مادینهٔ عقلی، فکری و وهمی است. خدا همچون مبدِع، صورتها را نه به گونهٔ علم و اراده آفریده است، بلکه به گونه‌ای که او فقط علت است،

1. *Peri Phuseōs.* 2. *Katharmoi.* 3. Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich / Berlin, 1964, I/308-370.

چون اگر مبدِع، صورتها را به گونه‌ای که وی علت آنهاست، ابداع کرده باشد، آنگاه وی هست و دیگر معلولی نیست، وگرنه معلول با علت است؛ و اگر گفته شود که معلولی همبودِ علت است، آنگاه معلول غیر از علت نیست، بلکه معلول همیشه و همواره معلول است، چون زیر علت است؛ و اگر علت، علت علتها باشد، پس علت همهٔ معلولهای زیر اوست. بدین‌سان، معلول به هیچ روی با علت نبوده است، وگرنه نام علت و معلول باطل می‌شد. خدا «او» است و هیچ چیز مرکب یا بسیطی در جهان با او نیست. پس هنگامی که امپدکلس می‌گوید که «او» هست و چیزی دیگر نیست، آنگاه خدا باقی می‌ماند و هر چیز مرکب یا بسیطی را او بدان گونه ابداع کرده است. خدا هر چیزی را ابداع کرده، و خودش فقط علت است (*آراء الفلاسفة*، ... ۵ـ۶؛ نیز نک: شهرستانی، ۲/۲۵۷ـ ۲۵۸، که عین این عبارت را با اندک تغییری نقل می‌کند). سپس گفته می‌شود که معلولِ نخستین، عنصر است، معلول دوم با میانجی آن، عقل است، معلول سوم با واسطهٔ هر دو آنها، نَفْس است؛ اینها بسائط و میانجیها هستند، و پس از آنها چیزهای مرکبند. در جای دیگری از همان منبع گفته می‌شود که نخستین مبدَع، عنصر نخستین است که عقل با وساطت آن ابداع شده است. این عنصر از لحاظ ذات عقل، نخستین بسیط است، اما از لحاظ ذات عنصر، مرکب از محبت و غلبه است که از این دو، جوهرهای بسیط روحانی، بسیط جسمانی و مرکب جرمانی ابداع شده‌اند (*آراء الفلاسفة*، ۶، ۷؛ قس: شهرستانی، ۲/۲۵۸ـ۲۵۹).

در اینجا باید اشاره کنیم که دو اصطلاح «محبت» و «غلبه» ترجمه‌ای از واژه‌های مهر[1] و ستیز[2] است که امپدکلس اصیل آنها را دو انگیزه و علت فعال در جهان هستی می‌داند (نک: خراسانی، ۳۷۲ـ ۳۷۵). از سوی دیگر، خدا یا مبدع نخستین، متحرک به گونهٔ سکون است، زیرا او مبدِع عقل و عنصر است که آن دو متحرک به گونهٔ سکونند (*آراء الفلاسفة*، ۱۱؛ قس: شهرستانی، ۲/۲۶۴).

دربارهٔ صفات خدا نیز عقاید نگاران نظریاتی را به امپدکلس مجعول نسبت می‌دهند. در این باره نخست ابوسلیمان سجستانی گزارشی بسیار کوتاه، اما درست و دقیق از اصول نظریات امپدکلس اصیل می‌دهد که آن را تقریباً حرف بـه حرف از کتـاب *الآراء الطبیعیه* (منسوب به پلوتارک) نقل می‌کند، بر این پایه که امپدکلس به ۴ عنصر آتش، هوا، آب و زمین قائل بوده، و مبادی را مهر و ستیز می‌دانسته است، بدان‌سان که از این دو، مهر انگیزهٔ پیوستن و اتحاد، و ستیز انگیزهٔ گسستن و پراکندگی می‌شود (ابوسلیمان، ۸۱؛ نیز نک: «الآراء الطبیعیة»، ۱۰۳). ابوسلیمان، سپس به نظریهٔ امپدکلس دربارهٔ صفات خدا می‌پردازد. بنابر این نظریه، صفات خدا مانند علم، جود، اراده و قدرت، در او مکانی متمیز ندارند که ویژهٔ هر یک از آنها باشد و همان گونه که می‌گوییم هر یک از موجودات جهان، معلوم، مقدور و مراد و فیض جود خداست، بی‌آنکه این معانی را پایانی باشد، به همان گونه ما ایجاد کنندهٔ آنها را موصوف به علم، جود، قدرت و اراده می‌کنیم، هر چند خود او یکی و یگانه است؛ ونیز همان گونه که وجود خدا به هیچ یک از موجودات جهان یا موجوداتی که محقق به وجود امکانیند ــ یعنی به حسب صفت ــ همانند نیست، و ذات خدا نیز واجب الوجود است ــ نه به حسب صفت ــ به همان گونه نیز وحدانیت (یکتایی) خدا همانند یکتایی چیزی از موجودات جهان نیست، زیرا یکتاییهای این جهان به سبب اجزائشان، یا معانیشان یا نظایرشان دستخوش تکثرند، در حالی که ذات خدا برتر از این است. بدین سان، اگر هم روا باشد که خدا به علم، جود، قدرت و اراده موصوف شود، از ویژه‌ترین صفات او این است که او بذاته حق است و بذاته حکیم است و معنای «حق» این است که هستی وی بدان گونه است که اطلاق ناهستی بر او ممکن نیست و معنای «حکیم» نیز این است که او ایجاد کنندهٔ هر چیزی بنابر کامل‌ترین غرض شایستهٔ آن است (ص ۸۷).

صاعد اندلسی نیز گزارش می‌دهد که امپدکلس نخستین کسی است که به جمع میان صفات خدا معتقد بوده است، چنانکه همهٔ صفات وی به یک چیز می‌انجامد و خدا در حقیقت واحد است و به هیچ روی متکثر نمی‌شود (ص ۷۳). وی سپس عین عبارات ابوسلیمان را نقل می‌کند و این نشان دهندهٔ آن است که یا وی آنها را از *صوان الحکمه* برگرفته است، یا هر دو ایشان آنها را از منبع مشترک دیگری برگرفته‌اند (نیز نک: قفطی، ۱۶، که از *صوان* یا *طبقات* نقل می‌کند).

جهان شناسی: در جهان شناسی امپدکلس مجعول نیز نظریاتی به وی منسوب است که همه بازتابندهٔ گرایش نوافلاطونی است. نخست گفته می‌شود که وی در سلسله مراتب هستی به ۵ جوهر معتقد بوده است که نامهای آنها در منابع به شکلهای گوناگون و با تقدم و تأخر آورده می‌شود: مادهٔ نخستین (هیولای نخستین)، عقل، نَفْس، طبیعت، مادهٔ دوم (هیولای دوم) یا عنصر جرمی و جسمانی؛ یا عقل، نَفْس، هیولی، صورت و جسم (نک: مجریطی، ۲۸۶ـ۲۸۷؛ شهرزوری، ۵۴). سپس گفته می‌شود که از این جوهرهای پنجگانه، ۳ جوهر پاک و بی پوسته، و روحانی و بسیطند و یکی بعد از دیگری قرار می‌گیرند و هر یک محیط بر جوهری است که در زیر آن است، اما آن دو جوهر دیگر، کرانهٔ آن سپهر روحانیند. از این روست که این جوهرها بسیطند، زیرا نور محیط بر آنهاست؛ و از آنجا که هر یک از این جوهرها محیط بر آن دیگری است، مانند احاطهٔ یک سپهر بر سپهر دیگر؛ بدین‌سان، نور هر یک از این جوهرها، پیوسته و چسبیده به نور آن جوهر دیگر است؛ و نور جوهری که پایین‌تر از آن دیگری قرار دارد، با یک پیوند به نوری که از جوهر بالاتر می‌آید، پیوسته است؛ تنها با این تفاوت که آن نور به اولی پیش از دومی، و به دومی پیش از سومی می‌رسد؛ این پیوند میان آن دو ناگسستنی است، تا اینکه به طبیعت می‌رسد و در آنجا گسسته می‌شود؛ زیرا سپهر نَفْس محیط بر سپهر طبیعت نیست، در حالی که سپهر طبیعت محیط بر سپهر ماده (هیولای دوم) است، به همان سان که عقل به نفس یا نور مادهٔ نخستین مدد می‌رساند و آن نور را بر طبیعت می‌پاشد (همو، ۵۴ـ۵۵).

---

1. filotès, filia 2. neikos

در اینجا باید اشاره کنیم که الگوی اصلی جوهرهای پنجگانهٔ امپدکلس مجعول را باید در نظام هستی افلوطین (ه م) یافت که در آنجا مبادی پنجگانه عبارتند از واحد، عقل، نَفْس، طبیعت و ماده یا هیولی (نک: آسین پالاسیوس، 61).

از سوی دیگر، گزارش می‌شود که به عقیدهٔ امپدکلس مجعول، جهان در کل آن به ۱۲ قسم منقسم می‌شود که ۴ قسم از آنها اجرام فرودین، یعنی زمین، آب، هوا و آتش، و ۸ قسم دیگر اجرام فرازین، یعنی آسمانهای هفتگانه و کرسی محیط بر آنهایند؛ برتر از این جهان، جهانی هست نورانی که عقل زیبایی و درخشندگی و شکوه آن را ادراک نمی‌کند، و نفوس زکیه مشتاق راه یافتن به آنند؛ هر یک از این اقسام در زیر قسم بالاتر از آن جای دارد، و برای آن به منزلهٔ باری است. نظریهٔ دیگر امپدکلس مجعول این است که آسمان، در جریان پیدایشی دیگر، از ستارگان تهی می‌شود، زیرا سبب استواری ستارگان در آسمان، سرعت حرکتهای سپهرهای حامل آنهاست؛ هر متحرکی به سکون می‌گراید؛ چون سپهرها از چرخش باز ایستند، ستارگان آنها پراکنده می‌گردند و در حالی که مانند دایره‌ای شعله‌ور به یکدیگر پیوسته‌اند، محیط بر زمین می‌شوند. از سوی دیگر هر نَفْس پلشت آلودهٔ بدکاری، در این زمینی که شعلهٔ آتش آن را فرا گرفته است، باقی می‌ماند، اما برای نفوس زکیه، آسمان همچون زمین می‌گردد، و آسمان ایشان، آسمانی نورانی می‌شود که از آسمان کنونی شریف‌تر است و در آنجا زیبایی محض و لذت ناب است (ابوسلیمان، ۸۷ ـ ۸۸؛ نیز نک: *آراء الفلاسفة*، ۴۴، که بخش اخیر این نظریه از آن نقل شده است).

شهرستانی نیز نکاتی بر نظریات جهان شناسی امپدکلس مجعول می‌افزاید که از آن میان، نکتهٔ توجه‌انگیز این است که طبق آن نظریه، چون عنصر نخستین صورتهای معقول روحانیی را که در خود داشت، در عقل تصویر کرد و عقل نیز آنچه از عنصر (معلول نخستین) دریافت داشته بود، در نَفْس صورت بخشید، نَفْس کلی آنچه از عقل بهره برده بود، در طبیعت کلی صورت بخشید؛ و بدین سان، در طبیعت پوسته‌هایی پدید آمدند که همانند آن و نیز همانند عقل روحانی لطیف نیستند. از سوی دیگر، چون عقل به آن پوسته‌ها نگریست و روحها و مغزها را در اجسام و پوسته‌ها دید، صورتهایی زیبا، شریف و درخشنده بر آنها پاشید که همانا صورتهای نفوس هم شکل صورتهای عقلی لطیف روحانیند، تا اینکه آنها را سامان دهند و با فرق نهادن میان پوسته‌ها و مغزها، سبب شوند که مغزها به جهان خود صعود کنند. نفوس جزئی، اجزاء نفس کلیند، مانند اجزاء خورشید درخشان از روزنه‌های خانه؛ طبیعت کلی نیز معلول نفس است. میان جزء و طبیعت نیز فرق هست و جزء نیز غیر از معلول است. خاصیت نفس کلی مهر و محبت است؛ زیرا چون نفس به عقل و زیبایی و درخشندگی آن نگریست، او را مانند عاشقی دوست داشت و خواهان یگانگی با او شد و به سوی او به جنبش درآمد، اما خاصیت طبیعت کلی ستیزه (غلبه) و جدال است، زیرا چون پدید آمد، دیده و بینایی نداشت که با آنها نفس و عقل را ادراک کند و به آنها عشق ورزد، بلکه نیروهای متضادی از آن دو فراریختند که در بسائط عناصر متضادند و در مرکبات قوای متضاد مزاجی، طبیعی، گیاهی و حیوانی (شهرستانی، ۲/۲۶۰ـ۲۶۱).

در منبع دیگری، این نظریهٔ امپدکلس مجعول گزارش می‌شود که طبیعت جوهری بسیط، و دارای صورت یگانه‌ای است، بدان سان که صورتها را یکی پس از دیگری، یعنی صورتی را پس از تباهی صورت دیگر ــ نه همه را با هم ــ می‌پذیرد. در طبیعت همچنین نیروی حیات هست، اما این صورت حیات است، چنانکه کودک بالقوه در همهٔ صنعتها سازنده است و چون آنچه در او بالقوه است، ظاهر شود و کودک آزموده گردد، آنگاه سازندهٔ بالفعل می‌شود.

همچنین از امپدکلس مجعول گزارش می‌شود که هر جوهری که با حواس پنجگانهٔ بیرونی ادراک شود، جوهر جرمی جسمانی محض، مرکب، فانی و تباه شونده است، زیرا مکان محیط بر آن است و نیز حدودی آن را در بر گرفته‌اند. هر جوهری که نه حواس پنجگانهٔ بیرونی، بلکه حواس پنجگانهٔ درونی روحانی آن را ادراک کنند، آن جرم جوهری روحانی و بسیط محض است که در نور ربوبیت جاودانه باقی است و از میان نمی‌رود و تباه نمی‌شود، زیرا مکانی محیط بر آن نیست و حدی نیز آن را در بر ندارد؛ و نیز هر جوهری که برخی از حواس پنجگانهٔ بیرونی آن را ادراک کنند، جرمی است میان بسیط روحانی و مرکب جسمانی؛ آنچه از آن جسمانی است ــ مانند حرکت زمانی و رنگها ــ به جسمانیات می‌پیوندد و همراه آن از میان می‌رود؛ و آنچه از آن روحانی است ــ مانند روشنایی و نور ــ به روحانیت فرازین می‌پیوندد و با آن یگانه می‌شود و باقی می‌ماند (مجریطی، ۲۸۹).

انسان شناسی و عرفان: دربارهٔ امپدکلس اصیل، گزارشهایی در دست است که نشانگر گرایش عرفانی اوست (نک: خراسانی، ۳۸۶ به بعد؛ نیز نک: کرانتس[1]، سراسر کتاب). می‌دانیم که وی زیر تأثیر جهان‌بینی، آموزشها و نیز شیوهٔ زندگی ارفئوسیها و فیثاغورسیها بوده است. در برخی از پاره‌های بازمانده از نوشته‌های او نیز گرایش صریح عرفانی وی آشکار می‌شود (نک: خراسانی، ۱۱۰ـ۱۱۲، نیز ۳۶۲ـ۳۶۵). گزارشها دربارهٔ گرایش عرفانی امپدکلس مجعول بسی بیشتر و صریح‌ترند. مثلاً در یک گزارش آمده است که به گفتهٔ وی، روانها یا نفوس انسانها، نخست در مکانی عالی و شریف جای داشته‌اند و پس از گناه کردن به این جهان افتاده‌اند. خود امپدکلس نیز برای گریز از خشم خدا به این جهان آمده است تا یاری دهنده به نفوسی باشد که عقلهایشان آشفته شده است. بدین سان، مانند مرد دیوانه‌ای با آوازبلند به آدمیان فرمان می‌دهد که این جهان و آنچه در آن است، فرو هلند و به سوی جهان نخست عالی و شریف خود بازگردند و نزد خدا استغفار کنند تا از این راه به آرامش و نعمتی که در آغاز در آن به سر می‌بردند، دست یابند (نک: «اثولوجیا»، ۲۳).

---

1. Kranz

در گزارش دیگری آمده است که به عقیدهٔ امپدکلس، این جهان، از زمین تا آسمان ــ تا سپهر ماه ــ پلشت‌وپر از پلیدیهاست (*آراءالفلاسفة*، ۴۳). در جای دیگری از همین منبع گزارش می‌شود که به عقیدهٔ امپدکلس، روانهای ناپاک، در آویخته به این جهان باقی می‌مانند تا از نَفْس کلی یاری بجویند و چون نَفْس جزئی از نَفْس کلی یاری بجوید و این نیز نزد عقل التماس و زاری کند و عقل هم نزد خدا التماس کند، آنگاه خدا نور خود را بر عقل فرو می‌ریزد و عقل از آن نور بر نَفْس کلی فرو می‌ریزد و نَفْس کلی نوری را که از خدا گرفته است، بر این جهان فرو می‌ریزد و نَفْسها روشنی می‌گیرند و این جهان بار دیگر روشن می‌شود تا اینکه نفوس جزئی با نفس کلی رو به‌رو می‌شوند و به آن می‌پیوندند و به جهان آن ملحق می‌شوند (همان، ۴۶؛ نیز نک: بیرونی، ۶۴-۶۵، که عین این گفته‌ها را با اندکی تغییر نقل می‌کند؛ نیز شهرستانی، ۲۶۶/۲؛ برای آگاهی از نظریهٔ امپدکلس مجعول دربارهٔ عقل و نفس در انسان که هر دو جوهرهایی بسیطند، و نیز پیوند روان با تن، نک: مجریطی، ۲۹۳-۲۹۴).

در اینجا باید اشاره کنیم که در منابع عربی، ابن مَسَرّه عارف مشهور اندلسی (د ۳۱۹ق/۹۳۱م) پیرو و هوادار سرسخت عقاید و نظریات امپدکلس بوده است (برای تفصیل، نک: هد، ابن مسره).

مهم‌ترین منابع دربارهٔ امپدکلس:

Bidez, J., *La Biographie d'Empédocle*, Chent, 1894; Bignone, E., *Empédocle*, Turin, 1916; Bollack, J., *Empédocle*, Paris, 1962; Jaeger, W.,«Empedokles», *Die Theologie der frühgriechischen Denker*, Stuttgart, 1964, pp. 147-176.

مآخذ: «الآراءالطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، *ارسطوطالیس فی النفس*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ *آراء الفلاسفة باختلاف الاقاویل*، منسوب به آمونیوس، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ایاصوفیهٔ ترکیه، شم ۲۴۵۰؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ «اثولوجیا»، منسوب به افلوطین، *افلوطین عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ خراسانی (شرف)، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الارواح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش احمد فهمی محمد، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به کوشش حیات بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مجریطی، مسلمه، *غایة الحکیم*، به کوشش ریتر، هامبورگ، ۱۹۳۳م؛ نیز:

Asin Palacios, M., *Abenmasarra y su escuela origenes*, Madrid, 1914; Diogenes Laertius, *Biōn kai gnōmōn én philosophia eudokimèsanton;* Kranz, W., *Empedokles : Antike Gestalt und romantishe Neuschöpfung*, Zürich, 1949.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اُمَّت، واژه‌ای با بُرد معنایی بسیار وسیع که می‌تواند جامع مفاهیمی چون قوم، قبیله، عشیره، گروههای نژادی و نیز ملت یا جامعه‌ای مذهبی که تحت لوای هدایت یک پیامبر قرار دارد، باشد (نک: ترکی، ۳۰). این واژه بار اسلامی دارد، ولی با این وصف، در *قرآن* بر غیر مسلمانان نیز اطلاق شده است، و از این رو، می‌تواند به معنای «شعب» نیز نزدیک باشد. با اینهمه، معنای اصطلاحی امت، چنانکه ماسینیون اشاره کرده، جماعتی از مردم است که خداوند برای آنان پیامبری مبعوث کرده، و آنان به او ایمان آورده، و از این رو، با خداوند پیمان بسته، و با او ارتباط یافته‌اند (ص 103-97). اما همان طور که یاد شد، واژهٔ امت در معنایی نزدیک به شعب نیز به کار می‌رود (مثلاً نک: فارابی، ۱۱۷؛ ابوالفدا، ۲۲۲)؛ طبعاً در این کاربرد مقصود از امت گروه بزرگی از مردم است که دارای زبان یکسان یا دین واحد و یا سرزمین جغرافیایی یکسانی هستند.

واژهٔ امت در *قرآن کریم* ۶۵ بار به صورت مفرد یا جمع آمده است. در *قرآن* امت به معنی مردم (بقره/۲/۲۱۳) و یا عده‌ای از انسانها که با یکدیگر پیوند دینی دارند (آل عمران/۳/۱۱۰؛ بقره/۲/۱۴۳)، آمده، و در حدیث که بارها به صورتهای «امت محمد»، یا «امتی» (از زبان پیامبر)، یا «اُمَم» وارد شده، به معنی جماعتی به کار رفته است که از یک پیامبر پیروی می‌کنند. «اُمَم» نیز به معنی اقوام پیشین و ملتهایی که خداوند برای آنان پیامبری گسیل داشته، به کار رفته است (ترکی، همانجا). به هر حال، امت افزون بر مفهوم دینی خود، می‌تواند به مفهوم همبستگی زبانی، فرهنگی، طبیعی، یا نژادی،... نیز باشد.

در اینجا ابعاد مختلف مفهوم امت در فرهنگ اسلامی در چند عنوان مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف ـ امت اسلامی جانشین امتهای پیشین: نخستین نکته در باب امت پیامبر خاتم(ص) این است که این امت نیز همچون امتهای پیشین مخاطب وحی الٰهی قرار گرفته، و حامل رسالت الٰهی شده است. رسالت پیامبر(ص) نیازمند امتی است که ضمن پذیرش و ایمان به آن و حفظ و نگاهبانی از آن، آن را به دیگر امتها منتقل کند و از این رو، وظیفهٔ تبلیغ آن بر عهدهٔ امت است. بنابراین، امت حافظ وحی الٰهی در تاریخ است (نک: عبدالحمید، ۲۱۱؛ باقلانی، *اعجاز*...، ۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۲۴۱/۸؛ ابن تیمیه، *رسالة*...، ۹-۱۰). *قرآن* خود بر مسألهٔ حفظ و نگاهبانی از ذکر (*قرآن*) تأکید کرده است (حجر/۱۵/۹؛ نیز نک: بیهقی، ۵۴/۱). این امت، امتی برگزیده است (آل عمران/۳/۱۱۰) و بنا بر روایات، حتیٰ *تورات* به آن مژده داده است (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۵۲/۲-۳۵۳؛ بیهقی، ۳۳۶/۱-۳۴۰). این امت، امت فرجامین است و امت «آخرالزمان»: امت پیامبر خاتم(ص) (نک: بخاری، ۳۸۰/۲؛ دارمی، ۲۲۱/۲؛ ابن ماجه، ۳۴۴/۱). پیامبر این امت، پیامبر خاتم است که در پایان سلسله‌ای از پیامبران و رسولان گذشته مبعوث شده است و در همان سنت انبیای الٰهی که مخاطب وحی بوده‌اند، جای می‌گیرد (احقاف/۴۶/۹). در عین حال پیامبرِ امت آخرین، همانند انبیای گذشته و انبیای بنی اسرائیل نیست که فقط به سوی قومشان مبعوث می‌شدند، بلکه او برای همهٔ مردم فرستاده شده بود (اعراف/۷/۱۵۷؛ سبأ/۳۴/۲۸؛ نیز نک: باقلانی، *التمهید*، ۱۴۷-۱۴۸؛ ابویعلی، ۱۵۸).

ب ـ امت، وارث زمین: امت برگزیده حامل وحی الٰهی در زمین، و تمثل و نمایندهٔ ارادهٔ الٰهی است. بنابراین، مقام جانشینی خداوند بر زمین در اصل از آنِ امت برگزیده است. امت از همان آغاز براساس آیات قرآنی چنین دریافتی داشت که بنابر سنت الٰهی خلافت و جانشینی خداوند بر زمین، هم‌اینک وارث زمین شده است (انبیاء/۲۱/۱۰۵). از آنجا که رسالت نبوی، رسالتی جهانی بود، امت پیامبر(ص) می‌بایست امر «دعوت» را سامان می‌داد و جهانی می‌کرد. امت از طریق امر دعوت خواهد توانست که این رسالت جهانی را به جهانیان تبلیغ کند و بنابر وعدهٔ قرآنی زمین را در اختیار گیرد و وارث همهٔ امتهای پیشین شود (نک: توبه/۹/۳۳؛ برای بحث دربارهٔ این آیات، نک: طبری، *اختلاف...*، ۱ـ۲). از این رو، دیری نپایید امت دریافت که می‌بایست امر دعوت را به بیرون از جزیرةالعرب گسترش دهد و پیام حضرت رسول(ص) را به دیگر امتها تبلیغ کند (برای نمونه، نک: همو، *تاریخ*، ۵۲۳/۳ به بعد).

ج ـ مصون بودن امت از خطا: شافعی، امت یا جماعت اسلامی را به عنوان جماعت حافظ *قرآن* و جماعت برگزیدهٔ خداوند، جماعتی می‌داند که بر خطا و برخلاف سنت پیامبر(ص) اجماع نمی‌کنند. اجماع تمامی امت نمایندهٔ ارادهٔ الٰهی است (ص ۴۰۳، ۴۷۳ـ۴۷۶؛ برای حدیث «لا تجتمع امتی علیٰ ضلالة»، نک: ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ نیز نک: *مسائل الامامة*، ۵۲). از همین رو، در فقه، بحث اجماع به عنوان یکی از منابع فقه به میان آمده است. حافظ «جماعت مسلمین» و محور شکل‌گیری جماعت و وحدت آن در اندیشهٔ عالمان اسلام سنّی بر دو پایهٔ طاعت از امام (= سلطهٔ سیاسی) و دیگری پیروی از سنت پیامبر(ص) (و سنت سلف)، و به هر حال چیزی که علما آن را تبیین می‌کنند، است. از این رو، در اندیشهٔ اسلام سنی امت (جماعت) می‌بایست رشتهٔ ارتباط خود را با سلطهٔ سیاسی از یک سو، و علما (و سنت جماعت) از سوی دیگر حفظ کند. در اندیشهٔ اسلام سنی علما به جانشینی از امتِ برگزیده، خلیفهٔ خداوند بر زمین شمرده می‌شوند و به دلیل تبیین کتاب خدا و سنت رسول(ص)، جانشین پیامبر(ص) و مرجع تأویل *قرآن* و بازتاب دهندهٔ اراده و سنت الٰهی هستند و اجماع علما کاشف از اجماع امت خواهد بود (شافعی، ۴۷۱، ۵۳۴؛ خطیب، *الفقیه...*، ۱/۱ـ۲). پیامبر(ص) در اصل، هم حامل وحی الٰهی و به عبارت دیگر سخنگوی خداوند بود (= نبوت به مثابهٔ نهاد سخنگوی خداوند بر زمین) و هم وظیفهٔ تأویل وحی را برعهده داشت (نک: نحل/۱۶/۴۳؛ نیز نک: بیهقی، ۵۴/۱). پیامبر(ص) *قرآن* و شریعت را به اصحاب خویش منتقل کرد و آنان نیز به نوبهٔ خود آن را به امت پیامبر(ص) منتقل کردند (نک: ابن جوزی، ۱۱۰/۸).

د ـ امت و سنت: امت از طریق سنت و پیروی از آن ارتباط خود را با پیامبر خویش در طول تاریخ نگاه می‌دارد، و سنت در واقع ضامن حضور و استمرار امت (جماعت) در تاریخ است. شافعی به طور برجسته در باب سنت سخن گفته است (نک: ص ۳۲، برای تفسیر کلمهٔ حکمت در *قرآن* به سنت نبوی). سنت پیامبر(ص) را غایب از شاهد اخذ کرده، و به نسلهای بعدی امت منتقل کرده است (نک: ابن طهمان، ۱۶۵؛ احمد بن حنبل، ۴/۵، ۳۷؛ بخاری، ۲۸/۱، ۳۸؛ ابن ماجه، ۸۵/۱ـ۸۶؛ خطیب، شرف...، ۱۸). امت، سنت را از طریق حاملان علم نبوی که وارث، حافظ و مبلغ آنند، اخذ و پیروی می‌کند. در اندیشهٔ اسلام سنی در واقع ختم نبوت، تنها در سایهٔ وجود این عالمان می‌تواند محقق شود؛ عالمانی که می‌کوشند از سنت در برابر بدعت دفاع کنند و حافظ وحدت و تحقق جماعت باشند (نک: ابن وضاح، ۲؛ خطیب، همان، ص ۲۸).

علما به ویژه در اندیشهٔ اسلام سنی، با وجود مقاومت سلطهٔ سیاسی در دو قرن اول هجری در این مورد، وارثان نبوت تلقی می‌شدند (نک: احمدبن حنبل، ۱۹۶/۵؛ بخاری، ۲۸/۱؛ دارمی، ۸۳/۱؛ آجری، ۲۵ـ۲۹). علما سخت از نقش خود به عنوان بیانگر سنت نبوی دفاع می‌کردند و خود را واسطهٔ میان پیامبر(ص) و امت در تعلیم شرایع دین می‌پنداشتند (مالک، حدیث اول؛ ابن بطه، *الابانة*...، ۲۳۲/۱ـ۲۳۶).

در اندیشهٔ شیعی و به ویژه امامیه، امامت امام معصوم به عنوان جانشین نبوت در میان امت مطرح است، چه، در اندیشهٔ شیعی، مفهوم امت کاملاً متفاوت است و در همین راستا نظریهٔ مصون بودن امت از خطا که در اسلام سنی مطرح شده است، جای خود را به نظریهٔ عصمت امام در اندیشهٔ شیعی امامی می‌دهد؛ از این رو، نقش علما در این دو منظومهٔ دینی یکسان نیست و اجماع نیز در فقه شیعی امامی کاملاً با نظیر خود در عالم اهل سنت متفاوت است.

هـ ـ وحدت و اختلاف امت: از نظر اهل سنت، آنچه به وحدت امت آسیب می‌رساند و موجب افتراق می‌گردد، پیروی از بدعت در برابر سنت است؛ اما در دیدگاه شیعه، انحراف از امام معصوم موجب این افتراق می‌شود. بر طبق روایات منسوب به پیامبر(ص)، امت به ۷۳ فرقه تقسیم می‌شود که از این میان تنها یک فرقه رستگار است (نک: احمد بن حنبل، ۳۳۲/۲، ۱۴۵/۳، ۱۰۲/۴؛ ابن ابی عاصم، شم ۶۳ـ۶۵؛ ابن ماجه، ۱۳۲۲/۲).

اهل سنت و جماعت، فرقهٔ ناجیه را کسانی می‌دانند که به پیروی از جماعت ملتزمند (یعنی پیروان سنت و مطیعان امام یا خلیفه) (نک: ابن بطه، *الشرح*...، ۸؛ نیز نک: شافعی، ۴۰۳؛ ترمذی، ۴۶۶/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۰۲/۲؛ حاکم، ۱۱۵/۱ـ۱۱۷). گروهها، جماعتها و فرقه‌هایی که از امت (جماعت) منحرف می‌شوند و راه تفرقه در پیش می‌گیرند و وحدت جماعت را به مخاطره می‌اندازند، از نظرگاه اهل سنت، منحرف هستند (نک: انعام/۶/۱۵۳؛ نیز نک: ابن وضاح، ۳۱؛ ابن بطه، *الابانة*، ۲۹۳/۱ـ۲۹۵).

و ـ امت در مسیر تاریخ: بحث سنّت ـ بدعت در نظرگاه اهل سنت ارتباطی روشن با مسألهٔ هویت و نقش و جایگاه تاریخی اهل سنت در تاریخ مقدس دارد: منظری که اهل سنت نسبت به خود در مسیر تاریخ قائل هستند. از دیدگاه ایشان تا پیش از قتل خلیفه عثمان، امت بر مسیر

سنت حرکت می‌کرد و وحدت آن مانع هرگونه تفرقه بود (مثلاً نک: ابن وضاح، ۳۲)؛ فتنه از هنگام قتل عثمان آغاز شد و همین امر سبب افتراق گردید و فرقه‌هایی چون خوارج، رافضه، قدریه و مرجئه پیدا شدند؛ اما نکتهٔ مهم در این تصویرپردازی از تاریخ این است که امت همواره در کنار حضور و استمرار جماعت شاهد شرور، فتنه‌ها و بدعتهاست، ولی با این وصف، همواره جماعت حضور خود را استمرار خواهد بخشید (نک: خطیب، شرف، ۸-۹). در عصر فتنه‌ها و بدعتها، باید همواره جانب «جماعت مسلمین» و محوریت آن، یعنی «امام مسلمین» را گرفت و اگر جماعت به دلیل عدم وجود امام تحقق خارجی نداشت (و البته چنین چیزی به ندرت و فقط در وقت فتنه‌ها پیش می‌آید)، می‌باید از همهٔ فرق دوری کرد و از همراهی با هر امامی اجتناب نمود و صرفاً ایمان خود را حفظ کرد. این نکته در احادیث منسوب به پیامبر(ص) نیز تأیید شده است (نک: ابن وضاح، ۳۳-۳۴؛ احمد بن حنبل، ۳۸۶/۵؛ بخاری، ۳۷۲/۴).

ز ـ امر به معروف و نهی از منکر، مهم‌ترین شأن امت: جامعهٔ اسلامی اساساً بر مبنای امر به معروف و نهی از منکر قوام می‌گیرد. دعوت مهم‌ترین وظیفهٔ امت در تاریخ مقدس است. الگوی دعوت در اسلام، امر به معروف و نهی از منکر است (آل عمران /۳/ ۱۱۰؛ نیز نک: حج /۲۲/ ۴۱؛ اعراف /۷/ ۱۵۷، ۱۶۵؛ توبه /۹/ ۷۱). با اصل امر به معروف و نهی از منکر، امت اسلامی با جهان بیرون از خود مواجه می‌شود و همین امر نیز زمینهٔ جهاد را فراهم می‌نماید.

در اینکه امت چگونه و از طریق چه نهاد و یا شخصی، وظیفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را سامان می‌دهد، اختلاف بوده است؛ اما علما بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که این امر وظیفهٔ همگی امت است (توبه /۹/ ۷۱؛ نیز نک: خلال، ۱۰۵؛ خطیب، همان، ۴۶؛ ابن تیمیه، *الامر...*، ۱۵-۱۶). سلطهٔ سیاسی همواره این وظیفه را تنها برای خویش محفوظ می‌دانسته، و خود را نمایندهٔ امت در اجرای آن می‌پنداشته است (نک: غزالی، *احیاء...*، ۲۷۸/۲-۲۷۹). به هر حال، اعتقاد عمومی چنین بوده است که امت می‌تواند با نهادهای مدنی خود (و از جمله علما) حتیٰ در برابر سلطهٔ سیاسی از حق دینی امر به معروف و نهی از منکر بهره گیرد (نک: ابویعلی، ۱۹۷؛ غزالی، همان، ۲۷۳/۲).

ح ـ وحدت امت (جماعت) و سلطهٔ سیاسی: از دیدگاه اسلام سنی مهم‌ترین رکن استمرار و حضور جماعت، تضمین وحدت آن است. وحدت جماعت تنها در سایهٔ طاعت از امام یا خلیفه (= حکومت)، و تضمین وحدت آن و وحدت ارض محقق می‌شود، از این رو، همواره بر ضرورت طاعت امام برای حفظ وحدت امت تأکید شده است (برای ضرورت طاعت، نک: بخاری، ۳۸۵/۴؛ دارمی، ۱۵۸/۲؛ برای ارتباط وحدت امام با وحدت امت، نک: حلیمی، ۱۷۷/۳-۱۸۰؛ ماوردی، *ادب...*، ۶؛ ابویعلی، ۲۳۸). در واقع خلیفه (امام) نمادِ امت (جماعت) تلقی می‌شود (نک: غزالی، *فضائح...*، باب ۹).

ط ـ امت و سلطه: در نظر اهل سنت، مشروعیت سیاسی را امت تعیین می‌کند و امر امامت به امت واگذار شده است. امت با انتخاب (اختیار) امام و با بیعت با او بر اساس پیمان (عقد) اجتماعی، به‌قدرت مشروعیت می‌دهد. البته علمای اهل سنت ناچار شدند این نظریه را صرفاً در حد گزینش امام از سوی «اهل حل و عقد» فرو کاهند که در واقع در بیشتر تاریخ اسلام حضوری نمادین و نه واقعی داشته است (نک: هـ د، امامت). در میان برخی فرق اسلامی نیز این اعتقاد وجود داشته است که با نفی هرگونه سلطه و امامت یک تن بر امت، ضرورت وجود امام را جز در مواقع ضروری و در دورهٔ محدود نفی می‌کرده‌اند (نک: *مسائل الامامة*، ۴۹-۵۰؛ اشعری، ۱۴۹/۲؛ بغدادی، *اصول...*، ۲۷۱، *الفرق...*، ۱۵۰؛ ماوردی، *الاحکام...*، ۳، ۲۱-۲۳). در واقع در این نظرگاه وظایف دینی به همهٔ امت و نه به یک شخص واگذار می‌شود. این دیدگاه با اصالت دادن به امت و نه امام، راه را برای هرگونه سلطه و مشروعیتی جز برای امت می‌بندد. در برابر چنین دیدگاهی، نظرگاهی افراطی از سوی برخی و به ویژه امویان تبلیغ می‌شد که طبق آن سخن از سلطان در کنار قرآن به میان می‌آمد و به نظریهٔ «خلافت الله» منتهی می‌شد (نک: کرون[1]، سراسر کتاب).

مآخذ: آجری، محمد، *اخلاق العلماء*، به کوشش حسین خطاب و فاروق حماده، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸-۱۳۸۴ق/۱۹۵۹-۱۹۶۴م؛ ابن ابی عاصم، عمرو، *السنة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن بطهٔ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ همو، *الشرح و الابانة*، به کوشش هانری لائوست، دمشق، ۱۹۵۸م؛ ابن تیمیه، احمد، *الامر بالمعروف و النهی عن المنکر*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *رسالة الی السلطان الملک الناصر فی شأن التتار*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۶م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن طهمان، ابراهیم، *مشیخة*، به کوشش محمدطاهر مالک، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ماجه، محمد، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ ابن وضاح، محمد، *البدع و النهی عنها*، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابویعلی محمد، *المعتمد فی اصول الدین*، به کوشش ودیع حداد، بیروت، ۱۹۸۴م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، المکتبة الاسلامیه، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ باقلانی، محمد، *اعجاز القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *التمهید*، به کوشش محمود خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، به کوشش کرل، لیدن، ۱۸۶۲-۱۹۰۸م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ترکی، عبدالمجید، «اجماع امت مؤمنان، از جوهر عقیدتی تا واقعیت تاریخی»، *تحقیقات اسلامی*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۴، شم ۱-۲؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حلیمی، حسین، *المنهاج فی شعب الایمان*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ خطیب بغدادی، احمد، *شرف اصحاب الحدیث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ همو، *الفقیه و المتفقه*، به کوشش اسماعیل انصاری، بیروت، ۱۹۷۵م؛ خلال، احمد، *الامر بالمعروف و النهی عن المنکر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه،

1. Crone

۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ شافعی، محمد، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ طبری، *اختلاف الفقهاء*، لیدن، ۱۹۳۳م؛ همو، *تاریخ*؛ عبدالحمید کاتب، *رسائل*، به کوشش احسان عباس، عمان، ۱۹۸۸م؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ همو، *فضائح الباطنیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ فارابی، محمد، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۳م؛ قاضی عبدالجبار، *تثبیت دلائل النبوة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ *قرآن کریم*؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش انگر، بن، ۱۸۵۳م؛ همو، *ادب الدنیا و الدین*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Crone, P. and M. Hinds, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986; Massignon, L., «L'umma et ses synonymes», *Opera minora*, Beirut, 1963, vol. I.

حسن انصاری

اِمْتِناع، نک: وجوب و امکان.

اَمْثالْ وَ حِکَمْ، سخنان پندآمیز و عبرت‌انگیز رایج در میان مردم.

امثال، جمع مَثَل و مِثْل در زبان عربی به معانی همتا و مانند، برهان و دلیل، مطلق سخن، و پند و عبرت به‌کار رفته است (*تاج‌العروس*، ذیل مثل). شاید ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، نخستین کس باشد که تعریف نسبتاً جامعی از معنی اصطلاحی مثل به دست می‌دهد. وی مثل را همان سخنان پندآمیز عرب در جاهلیت و اسلام دانسته که مقصود را به طریق کنایه ادا می‌کند. از دیدگاه ابوعبید ضرب‌المثلها از ۳ ویژگی اختصار لفظ، صحت معنی و حسن تشبیه برخوردارند (سیوطی، *المزهر*، ۴۸۶/۱). معنی اصطلاحی مثل را اینگونه نیز می‌توان تعریف کرد: جمله یا ترکیبی است مختصر و مفید، مشتمل بر تشبیه یا مضمونی حکیمانه که به سبب روانی لفظ، روشنی معنی و لطف ترکیب، قبول عام یافته است و همگان آن را بدون تغییر یا با اندک تغییری در موارد مشابه به کار می‌برند (بهمنیار، ۵۲). مثلها در واقع بازتاب ادبیات، فرهنگ، زبان، افکار، احساسات، عقاید و ارزشهای اجتماعی و اخلاقی هر ملتی به شمار می‌آیند (منجد، ۷-۸؛ بقلی، «امثال...»، ۲۰۰). با تعمق در ضرب‌المثلهای عرب می‌توان دریافت که برخی ریشه در حکایات کهن دارند که در قالب استعاره و کنایه یا کلامی موزون و دلنشین جلوه‌گر شده‌اند. اینان اغلب حامل پند و پیام یا انتقادی شدید و طنزآمیزند. برخی دیگر برپایهٔ حکایاتی از زندگی روزمرهٔ انسانها استوارند که گاه سرچشمهٔ آنها رفتار یا واقعه‌ای به یاد ماندنی بوده است (قلقشندی، ۳۴۹/۱؛ EI[1], V/407). پیش از اسلام اصطلاح مثل در میان تازیان متداول بود (عبدالجلیل، ۲۸) و در دورهٔ اسلامی نیز به ویژه در قرآن کریم، به همان معنی به کار رفته است (بلاشر، ۹۱۳؛ نیز نک: زمخشری، *الکشاف*، ۱۹۴/۱-۱۹۷؛ فخرالدین، ۷۲/۲-۷۳).

حِکَم، جمع حکمت، در لغت به معانی کلام سازگار با حقیقت، کار صحیح، عدالت، علم و بردباری (*تاج العروس*، ذیل حکم) به کار می‌رود. این واژه به مجموعهٔ رفتارهای اخلاقی و فرهنگی هر ملتی اطلاق می‌گردد که از خرد عام سرچشمه گرفته، و از واقعیات ملموس زندگی و جامعه استنباط شده است (بستانی، ۸۰/۱-۸۱). از آنجا که در مفهوم ضرب‌المثلها پند و اندرز نهفته است، میان دو واژهٔ امثال و حکم همواره پیوندی استوار وجود دارد؛ از این‌رو، در انبوه آثاری که توسط پژوهشگران مسلمان تألیف شده، افزون بر ضرب‌المثلها، سخنان پندآمیز و حکیمانه نیز جمع‌آوری شده است (نک: ادامهٔ مقاله). عربها هیچ سخنی را بدون ضرب‌المثل ادا نمی‌کردند، از این‌رو، سخت به تدوین مجموعه‌های امثال همت گماشتند و در آثار بی‌شمار خود به شرح، تفسیر و ریشه‌یابی آنها پرداختند؛ چنانکه در هیچ شاخه‌ای از ادبیات عرب به اندازهٔ امثال، با حجم وسیعی از تألیفات مواجه نمی‌شویم (EI[2], VI/821).

در اواخر عصر جاهلی کار گردآوری امثال آغاز شد (زلهایم، ۴۴). در عصر اموی نَخّار بن اوس عُذری (د ۶۰ق)، عبید بن شریهٔ جُرهُمی (د ح ۸۱ق) و چند تن دیگر نخستین گردآورندگان امثال به شمار آمده‌اند (ابن ندیم، ۱۰۲؛ سزگین، ۱(۲)/۳۲-۳۷). تلاشهای جدی‌تر برای تدوین مجموعه‌های امثال از سدهٔ ۲ق آغاز شد. چه، با گسترش فرهنگ عربی، گنجینهٔ امثال وسعت بیشتری یافته بود. ابوعمرو بن علاء (د ۱۵۴ق) و شرقی بن قطامی (د ح ۱۵۵ق)، از گردآورندگان امثال در این سده هستند (ابن ندیم، همانجا؛ سزگین، ۸(۱)/۷۹، ۲۰۰)، اما نشانی از آثار آنان در دست نیست. کهن‌ترین اثر موجود از آنِ مفضل ضبی (د ۱۶۸ق) است. *الامثال* وی مشتمل بر ۱۶۰ ضرب‌المثل است که به داستانها، اشعار، اخبار، اساطیر و خرافات مشهور استشهاد شده‌اند (زلهایم، ۷۲-۷۵).

در میان معاصران مفضل باید از یونس بن حبیب (د ۱۸۳ق) و ابوزیاد کلابی (د ح ۲۰۰ق) یاد کرد که آثار آنان از میان رفته است (ابن ندیم، ۴۷-۴۸؛ قفطی، ۷۷/۴؛ زلهایم، ۱۱۳). ابوفید مؤرج سدوسی (د ۱۹۵ق) نیز به نگارش *الامثال* پرداخت. منش مؤرج که خود لغوی است، بر شرح ضرب‌المثلها نیز حاکم است. اهتمام فراوان وی به تفسیر لغوی ضرب‌المثلها گاه او را از پرداختن به موضوع اصلی دور می‌سازد. مؤرج به شواهد شعری فراوانی استشهاد می‌کند و تلاش دارد تا برای داستانها و اساطیر خود گوینده‌ای بیابد (همو، ۸۰-۸۱).

در سدهٔ ۳ق امثال‌نویسی رونق بسزایی یافت. نضر بن شُمیل (د ۲۰۳ق)، هشام بن محمد بن سائب کلبی (د ۲۰۶ق)، ابوعمرو شیبانی (د ۲۱۰ق)، ابوعبیده معمر بن مثنیٰ (د ۲۱۰ق)، ابوزید انصاری (د ۲۱۵ق)، عبدالملک اصمعی (د ۲۱۶ق)، ابوعثمان سعدان بن مبارک (د ۲۲۰ق) و ابوعبدالله محمد ابن اعرابی (د ۲۳۱ق) از گردآورندگان امثال این سده به شمار می‌روند (ابن ندیم، ۵۹، ۶۱، ۷۵، ۷۷، ۱۰۹؛ قفطی، ۵۵/۲، ۲۰۳؛ حاجی خلیفه، ۱۶۷/۱؛ سزگین، ۸(۱)/۹۴، ۱۲۹، ۲۱۰، ۲۲۲).

مهم‌ترین اثری که در سدهٔ ۳ق نگارش یافت و بعدها مرجع نویسندگان گردید، *الامثال* ابوعبید قاسم بن سلام است. ابوعبید بیش از

۱٬۴۰۰ ضرب‌المثل را به ترتیب موضوع در ۱۹ فصل و ۲۵۹ باب و ۱۱ باب تکمیلی گرد آورده است. وی همچنین از احادیث نبوی، حکایات، اشعار و اخبار دوره‌های جاهلی و اسلامی بهره گرفته است. او نخست به تعریف ضرب‌المثل می‌پردازد و سپس ضمن رعایت جانب اعتدال و برشمردن سلسلهٔ اسناد به ریشهٔ آنها اشاره‌ای دارد. او بیش از همه به روایت اصمعی، ابوعبیده و ابوزید انصاری اعتماد دارد. امانت‌داری و وسواس علمی وی تا بدانجاست که اگر نام راوی مثل را نداند، آن را به «یکی از علما» منسوب می‌کند (زلهایم، ۱۰۱، ۱۱۴-۱۱۷؛ EI², VI/816). *الامثال* ابوعبید توسط دانشمندانی چند از جمله ابوالفضل منذری (د ۳۲۹ق) و ابوالمظفر محمد بن آدم هروی (د۴۱۴ق) شرح شده است؛ اما در این میان شرح ابوعبید بکری (د۴۸۷ق) با عنوان *فصل المقال فی شرح کتاب الامثال*، از همه جامع‌تر و مشهورتر است (زلهایم، ۱۱۸، ۱۵۱؛ سزگین، ۸(۱)/۱۴۳).

از نویسندگان دیگری که پس از ابوعبید بدین کار همت گماشتند، از عبدالله بن محمد توزی (د ۲۳۳ق)، احمد بن حرب نیشابوری مؤلف *کتاب الحکمة* (د ۲۳۴ق)، یعقوب ابن سکیت (د ۲۴۴ق)، محمد بن حبیب بصری (د ۲۴۵ق)، محمد بن حسن بن دینار احول (د ح ۲۴۵ق) و ابواسحاق ابراهیم بن سفیان زیادی (د ۲۴۹ق) می‌توان یاد کرد (ابن ندیم، ۶۳، ۷۹، ۱۱۹؛ قفطی، ۲۰۲/۱، ۱۲۶/۲؛ ذهبی، ۳۲/۱۱-۳۴؛ سزگین، ۸(۱)/۲۳۸، ۲۴۴).

در اواسط سدهٔ ۳ق ابوعکرمه عامر بن عمران ضبی (د ۲۵۰ق) *الامثال* خود را نگاشت. وی در این اثر از مؤرج سدوسی بسیار الهام گرفته است. ابوعکرمه به شرح تعبیرات لغوی واژه‌های نامأنوس بیش از ضرب‌المثلها توجه داشته است. در *الامثال* افزون بر ۱۲۰ ضرب‌المثل، ۲۵۰ بیت شعر نیز وجود دارد. از این رو، آن را گنجینه‌ای از اشعار کهن عرب دانسته‌اند. وی از روایت اصمعی، ابن اعرابی و مفضل ضبی بیش از دیگران بهره برده است (نک: ص ۲۳- ۲۵؛ عبدالتواب، ۱۰-۱۱؛ زلهایم، ۱۵۹-۱۶۱). در این سده عمرو بن بحر جاحظ (د۲۵۵ق)، ابن قتیبه (د ۲۷۶ق) و ابوجعفر احمد بن محمد برقی کوفی (د۲۷۴ق) نیز در زمینهٔ امثال تألیفاتی داشته‌اند (نک: همو، ۱۶۴-۱۶۶). همچنین ابوالحسن علی بن مهدی اصفهانی (د ح ۳۳۰ق) کتاب *الخصال* را که مشتمل بر امثال و حکم، اشعار و اخبار است، به رشتهٔ تحریر درآورد (حاجی خلیفه، ۷۰۵/۱). در اواخر سدهٔ ۳ق، مفضل بن سلمة بن عاصم (د ۲۹۰ق) *الفاخر* خود را مشتمل بر ۵۲۱ ضرب‌المثل نگاشت. عدم رعایت ترتیب موضوعی یا الفبایی را از معایب عمدهٔ آن دانسته‌اند. مفضل که در تدوین آن از آثار کهن فراوان سود برده، از حوادث پیش از اسلام، جنگها و کشمکشهای قبیله‌ای سخن گفته، و حکایاتی را در باب عشق، جن و پری و حیوانات برشمرده است (زلهایم، ۱۷۰-۱۷۴؛ خطیب، ۲۶). احمد بن یحییٰ ثعلب (د۲۹۱ق) آخرین امثال‌نویس سدهٔ ۳ق است (ابن ندیم، ۸۱).

در سدهٔ ۴ق تدوین مجموعه‌های امثال به اوج خود رسید. این کار با قاسم بن محمد انباری (د ۳۰۴ق)، علی بن حسن هُنائی (د ۳۱۰ق) و ابراهیم بن محمد نفطویه (د ۳۲۳ق) آغاز می‌گردد (همو، ۸۱، ۹۰؛ قفطی، ۲۱۵/۱، ۲۸/۳؛ سزگین، ۸(۱)/ ۴۶۵-۴۶۷). برية بن ابی یسر ریاضی نیز کتاب *تلقیح العقول فی الامثال و الحکم* را در ۱۵۷ فصل کوتاه در این سده به خلیفهٔ فاطمی معز (د ۳۶۵ق) تقدیم داشت (زلهایم، ۱۸۲). همچنین *جامع الامثال* احمد بن ابراهیم بن سمکهٔ قمی (د ح ۳۵۰ق) به شیوهٔ کتاب ابوعبید قاسم بن سلام بر حسب موضوع تنظیم شده، اما در مقایسه با آن از تفصیل بیشتری برخوردار است (قفطی، ۶۴/۱؛ زلهایم، ۱۸۲-۱۸۳).

در میان انبوه آثار سدهٔ ۴ق ارزنده‌ترین آن کتاب حمزهٔ اصفهانی (د۳۵۱ق) است. وی بیش از ۱٬۲۰۰ مثل بر وزن «افعل من» را در ۲۸ باب به شمار حروف الفبا و با توجه به حرف اول مثل گرد آورده، و شرح نسبتاً جامعی از آنها را تدارک دیده است. نگارنده باب ۲۹ کتاب را به امثال مولَّد (نوخاسته) که در دورهٔ اسلامی پدید آمده‌اند، اختصاص داده که شمار آنها از ۵۰۰ درمی‌گذرد و بر ۳ فصل مشتمل است. در آخرین باب کتاب از خرافات و اساطیر عرب نیز سخن رفته است. وی در نگارش اثر خود از ادب فارسی فراوان بهره برده است (نک: ص ۵۵- ۵۶؛ زلهایم، ۱۹۵- ۱۹۸؛ قطامش، ۳۴/۱-۴۱). کتاب حمزهٔ اصفهانی پس از *الامثال* ابوعبید، ارزنده‌ترین مرجع امثال‌نویسی است که در تدوین آثار بعدی به ویژه *مجمع الامثال* میدانی تأثیر بسزایی داشته است (زلهایم، ۱۹۷).

ابوعلی قالی (د ۳۵۶ق) نیز کتابی دربارهٔ امثال بر وزن «افعل من» نگاشته است (سزگین، ۸(۱)/۴۸۷). آنگاه از احمد بن فارس بن زکریا (د ۳۷۵ق) مؤلف *امثلة الاسجاع* (آقابزرگ، ۳۴۷/۲- ۳۴۸)، سعید فیومی مؤلف *الامثال* (ابن ندیم، ۲۵)، حسن بن عبدالله عسکری (د۳۸۲ق) مؤلف *الحکم و الامثال* (حاجی خلیفه، ۶۷۵/۱)، ابوبکر خوارزمی (د ۳۸۳ق) مؤلف *الامثال* (زلهایم، ۲۱۵-۲۱۶) و حسین بن محمد خالع (د ح ۳۸۰ق) مؤلف *الامثال العامه* (آقابزرگ، ۳۴۶/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۶۷/۱)، می‌توان نام برد.

در اواخر سدهٔ ۴ق ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق)، در *جمهرة الامثال* بیش از ۳ هزار ضرب‌المثل را در ۲۹ باب گرد آورد. از این میان ۸۰۰ مثل بر وزن «افعل من» است. شیوهٔ کلی تدوین آنها بر نظام الفبایی و رعایت حرف اول هر مثل استوار است. ابوهلال با آنکه از مثل‌نامه‌های پیشینیان بهره جسته، اما از ذکر نام آنها خودداری کرده است. ابوهلال افزون بر تفسیر جنبه‌های لغوی و تاریخی ضرب‌المثلها، گاه برای تبیین معانی آنها از مثلهای فارسی، آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز بهره برده است (ابراهیم، «ط»؛ زلهایم، ۲۰۱-۲۰۴).

نویسندگانی که در سدهٔ ۵ق به تدوین ضرب‌المثلها پرداختند، هرگز به شهرت پیشینیان دست نیافتند. از آن جمله‌اند: زید بن رفاعه (د پس از ۴۰۰ق)، ابوالفرج علی بن حسین بن هندو (د ۴۱۰ق)، محمد بن ابی‌القاسم عبیدالله، مشهور به مسبّحی (د ۴۲۰ق)، ابوالحسن علی بن

فضل مؤیدی طالقانی (د ۴۲۱ق)، عبدالملک بن محمد ثعالبی (د ۴۲۹ق) و عبیدالله بن احمد میکالی (د ۴۳۶ق) (آقابزرگ، ۳۴۷/۲؛ زلهایم، ۲۰۵-۲۰۶). همچنین مؤلفی ناشناس در سدهٔ ۵ق کتابی با عنوان *کتاب الامثال* دارد که در آن بیش از ۱٬۳۷۵ ضرب‌المثل گرد آمده است. این ضرب‌المثلها براساس حرف اول تدوین شده‌اند و نویسنده همراه با شرح مختصری، نکات لغوی آنها را برمی‌شمارد که گاه با بیان داستانهایی همراه است (نک: ص ۳، جم؛ زلهایم، ۲۰۶-۲۰۸)؛ نیز علی ابن محمد ماوردی (د ۴۵۰ق) که در *الامثال و الحکم* خود سخت از آثار حمزهٔ اصفهانی و ابوهلال عسکری تأثیر پذیرفته است، اما صراحتاً به منابع خود اشاره‌ای ندارد (نک: احمد، ۱۵، ۱۶).

پس از این آثار کتاب مهم و مستقل دیگری در زمینهٔ ضرب‌المثلها و حکم عربی پدید نیامد، تا آنکه در سدهٔ ۶ق، شاهکار ادبی احمد بن محمد میدانی (د ۵۱۸ق) پدید آمد. این کتاب را کامل‌ترین و معتبرترین فرهنگ امثال دانسته‌اند که به عنوان شاخص و معیاری در این موضوع شناخته شده است (زلهایم، ۲۰۹). میدانی در *مجمع الامثال*، افزون بر جمع‌آوری تمامی ضرب‌المثلهای کهن، پاره‌ای از امثال مولد را به ترتیب حروف الفبا گرد آورده است که شمار آنها از ۶ هزار درمی‌گذرد. میدانی منابع خود را در مقدمهٔ کتاب (نک: ۴/۱-۵) برمی‌شمارد و یادآور می‌شود که در این باره بیش از ۵۰ مثل نامه، آثار منظوم و منثور ادبی، حکایات و اساطیر عرب را مطالعه، و هر ضرب‌المثل را با بیان داستان یا استشهاد به ابیاتی چند تفسیر کرده است. باب ۲۹ کتاب به ایام العرب اختصاص دارد؛ چنانکه نگارنده در باب ۳۰ آن ۵۸ حدیث و ضرب‌المثل حکیمانه را از زبان پیامبر اسلام(ص) و خلفای راشدین برشمرده است (نیز نک: زلهایم، ۲۱۶-۲۱۸؛ محمود، ۹۰؛ بقلی، «المثل...»، ۲۲۴).

مجمع الامثال در ۵۳۲ق/۱۱۳۸م توسط ابویعقوب بن طاهر خُوَی، از شاگردان میدانی، مختصر شد و *فرائد الخرائد فی الامثال و الحکم* نام گرفت (زلهایم، ۲۰۹).

محمد بن عمر زمخشری (د ۵۳۸ق) مجموعه‌ای از ضرب‌المثلها را در *المستقصیٰ فی امثال العرب*، به ترتیب الفبا با در نظر گرفتن ۳ حرف اصلی گرد آورده است. در برخی موارد، تفسیرهای لغوی و نحوی زمخشری مفصل‌تر و سودمندتر از شرح میدانی است (نک: ۴/۱-۵، جم).

در مثل نامه‌هایی که پس از میدانی و زمخشری تدوین شده، مؤلفان جز تکرار یا اقتباس همان آثار کهن، نوآوری و خلاقیتی نشان نداده‌اند.

افزون بر مثل‌نامه‌های کهن که بر گردآوری ضرب المثلهای دورهٔ جاهلی تا آغاز عصر اول عباسی پرداخته‌اند و نیز کتابهای «امثال مولد» که در سدهٔ ۴ق تدوین شده‌اند، آثار دیگری از ضرب المثلهای محلی و عامیانهٔ عرب یافت می‌شود که در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند و نویسندگان در آنها فرهنگ، آداب و رسوم، گویشهای بخشی از سرزمینهای عربی را منعکس کرده‌اند (زلهایم، ۴۳).

بجز کتابهای «امثال» به معنی عام، آثار فراوان دیگری نیز موجود است که در آنها ضرب‌المثلهایی از قرآن کریم، امثال منسوب به پیامبر(ص) و نیز اشعار مشهور شعرای عرب یا سخنان بزرگان گرد آمده است:

الف- مهم‌ترین گردآورندگان مثلهای قرآنی و حدیثی اینانند: حسن بن فضل (د ۲۸۲ق): *الامثال الکامنة فی القرآن* (ابن خیر، ۷۵)؛ حسین بن محمد بن مودود حرّانی (د ۳۱۸ق): *الامثال السائرة عن رسول‌الله* (سزگین، ۱(۱)/۳۴۸)؛ محمد بن علی ترمذی (د ۳۲۰ق): *الامثال من الکتاب و السنة* (چ قاهره، ۱۳۹۶ق، بیروت، ۱۹۸۹م)؛ ابن درید (د ۳۲۱ق): *امثال علی بن ابی طالب*، و اثر دیگری با عنوان *الامثال النبویة* (همو، ۸(۱)/۱۷۷)؛ ابراهیم بن محمد نفطویه (د ۳۲۳ق): *امثال القرآن* (همو، ۸(۱)/۲۶۹)؛ حسین بن عبدالرحمان‌بن خلّاد رامهرمزی (د ۳۶۰ق): *امثال الحدیث* (چ استانبول، المکتبة الاسلامیه)؛ عبدالله ابن محمد انصاری اصفهانی (د ۳۶۹ق): *الامثال* (همو، ۱(۱)/۴۰۵)؛ محمد بن احمد بن جنید اسکافی (د ۳۸۱ق): *امثال القرآن* (ابن ندیم، ۲۳۸)؛ شریف رضی (د ۴۰۶ق): *المجازات النبویة* (GAL,S, I/132)؛ محمد بن حسین سلمی (د ۴۰۶ق): *امثال القرآن* (حاجی‌خلیفه، ۱۶۸/۱)؛ عبدالملک بن محمد ثعالبی (د ۴۲۹ق): *کتاب الامثال بآیات من القرآن و اخبار عن النبی و کلام العرب و ادباء العجم* (سزگین، ۸(۱)/۴۴۱)؛ علی بن محمد ماوردی (د ۴۵۰ق): *امثال القرآن* (حاجی‌خلیفه، همانجا)؛ حسین بن عبدالرحمان بن اسحاق قضاعی (د ۴۵۴ق): *الامثال الکامنة فی القرآن* و نیز *شهاب الاخبار* (ابن خیر، همانجا؛ زلهایم، ۳۸)؛ رشیدالدین وطواط (د ۵۷۳ق): *مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب*. این اثر که مشتمل بر ۱۰۰ مثل منسوب به امام علی(ع) است، همراه با ترجمهٔ فارسی و آلمانی آنها در لایپزیگ (۱۸۳۷م) به چاپ رسیده است (واندیک، ۳۵۶)؛ سلیمان بن بنین بن خلف دقیقی مصری (د ۶۱۳ق): *الاقوال العربیة فی الامثال النبویة* (سیوطی، بغیة ...، ۵۹۷/۱)؛ محمد بن علی خیمی (د ۶۴۲ق): *امثال القرآن* (همان، ۱۸۴/۱-۱۸۵)؛ ابن قیم جوزیه (د ۷۵۱ق): *الامثال فی القرآن الکریم* (چ مکه، ۱۹۸۰م، بیروت، ۱۹۸۱م)؛ عبدالله بن علی بن محمد، معروف به ابن غانم (د ۷۴۴ق): *الفائق فی اللفظ الرائق*، مشتمل بر ۱۰ هزار حدیث و نیز ضرب‌المثل دیگر (بغدادی، ۱۵۴/۲).

ب- مشهورترین پدیدآورندگان مجموعه‌های امثال که از آثار شعرا، حکما و مشاهیر عرب بهره گرفته‌اند، اینانند: علی بن محمد مدائنی (د ۲۱۵ق): *کتاب المتمثلین* (ابن ندیم، ۱۱۶)؛ عبدالله بن خلید ابوعمیثل (د ۲۴۰ق): *الابیات السائرة* (قفطی، ۱۵۰/۴)؛ احمد بن یحییٰ ثعلب (د ۲۹۱ق): *کتاب الامثال* (ابن ندیم، ۸۱)؛ عیینة بن منهال: *الامثال السائرة* (همو، ۵۴)؛ ابوبکر محمد بن قاسم بن بشار انباری (د ۳۲۸ق): *الزاهر فی معانی کلمات الناس*. از مجموع ۸۳۴ مثل این کتاب، بخشی عظیم به گفت و گوهای روزمره اختصاص یافته است (نک: GALS, I/182)؛ حمزهٔ اصفهانی (د ۳۵۱ق): *الامثال الصادرة عن بیوت الشعر* (سزگین، ۱(۲)/۱۸۶). این اثر مشتمل بر ۴٬۷۰۰ بیت، به

ترتیب الفبا در ۷ باب است (همو، ۸(۱)/۳۵۹-۳۶۰). حمزۀ اصفهانی اثر دیگری با عنوان کتاب *التماثیل فی تباشیر السرور* (ابن ندیم، ۱۵۴) دارد؛ صاحب بن عباد (د ۳۸۵ق): *الامثال السائرة من شعر المتنبی*. این اثر همراه با ترجمه، شرح، تفسیر مفردات و حرکت‌گذاری در ۱۳۵۶ش در تهران توسط فیروز حریرچی منتشر شده است؛ حسن بن حسین سکری: *الابیات السائرة* (همو، ۸۶)؛ عبدالملک بن محمد ثعالبی (د ۴۲۹ق): *التمثیل و المحاضرة* که آن را به قابوس بن وشمگیر تقدیم داشته است (چ قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م)؛ محمد بن ابی بکر رازی (د ۶۶۶ق): *الامثال و الحکم*، مشتمل بر ۶۰۶ بیت و ۲۹۳ مصرع در ۱۸ فصل است. نویسنده درصدد بیان مناسبت امثال یا منشأ آنها نیست، بلکه در انتخاب ضرب‌المثلها جنبۀ آموزشی، تربیتی و اخلاقی را در نظر دارد. رازی بیش از همه از آثار راغب اصفهانی و صاحب بن عباد بهره‌مند شده است (حریرچی، ۱۶-۱۷). فیروز حریرچی کتاب رازی را به فارسی ترجمه، و شرح کرده که بارها در تهران به چاپ رسیده است؛ مجدالدین محمدبن‌علی اربلی (د ۶۷۷ق): *مختصر امثال الشریف الرضی* (GALS, I/132)؛ ابن عربشاه (د ۸۵۴ق): *فاکهة الخلفاء و مفاکهة الظرفاء*. این کتاب به شیوۀ *کلیله و دمنه* تدوین شده، و بارها به چاپ رسیده است؛ *امثال لقمان الحکیم*. این اثر توسط راهبی نصرانی نوشته شده، و به لاتین، فرانسه و فارسی ترجمه شده است (آقابزرگ، ۳۴۷/۲؛ سرکیس، ۱۵۹۳/۲-۱۵۹۴).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابراهیم، محمد ابوالفضل و عبدالمجید قطامش، مقدمه بر *جمهرة الامثال* ابوهلال عسکری، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعکرمۀ ضبی، عامر، *الامثال*، به کوشش رمضان عبدالتواب، ۱۹۷۴م؛ احمد، فؤاد عبدالمنعم، مقدمه بر *الامثال و الحکم* ماوردی، اسکندریه، ۱۹۸۵م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ بقلی، محمد قندیل، «امثال عامیة بین القرنین التاسع و الرابع عشر الهجریین»، مجلة *مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۹۷۲م؛ همو، «المثل بین الفصحیٰ و العامیة»، همان، ۱۹۷۱م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمۀ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ بهمنیار، احمد، *داستان نامۀ بهمنیاری*، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تاج العروس*؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ حریرچی، فیروز، مقدمه بر *الامثال و الحکم* رازی، دمشق، ۱۹۸۷م؛ حمزۀ اصفهانی، *سوائر الامثال علیٰ افعل*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۹۸۸م؛ خطیب، سعید محمد نمر، مقدمه بر *الامثال فی القرآن الکریم* ابن قیم جوزیه، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زلهایم، رودلف، *الامثال العربیة القدیمة*، ترجمۀ رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۹۸۷م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *المستقصیٰ فی امثال العرب*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم مطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمۀ محمود فهمی حجازی و عرفه مصطفیٰ، ریاض، ۱۹۸۳-۱۹۸۸م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جاد المولیٰ و دیگران، صیدا، ۱۹۸۶م؛ عبدالتواب، رمضان، مقدمه بر *الامثال* (نک‍ : هم‍، ابوعکرمه)؛ عبدالجلیل، م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمۀ آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قطامش، عبدالمجید، مقدمه بر *الدرة الفاخرة فی الامثال السائرة* حمزۀ اصفهانی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالفکر؛ *کتاب الامثال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۱ق؛ محمود، عبدالحمید، *امثال الحدیث*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ منجد، صلاح‌الدین، *امثال المرأة عندالعرب*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۵۵م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، به کوشش محمدعلی ببلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م؛ نیز: EI[1]; EI[2]; GAL, S.

عزت ملاابراهیمی

جمع و تنظیم امثال در ادب فارسی: از سدۀ ۶ق به بعد، ادیبان ایرانی به جمع‌آوری و تنظیم مجموعه‌های مثل رو آوردند:

۱. نخستین‌بار رشیدالدین وطواط (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م)، با نگارش *لطایف الامثال و طرایف الاقوال*، به درخواست قطب‌الدین محمد خوارزمشاه (حک ۴۹۱-۵۲۱ق) گردآوری مثل را آغاز کرد. از آنجا که رشید وطواط علم امثال را از علوم عرب می‌دانست (ص ۵۳)، مجموعه‌ای از مثلهای عربی را گرد آورد و به فارسی ترجمه کرد؛ سپس حکایتهای مربوط به آن مثلها را به اثر خود افزود و این مجموعه را به ترتیب الفبایی منظم کرد.

۲. اثر دیگر، *قرة العین*، از مؤلفی ناشناس و ظاهراً شیعه است که میان اوایل سدۀ ۶ و اوایل سدۀ ۷ق نوشته شده، و عنوان نسخه‌ای از آن که در نگارش *امثال و حکم*، مورداستفادۀ علی‌اکبر دهخدا قرار گرفته، *قرةالعیون* بوده است (اجلالی، ۳، ۵، ۹). این اثر نیز به ترتیب الفبایی حرف اول مثلها تنظیم شده، و دارای مقدمه و متن اصلی، شامل ۴ قسم و هر قسم در چند فصل و خاتمه است. قسم اول این کتاب از جهت اشتمال بر مثلهای کهن و به کارگیری نثر شیوای فارسی، از مهم‌ترین منابع به شمار می‌رود.

۳. در سدۀ ۱۱ق/۱۷م، محمدعلی هبله رودی (زنده در ۱۰۵۴ق/۱۶۴۴م) به تألیف *مجمع الامثال* پرداخته که به نظر صادق‌کیا (ص ۱) کهن‌ترین مجموعۀ بزرگ مثلهای فارسی است. *مجمع الامثال* در ۱۰۴۹ق در گُلکنده (حیدرآباد دکن)، با حجمی بالغ بر دو هزار مثل فارسی، گردآوری شده است. هبله رودی مثلها را به ترتیب الفبایی حرف اول مرتب کرده، و خود، آگاه بوده است که آنچه گرد آورده، مجموعه‌ای از امثال، کنایات، حکم و ارسال المثلهاست. با آنکه بسیاری از مصطلحات عامیانه با گویشهای محلی هم به این مجموعه راه یافته، اما عنوان کلی همۀ آنها مَثَل انتخاب شده است (همو، ۸-۹).

۴. هبله‌رودی ۵ سال پس از پایان *مجمع الامثال*، در ۱۰۵۴ق اثر دیگری به نام *جامع التمثیل* یا *مجمع التماثیل* گرد آورد. *جامع التمثیل* شامل یک مقدمه و ۲۸ باب به ترتیب حروف تهجی است. مصحح *مجمع‌الامثال* (نک‍ : کیا، ۲) به تفاوتهای دو اثر هبله رودی اشاره کرده است.

۵. همزمان با هبله‌رودی، فارسی زبان دیگری (زادۀ هندوستان) به نام محمدصادق پسر محمدصالح صادقی اصفهانی (۱۰۱۸-۱۰۶۱ق) فصل هشتادم از باب سوم دانشنامۀ بزرگ خود به نام *شاهد صادق* را به مثلهای فارسی اختصاص داده، و حدود ۵۶۰ مثل فارسی را که به اشارۀ خود وی (نک‍ : کیا، ۷) از زبان مردم گرفته، به ترتیب حروف تهجی گرد آورده است. هبله رودی در دو اثر خود، بیشتر آنها را آورده است.

۶. در سدهٔ ۱۱ق میرک محمد تاشکندی نقشبندی بغدادی نیز مجموعهٔ *نوادر الامثال* را گرد آورده است. این اثر به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده، و مجموعه‌ای از مثلهای فارسی با ترجمهٔ ترکی آنهاست. نگارش *نوادر الامثال* در ۱۰۲۱ق به پایان رسیده، و دو نسخه از آن در قاهره موجود است (نک: منزوی، ۵/۳۶۴۶).

۷. از سدهٔ ۱۱ق مجموعهٔ دیگری با عنوان *امثال* یا *مجمع الامثال* از میرزا محمدطاهر بر جای مانده است. این مجموعه دارای نظم الفبایی و شامل بیش از ۱'۲۰۰ مثل و ترکیب و مصراع است و در پایان آن مجموعه‌ای از چیستانهای منظوم افزوده شده است. در حرف «دال» این مجموعه، مؤلف ترکیبات کنایی ساخته شده از «دست»، «دامن» و «دندان» را فهرست کرده، و توضیح داده است. نسخه‌ای از این مجموعه در کتابخانهٔ ملی ملک (شم ۵۴۲۲/۳) موجود است.

۸. از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م مجموعهٔ دیگری با عنوان *مجمع الامثال* از ابراهیم خالص بوزروفجه‌ای رومی (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) بر جای مانده که نگارش آن در ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م به پایان رسیده، و مجموعه‌ای از مثلهای فارسی و ترجمهٔ ترکی آنهاست. از این اثر ۳ نسخه در قاهره موجود است (نک: منزوی، ۵/۳۶۲۱-۳۶۲۲).

۹. از دورهٔ قاجار مجموعه‌ای با عنوان *امثال* از نویسنده‌ای ناشناس بر جای مانده که شامل مثلهای فارسی به ترتیب حروف الفباست. *امثال* نخستین مجموعه‌ای است که مؤلف آن به گردآوری جمله‌های عامیانه، توجه نشان داده است. از این مجموعه، یک نسخه در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (شم ۵۱۳۸/۱۲۴) موجود است.

۱۰. از سدهٔ ۱۴ق/۲۰م مجموعه‌ای از داستانهای امثال‌وحکم‌فارسی از علی‌اکبر (۱۲۶۹- ۱۳۲۹ق) فرزند علی، نوادهٔ قائم‌مقام فراهانی بر جای مانده که مؤلف، آن را با حجمی بالغ بر ۵ هزار مثل در ۱۳۲۲ق/ ۱۹۰۴م در ۳۲ «در» با ترتیب الفبایی به پایان رسانده است. هر «در» شامل دو «لخت» است: امثال پارسی و امثال پارسی آمیخته به تازی. متن اصلی این کتاب به فارسی است و معادل عربی و ترکی بسیاری از مثلها در آن نقل شده، ولی مصحح کتاب (رحیم چاوش اکبری)، در چاپ این اثر، بیشتر به بخشهای فارسی توجه کرده است. نسخهٔ اصلی این کتاب فاقد نام است و مصحح آن را با عنوان *نامهٔ داستان* یا *امثال و حکم*، به چاپ رسانده است.

از آغاز سدهٔ ۱۴ش توجه پژوهشگران به جمع‌آوری امثال جلب شد و آثار گوناگونی پدید آمد، از جمله:

۱. امیرقلی امینی در ۱۳۰۳ش *هزار و یک سخن* را در برلین به چاپ رساند؛ سپس آن را گسترش داد. این مجموعه با عنوان *فرهنگ عوام* یا *تفسیر امثال و اصطلاحات زبان پارسی*، در ۱۳۵۳ش در دو جلد با نظم الفبایی، شامل ۱۲'۴۲۸ مثل و تعبیر کنایی، در اصفهان به چاپ رسید.

۲. احمد بهمنیار (۱۲۶۲-۱۳۳۴ش) از ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م مطالعات خود را در زمینهٔ مباحث نظری امثال و حکم و جمع‌آوری آنها آغاز کرد (نک: بهمنیار، «ه» بی) و مجموعه‌ای از ۶'۰۴۷ مثل را به ترتیب الفبایی گرد آورد که همراه با معنی، مصداق و داستانهای تاریخی هر کدام، به کوشش فریدون بهمنیار، با عنوان *داستان نامهٔ بهمنیاری* در ۱۳۶۱ش در تهران به چاپ رسید.

از دههٔ چهارم سدهٔ یاد شده، پژوهشگران با ۳ رویکرد کلی به گردآوری امثال پرداختند و آثار متنوعی پدید آوردند:

الف- گروهی دقت خود را صرف تهیهٔ فهرست امثال کردند و آثار فراوانی بر جای نهادند که در آنها، شکل کلی و متداول امثال، با وجه مصدری، همراه با مأخذ داستانی هر مثل ضبط شده است. آثار این گروه هر چند پر شمار است، ولی از نظر محتوا، چندان متنوع نیست. *کاوشی در امثال‌وحکم‌فارسی* از یحییٰ برقعی و *ریشه‌های تاریخی امثال‌وحکم* از مهدی پرتوی آملی از این دست است.

ب- گروهی امثال و حکم را از جهت ارتباط تنگاتنگ آن با فرهنگ عوام مورد بررسی قرار دادند و ریشهٔ بسیاری از باورها و خرافات را در امثال جستند. در آثار این گروه، انواع تمثیل و تعبیرات کنایی نیز در شمار امثال قرار گرفته است:

۱. ابوالقاسم انجوی شیرازی (۱۳۰۰-۱۳۷۲ش)، در ۱۳۵۲ش جلد نخست *تمثیل و مثل* را که مجموعه‌ای از ۱۲۶ مثل و داستانهای آنهاست، همراه با آوانگاری، گراور و عکس و نحوهٔ کاربرد، به ترتیب الفبایی به چاپ رساند. وی در بیشتر موارد، روایتهای متعددِ داستان یک مثل را آورده است. جلد دوم کتاب *تمثیل و مثل* را احمد وکیلیان در ۱۳۶۶ش، براساس یادداشتهای انجوی شیرازی و به همان شیوهٔ جلد نخست با ۱۴۷ مثل و داستانهای مربوط به آنها به چاپ رسانده است.

۲. احمد شاملو (۱۳۰۴-۱۳۷۹ش)، از ۱۳۵۷ش چاپ مجموعهٔ *کتاب کوچه* را آغاز کرد. در *کتاب کوچه*، امثال از دیدگاه فرهنگ عامه، و براساس نظم الفبایی خاستگاهها و واژه‌های محوری تنظیم شده، و در ۱۱ گروه کلی طبقه‌بندی گردیده است. مدخلهای مطرح شده در *کتاب کوچه* به دو صورت گفتاری و کتابی، ضبط شده است.

ج- این گروه مجموعهٔ امثال و حکم متداول در گویشهای خاص را گرد آورده‌اند، از جمله: جعفر شهری (۱۲۹۲-۱۳۷۸ش) مجموعهٔ *قند و نمک* را به ضرب‌المثلهای گویش تهرانی، هادی گروسین *واژه‌نامهٔ همدانی* را به امثال متداول در گویش همدانی، محمد فاضلی *امثال و اصطلاحات* را به گردآوری امثال متداول در گویش بختیاری، و غلام علی‌سرمد مجموعهٔ سخن پیر قدیم را به مثلهای متداول در گویش بیرجندی اختصاص داده‌اند.

در دههٔ اخیر، تنها اثری که به امثال و حکم برگرفته از متون ادبی پارسی پرداخته، مجموعهٔ *امثال موزون در ادب فارسی* است که رضا مؤدب بشیری در کابل جمع آورده است. نگارندهٔ این اثر مصراعهایی را با عنوان مثل منظوم، از دیوان بیش از ۳۰۰ شاعر ایرانی از رودکی (د ۳۲۹ق) تا نصرالله تقوی (۱۲۴۵-۱۳۲۶ش) برگرفته، و با نظم الفبایی و بدون شرح گرد آورده است.

در پایان به معرفی *امثال و حکم* علی‌اکبر دهخدا که معتبرترین اثر در

این باب است، پرداخته می‌شود:

امثال و حکم علی‌اکبر دهخدا (د ۱۳۳۴ش)، شامل ضرب‌المثلهای فارسی یا ضرب‌المثلهایی است که میان فارسی زبانان رواج دارد. دهخدا از نخستین سالهای کودکی به امثال و حکم و جمع‌آوری آنها توجه نشان می‌داد (دبیر سیاقی، ۲). او هنگام جنگ جهانی اول و زمانی که در ده کلاتهٔ چهار محال بختیاری به انزوا زندگی می‌کرد، تصمیم گرفت به طور جدی امثال فارسی را جمع‌آوری کند (همو، ۴۲-۴۳). پس از پایان جنگ و بازگشت به تهران از سیاست کناره گرفت و برای برآوردن آرزوی دیرینهٔ خود، به جمع‌آوری امثال و لغات فارسی پرداخت (همو، ۲). پس از فراهم شدن امثال و لغات فارسی، اعتمادالدوله قراگوزلو، وزیر معارف وقت درصدد چاپ آنها برآمد، اما از آنجا که چاپ این مجموعهٔ عظیم با وسایل آن روز میسر نبود، دهخدا به جداسازی امثال، حکم، اصطلاحات، کلمات قصار، اخبار و احادیث از واژگان و لغات فارسی پرداخت و به پایمردی اعتمادالدوله و مساعدت رعدی آدرخشی، در سالهای ۱۳۰۸-۱۳۱۱ش، آن را با عنوان *امثال و حکم* در تهران به چاپ رساند (همو، ۲-۳؛ معین، ۳۸۰؛ رعدی، ۱۱).

امثال و حکم دارای حدود ۳۰ هزار عنوان مثلی، حِکَمی، زبانزدی، اصطلاحی و کنایه‌ای است که افزون بر اینها، ذیل بسیاری از عنوانها نزدیک به ۱۰ هزار مثل، حکمت، کنایه و اصطلاح مشابه دیگر و نیز حدود ۱۲ هزار مورد مستند به شعر شاعران و یا نوشتهٔ نویسندگان مختلف آمده است (دبیرسیاقی، ۱-۲).

کتاب دارای نظم الفبایی است و در ۴ مجلد فراهم آمده است. ظاهراً دهخدا تصمیم داشته است مجلد پنجمی، احتمالاً شامل تعریف و فواید امثال و نیز چگونگی گردآوری آنها، بر این مجموعه بیفزاید (همو، ۱۳).

ضبط مدخلها در این کتاب به شکلهای مختلفی آمده است، از جمله: صفات مرکب: «بی ناخن»، «بزدل» (ص ۴۳۲، ۴۹۱)، مصادر مرکب: «بز گرفتن» (ص ۴۳)، تعابیر کنایی: «دسته گل به آب دادن» (ص ۸۱۲)، اسم مرکب: «سنگ و سبو» (ص ۹۹۳)، جمله: «دود از کنده برخیزد» (ص ۸۳۳)، یک مصراع: «زبان سرخ سرسبز می‌دهد برباد» (ص ۸۸۱) و یک بیت (ص ۲۰۲۸):

یا رب مباد آنکه گدا معتبر شود

گر معتبر شود، زخدا بی‌خبر شود

در مقابل هر یک از امثال، ابتدا مآخذ آنها، و سپس نظایری از متون نظم و نثر آمده است. امثال گاهی در قالب یک توضیح ساده و در برخی موارد با یک ضرب‌المثل مشابه فارسی یا عربی معنی و تفسیر شده (ص ۷۷۰، ۹۴۰، ۱۰۱۴)، و گاهی نیز ریشهٔ تاریخی مثل آمده است (ص ۴).

دهخدا در تدوین این اثر، از متون مختلف و متنوعی استفاده کرده است: از جمله دیوانهای شاعران، منظومه‌های فارسی، متون منثور و منابعی که دربارهٔ امثال و حکم است، مانند *جامع التمثیل*، *مختصر الامثال* و *الامثال* میدانی (نک: هـ د، دهخدا).

مآخذ: اجلالی، امین پاشا، مقدمه بر *قرة العین*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ بهمنیار، احمد، *داستان نامهٔ بهمنیاری*، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دبیرسیاقی، محمد، مقدمه بر *گزیدهٔ امثال و حکم*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ دهخدا، علی‌اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ رشید وطواط، محمد، *لطایف الامثال و طرایف الاقوال*، به‌کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رعدی‌آدرخشی، غلامعلی، «شعر معاصر ایران»، یغما، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۲۲، شم ۱؛ کیا، صادق، مقدمه بر *مجمع الامثال* محمدعلی هبله‌رودی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ معین، محمد، «دهخدا»، *مقدمهٔ لغت‌نامه*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ منزوی، خطی.

مریم مجیدی - علی میرانصاری

أُمِّ حَبیبه، رمله (د ۴۴ق/۶۶۴م)، دختر ابوسفیان (هـ م) و همسر پیامبر(ص). در برخی منابع نام او هند ذکر شده است (بلاذری، ۴۳۸/۱؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۸۴۳/۴، ۱۹۲۹). تاریخ ولادت وی را ۱۷ سال پیش از بعثت (ح ۵۹۳م) یاد کرده‌اند (ابن حجر، ۳۰۵/۴) و این تاریخ با روایاتی که سن او را در ۷ ق، سی و چند ساله دانسته‌اند، توافق دارد (نک: ابن سعد، ۷۰/۸؛ طبری، «المنتخب...»، ۶۰۷؛ ابن عساکر، ۸۷).

وی نخست همسر عبیدالله بن جحش اسدی بود (ابن اسحاق، ۲۵۹؛ ابن هشام، ۲۳۸/۱) و از وی دختری متولد شد که حبیبه‌اش نامیدند و او را کنیهٔ ام حبیبه، از همین‌جاست (ابن اسحاق، همانجا؛ ابن سعد، ۶۸/۸). وی از نخستین بانوانی بود که هنگام مهاجرت مسلمانان به حبشه، همراه همسر خود به آن دیار رفت (همانجاها؛ طبری، *تاریخ*، ۱۶۵/۳). پس از درگذشت عبیدالله در حبشه، پیامبر(ص) در ۶ یا ۷ق، عمرو بن امیهٔ ضمری را نزد نجاشی فرستاد و به او وکالت داد تا ام حبیبه را به همسری آن حضرت درآورد و همراه دیگر مسلمانان به مدینه گسیل کند (ابن اسحاق، همانجا؛ ابن سعد، ۷۰/۸؛ ابن حبیب، ۷۶). نجاشی نیز ام حبیبه را با دیگر مهاجران یا اندکی زودتر، با هدایایی روانهٔ مدینه کرد (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، ۴۳۹/۱؛ نیز نک: ابن عساکر، ۷۶، ۷۹، ۸۰).

از آنجا که ابوسفیان در زمرهٔ دشمنان اسلام بود، ابن عباس نزول آیهٔ «عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الَّذينَ عادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً» (ممتحنه/ ۷/۶۰) را با ازدواج پیامبر(ص) و ام حبیبه دختر وی مرتبط دانسته است (نک: ابن سعد، همانجا؛ نیز بیهقی، ۴۵۹/۳).

پس از فتح مکه، ابوسفیان برای تجدید صلح حدیبیه به مدینه آمد، اما چون نزد دخترش ام حبیبه رفت، وی او را مشرک و ناپاک خواند و اجازه نداد بر جای رسول خدا بنشیند (ابن هشام، ۳۸/۴، نیز ۳۰۶/۳).

ام حبیبه، پس از کشته شدن عثمان، پیراهن آغشته به خون وی را همراه نعمان بن بشیر نزد برادرش معاویه، به دمشق فرستاد (مسعودی، ۳۵۳/۲).

وی در ۴۴ق در ۷۴ سالگی درگذشت (ابن سعد، ۷۱/۸؛ بسوی، ۳۱۸/۳؛ بلاذری، ۴۴۰/۱).

ام حبیبه، احادیثی از پیامبر(ص) نقل کرده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۲۵/۶- ۳۲۸، ۴۲۵، ۴۲۶- ۴۲۸). برادرانش معاویه و عنبسه، و نیز کسانی چون انس بن مالک، ابوبکر بن سعید ثقفی، ابوجراح قرشی و دیگران از او روایت کرده‌اند (بلاذری، ۴۴۱/۱؛ ابن عساکر، ۷۰، ۷۶).

روایتی نقل شده که وی به دمشق نیز سفر کرده است (همانجا). حتیٰ برخی وفات او را در همانجا دانسته‌اند و در کنار گورستان باب صغیر مزاری نیز به وی منسوب شده است (نک: همو، ۷۰؛ ابن بطوطه، ۵۹؛ تنوخی، ۴۶۹؛ رضا، ۲۸۴). اما چنانکه در برخی روایات معتبر آمده، وی در مدینه درگذشت و همانجا نیز مدفون شد (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، ۱/۴۴۰؛ ابن عساکر، همانجا؛ نیز نک: ابن قدامه، ۸۲).

مآخذ: ابن‌اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به‌کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش بروکلمان، لیدن، ۱۳۲۱ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، تراجم النساء، به کوشش سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ابن قدامه، عبدالله، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ تنوخی، عزالدین، «الاهتداء الیٰ قبر معاویة بن ابی سفیان بدمشق»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م، شم ۱۵؛ رضا، احمد، «آراء و انباء، قبر معاویة...»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م، شم ۲۰؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، «المنتخب من کتاب الذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ *تاریخ*؛ *قرآن کریم*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

غلامرضا جمشیدنژاد

اُمِّ دُرْمان[1]، یکی از ۳ شهر و بزرگ‌ترین آنها در استان خرطوم سودان. این شهر در غرب رود نیل، رو به روی شهر خرطوم، در محل تلاقی نیل آبی و نیل سفید، در ۱۵° و ۳۸′ عرض شمالی و ۳۲° و ۳۰′ طول شرقی واقع شده است (نک: بریتانیکا، میکرو، VII/530؛ «اطلس...[2]»، 141؛ EI2؛ «دائرة المعارف...[3]»).

ام درمان در آغاز روستایی کوچک در گذرگاه بازرگانانی بود که از غرب به خرطوم می‌رفتند؛ تا اینکه پس از پیروزی مهدی سودانی (ه‌ م) بر نیروهای انگلیسی در ژانویهٔ ۱۸۸۵ و آغاز حکومت وی در آنجا اهمیت و گسترش یافت و رفته‌رفته به صورت شهر مهمی درآمد؛ اما با شیوع بیماری آبله در آوریل همان سال بسیاری از ساکنان آن هلاک شدند. گویا در این زمان، برای دیدن مهدی و بیعت با وی، حدود یک میلیون نفر در آنجا جمع شده بودند (نک: شقیر، *تاریخ السودان القدیم*، ۹۲/۱، *تاریخ السودان*، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۹۷؛ شبیکه، *السودان*...، ۳۳۹). آنگاه به فرمان مهدی مسکوکاتی از غنایم طلا و نقرهٔ خرطوم با طرح پول رایج عثمانی در مصر و علامت ام‌درمان ضرب شد (شقیر، همان، ۵۹۸-۵۹۹؛ هالت، ۱۰۷). وی در آنجا مسجد جامعی بنا نهاد که حدود یک هزار نفر گنجایش داشت (شقیر، همان، ۵۸۷؛ ضرار، ۱۶۷).

پس از مرگ مهدی، ام درمان که به مناسبت احداث قبهٔ عظیمی بر مقبرهٔ وی «بقعة المهدی» نام گرفته بود، در زمان جانشین وی، یعنی خلیفه عبدالله تعایشی (حک‌ ۱۳۰۲-۱۳۱۶ق/۱۸۸۵-۱۸۹۸م) نیز مرکز حکومت بود. عبدالله در سپتامبر ۱۸۸۵ امیران و بزرگان را برای بیعت گرفتن به ام درمان فراخواند. بسیاری از آنان، به رغم سرپیچی برخی دیگر، با لشکریان و آلات و ادوات به ام درمان وارد شدند و به خدمت عبدالله درآمدند. آنان موظف بودند هر کدام خانه‌ای در آنجا برای خود بسازند. بدین‌سان، شهر گسترش یافت و جمعیت آن به ۴۰۰ هزار تن رسید (شقیر، *تاریخ السودان القدیم*، همانجا؛ شبیکه، *تاریخ*...، ۷۰۸-۷۰۹).

در ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م عبدالله در جهت تکمیل سیاست مهدی مبنی بر پیوند قبایل با حکومت و ایجاد یک ارتش پایدار و نیز به علت احساس خطر از جانب «اولاد البلد» (قبایل کرانه‌نشین)، قبایل خویشاوند تعایشه و بقّاره را از غرب سودان به ام درمان فراخواند. در اثر این جابه‌جایی و تهی شدن انبارهای غله که بر سر راه مهاجران قرار داشت، و نیز در پی قهر طبیعت و خشک سالی که در ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م رخ داد، خسارتهای بسیاری پدید آمد (نک: همان، ۶۹۷ - ۶۹۸؛ ضرار، ۱۷۷؛ شقیر، *تاریخ السودان*، ۶۴۲-۶۴۳؛ هالت، ۱۱۴-۱۱۵).

یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخ سودان، در این دوره نبرد ام درمان یا جنگهای خرطوم و کراری است که در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م میان مهدیون به فرماندهی خلیفه تعایشی و نیروهای مصر و انگلیس به فرماندهی کیچنر در منطقهٔ کراری در ۱۰ کیلومتری شمال ام درمان روی داد و به انقراض حکومت مهدیون و تسلط نیروهای انگلیسی بر سودان انجامید. در ۲۸ اوت ۱۸۹۸ کیچنر برای بازپس‌گیری ام درمان و سپس خرطوم بر روی تعایشی لشکر کشید. اگرچه افراد لشکر خلیفه تعایشی در این زمان ۴۰ هزار نفر بودند، اما یارای مقابله با جنگ افزارهای پیشرفتهٔ کیچنر را نداشتند. از این‌رو، پس از ۵ روز نبرد در ۲ سپتامبر، خلیفه تعایشی از ام درمان عقب نشست و با شکست او، ام درمان و به دنبال آن تمامی سودان به دست نیروهای کیچنر افتاد (شقیر، همان، ۹۲۳-۹۲۴، ۹۲۸-۹۳۵). از علل مهم سقوط ام درمان، به تأخیر افتادن مقابلهٔ نیروهای سودانی، دیر رسیدن نیروی کمکی از شهر قضارف به نیل سفید و نیز دور بودن بخشی از ناوگان خلیفه را می‌توان برشمرد؛ زیرا این نیروها با فرانسویان سرگرم پیکار بودند (نک: همان، ۹۴۴-۹۴۵؛ ضرار، ۱۸۱، ۲۰۶-۲۰۷).

گلوله باران ام درمان توسط ناوهای جنگی کیچنر در ۱۸۹۸م باعث ویرانی بخشی از مقبرهٔ مهدی شد. در ۱۸ سپتامبر یعنی ۱۶ روز پس از سقوط شهر، گنبد آن نیز در نتیجهٔ انفجار ویران شد و تنها ۴ ستون اصلی آن باقی ماند (شقیر، همان، ۹۲۸، ۹۳۷). در سالهای آخر حکومت مشترک انگلیس و مصر، مقبرهٔ مهدی توسط پسرش عبدالرحمان بازسازی شد (هالت، ۱۲۶). خانهٔ عبدالله تعایشی نیز اکنون به صورت موزه درآمده است (نک: EI2).

1. Omdurman 2. *Britannica*... 3. *New Standard*...

ام درمان از نخستین مراکز فرهنگی و اجتماعی سودان در دهه‌های نخستین قرن بیستم و یکی از ۱۰ شهر بزرگ این کشور در ۱۹۵۶م/۱۳۳۵ش بوده است. در ۱۹۶۱م در ام درمان دانشگاه اسلامی وابسته به مسجد اصلی ویژهٔ آموزش حقوق اسلامی و الٰهیات تأسیس شد (شلبی، ۲۷۱؛ *بریتانیکا*، میکرو، VII/530).

این شهر در سالهای ۱۹۴۸، ۱۹۶۴ و ۱۹۷۰م مرکز شورشهایی نیز بوده است (ضرار، ۲۷۷؛ هالت، ۱۹۶، ۲۱۲). اگرچه در ترکیب جمعیتی ام درمان به اختلاطی از اروپاییان و نیز مردم بومی اشاره شده است، ولی اهالی آن بیشتر عرب هستند (کلیر...؛ «دائرة المعارف»).

جمعیت ام درمان از ۴۰۰'۱۳۰ نفر در دههٔ ۱۹۵۰م، به ۲۰۰'۲۳۲ نفر در ۱۹۶۹م و ۵۰۰'۲۵۸ نفر در ۱۹۷۱م افزایش یافته است. در ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش جمعیت آن را ۲۸۷'۵۲۶ نفر برآورد کرده‌اند. امدرمان و خرطوم از مراکز مهم تجاری در دو سوی نیل هستند و پلی آن دو را به یکدیگر متصل می‌سازد. رفت و آمد و مبادلات تجاری میان این دو شهر از طریق این پل و توسط تراموای برقی جریان دارد. تجارت آن چرم، منسوجات، احشام، ظروف سفالین، صنایع دستی، کتان و حبوبات است (کلیر؛ «دائرة المعارف»؛ WNGD؛ GSE). نخستین‌بار از ام‌درمان‌به‌عنوان زادگاه‌عارف سودانی‌حمد بن محمد(۱۰۵۶-۱۱۴۳ق/۱۶۴۶-۱۷۳۰م) یاد شده است (EI^2).

مآخذ: شبیکه، مکی، *تاریخ شعوب وادی النیل*، بیروت، دارالثقافه؛ همو، *السودان عبر القرون*، بیروت، دارالثقافه؛ شقیر، نعوم، *تاریخ السودان*، به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، *تاریخ السودان القدیم و الحدیث و جغرافیته*، قاهره، مطبعة المعارف؛ شلبی، احمد، *رحلة حیاة*، قاهره، ۱۹۷۸م؛ ضرار، صالح، *تاریخ السودان الحدیث*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Britannica, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *Collier's Encyclopedia*; EI^2; GSE; *New Standard Encyclopedia*, Chicago, 1961; WNGD.

سیمین محقق

اَمر، نک: خلق و امر.

اَمر به مَعروف وَ نَهیْ اَز مُنکَر، دو اصطلاح که در تفاسیر قدیم کلام الٰهی، به امر به تبعیت از حضرت محمد(ص) و دین اسلام، و نهی از کفر به خداوند و تکذیب رسول خدا(ص) و دین او تبیین شده است (مثلاً نک: طبری، ۱۷/۱۲۶-۱۲۷).

درگذر از مباحث طولانی و پردامنه‌ای که عالمان دین از جمله متکلمان، در بیان مفهوم و مطلوب و اقسام صیغه‌های امر و نهی و چگونگی دلالت آنها مطرح کرده‌اند (مثلاً نک: قاضی عبدالجبار، *شرح ...*، ۱۴۱؛ سیوری، ۳۸۱-۳۸۲)، می‌توان گفت که امر به معروف کنشی است برای تحقق آنچه مطابق تعالیم دین و عرف دینداری آشنا و پسندیده است و نهی از منکر واکنشی است برای نابود ساختن آنچه ناآشنا و نکوهیده است. این اصل که البته، بالذات متعلق به حوزهٔ عمل است و باید آن را در شمار فروع جای داد، نه اصول، ابتدا به ابتکار معتزله وارد علم کلام و حوزهٔ مباحث نظری گردید و در قرنهای بعد، توسط دیگران، به صورت یک سنت در تألیفات کلامی پی‌گیری شد (نک: جوینی، ۳۶۸؛ تفتازانی، ۵/۱۷۲؛ جرجانی، ۷/۳۷۴).

قدیم‌ترین منابع موجود در کلام معتزلی ــ که البته از اواخر سدهٔ ۳ق پیش‌تر نمی‌رود ــ حاکی از آن است که اعتقاد قطعی به این اصل، همراه با ۴ اصل نظری دیگر (نک: ه‍ د، اصول خمسه) اساس سنجش اعتقاد نسبت به مذهب معتزله قلمداد می‌شده است (خیاط، ۱۲۷؛ ابوالقاسم بلخی، ۶۳-۶۴؛ ابن مرتضیٰ، *طبقات*...، ۸). این موضوع توسط قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) نیز که اثری جامع دربارهٔ اصول پنجگانهٔ اهل اعتزال نگاشته، مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است (نک: «فضل...»، ۱۳۹).

امر به معروف و نهی از منکر در احکام و شرایط و مراتب خود حاوی بحثها و اختلافات بسیار بوده است که به اهم آنها اشاره می‌شود:

الف ـ نزد معتزله: داده‌های موجود حاکی از آن است که در کلام مشایخ سلف معتزله، امر به معروف مطلقاً واجب قید شده بود و نخستین بار ابوعلی جُبّایی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) معروف را به واجب و مستحب تقسیم کرد و امر به نوع اول را واجب، و امر به نوع دوم را مستحب دانست. او در مورد منکرات، به چنین تقسیمی قائل نشد. قاضی عبدالجبار این قول را برگزید و آن را اینگونه تقریر کرد که امر تابع مأمورٌبه است و متصف به صفتی زاید بر آن نیست؛ امر به واجب، واجب، و امر به مستحب، مستحب است؛ اما منکرات تماماً متصف به قبحند و نهی از آنها یکسره واجب است (*شرح*، ۱۴۶-۱۴۷، ۷۴۵؛ نیز نک: زمخشری، ۱/۳۹۷؛ ابن مرتضیٰ، *البحر*...، ۹۷). ظاهراً بعد از این، تنها ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۹ق/۹۳۱م) که از معتزلیان بغداد بود و در باب احکام پنجگانهٔ تکلیفی، نظریاتی خاص داشت (نک: ه‍ د، ابوالقاسم بلخی)، بر قول اسلاف پای فشرده است (نک: ابن مرتضیٰ، همانجا، *القلائد*...، ۱۴۹).

معتزله به اتفاق برآنند که وجوب امر به معروف و نهی از منکر مستند به کتاب، سنت و اجماع مسلمانان است؛ و به عبارت دیگر، دلیلِ وجوب آن سمعی است. اما ابوعلی جبایی کوشید تا با توسل به قاعده‌ای که از آن به «احسان» تعبیر می‌کرد، حکمی عقلی برای وجوب آن تمهید کند. این کوشش، از سوی فرزند او ابوهاشم جبایی (ه‍ م) جز در مورد یکی از مصادیقِ نه چندان با اهمیت آن، مورد مخالفت قرار گرفت (قاضی عبدالجبار، همان، ۷۴۲). قاضی عبدالجبار نیز گرچه در کتاب «المختصر فی اصول‌الدین» نهی از منکر را مشمول حکم عقل دانست (ص ۲۴۸)، در *شرح الاصول الخمسه* نتوانست از نقد نظر ابوعلی و رد ادعای او خودداری کند (نک: ص ۷۴۲-۷۴۴). به نظر می‌رسد که بحث ممتع قاضی عبدالجبار، محاکمه‌ای منصفانه و فصل الخطابی بین آراء ابوعلی از یک سو و ابوهاشم و دیگران از سوی دیگر تلقی شده، و نقطهٔ پایانی بر منازعه در این باب نهاده باشد (نک: زمخشری، ابن مرتضیٰ، همانجاها؛ قس: ابویعلیٰ، ۱۹۵؛ نیز برای تقریری از نظریات ابوعلی و

ابوهاشم، نک: جرجانی، ۳۷۴/۷ـ۳۷۵).
معتزلیان اتفاق نظر دارند که وجوب امر به معروف و نهی از منکر کفایی است، نه عینی (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۴۸، ۷۴۱؛ زمخشری، ۳۹۶/۱). از این رو، شمول موجود در برخی گزارشها (مسعودی، ۲۲۲/۳؛ ملطی، ۴۱) ناظر به عموم حکم خواهد بود، نه عینی بودن آن (نک: سیدمرتضیٰ، ۵۶۰؛ تفتازانی، ۱۷۴/۵ـ۱۷۵).

در بیان معتزله، تفاوت ماهوی میان امر به معروف و نهی از منکر آن است که در اولی، تنها امر کردن و ایجاد انگیزهٔ عمل به معروف کافی است و اجبار شخص و تحمیل بر او لازم نیست؛ اما در دومی چنین نیست، و آنجا که شرایط مهیاست، تنها دعوت کفایت نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، همان، ۷۴۴ـ۷۴۵؛ قاسم بن محمد، ۱۷۸). از این نظرگاه (به موازات آیات و احادیث)، مراتب نهی از منکر را می‌توان چنین تشخیص داد: تنفر قلبی، منع زبانی، ممانعت عملی، و سرانجام رودررویی و پیکار مسلحانه.

معتزله همواره بر این باور بوده‌اند که دست یازیدن به شمشیر، آنجا که مراتبِ آسان‌تر مؤثر واقع نشود، امری ناگزیر، و بر همهٔ مسلمانان واجب است. در این مورد، جز از اصم (ﻫ م) خلافی نقل نشده است (نک: اشعری، ۳۱۱/۱، ۱۲۵/۲؛ ابن حزم، ۱۷۱/۴). آنان بر این باور خود، در طول تاریخ، سرسختانه پای فشرده، و در اثبات آن قلمها فرسوده (مثلاً نک: خیاط، ۱۲۷؛ ملطی، ۴۲ـ۴۴)، و در سیرهٔ عملی خویش نیز بدان پایبند بوده‌اند (نک: ابن حزم، ۱۷۲/۴)؛ تا آنجا که به نقل مسعودی اجماع اهل اعتزال بر آن قرار گرفته است که انجام دادن این فریضه (مثل قیام برضد سلطان یا جماعت دیگر) می‌تواند صورت جهاد بیابد؛ و از این نظر فرقی میان کافر و فاسق ــ که در منزلتی ما بین کفر و ایمان است ــ وجود ندارد (همانجا؛ نیز نک: ابوالقاسم بلخی، ۶۴؛ ابن مرتضیٰ، همانجا).

با وجود این، متکلمان معتزلی از توجه به این نکتهٔ اساسی غفلت نورزیده‌اند که از نظر عقل و نیز شرع، تا آنجا که مقصود با مرتبهٔ ادنیٰ حاصل شدنی باشد، دست یازیدن به مرتبهٔ بالاتر مجاز نخواهد بود (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۴۴، ۷۴۱، ۷۴۴ـ ۷۴۵؛ قاسم بن محمد، ۱۷۷). توجه به این نکته، می‌تواند در رمزگشایی از عبارت زمخشری سودمند واقع شود: آنجا که اولویت (و نه انحصار) در تشخیص مورد جنگ و خونریزی را از آن رو که دانش و توان امام و خلفای او در اجرای این امر مؤثرتر است، به آنان وامی‌گذارد (۳۹۸/۱).

مؤلفان معتزلی بحث از شرایط امر به معروف و نهی از منکر را نیز در مباحث خود آورده‌اند که گرچه از نظر ساختار، صورتی عقلی و استدلالی دارد، با توجه به نتایج، به مباحث فقهی بسیار نزدیک است (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۱۴۲ـ۱۴۶؛ زمخشری، ۳۹۷/۱ـ ۳۹۸؛ قاسم بن محمد، ۱۷۶ـ۱۷۷).

ب ـ نزد اشاعره: اشاعره در رئوس مباحث امر به معروف و نهی از منکر، کمتر به تأسیس اصلی یا ابتکار فرعی دست یازیده‌اند و عمدتاً در اقتفای معتزله، به نقض مبانی کلامی آنان و تحریر مبانی کلامی خویش پرداخته‌اند. در این میان، تفتازانی برای نخستین بار سخن از تقسیم منکر به حرام و مکروه به میان آورده، و قائل شده است که نهی از مکروه، همچون امر به مستحب، مستحب است و نمی‌تواند واجب باشد (۱۷۱/۵؛ نیز نک: جرجانی، ۳۷۴/۷). همهٔ اشاعره تأکید کرده‌اند که دلیل وجوب در کتاب و سنت و اجماع منحصر است (ابویعلیٰ، ۱۹۵؛ تفتازانی، ۱۷۲/۵؛ جرجانی، ۳۷۵/۷)؛ همچنین به اعتقاد آنان، امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است (جوینی، ۳۶۹؛ تفتازانی، ۱۷۴/۵ـ۱۷۵).

منابع اشاعره در مراتب امر به معروف و نهی از منکر، در میان آنان که «اهل سنت» می‌خوانندشان، حکایت از اختلاف نظر دارند: گروهی برآنند که نهی از منکر تنها به قلب و زبان است و از آن فراتر نمی‌رود (اشعری، ۱۲۶/۲)، هرچند ابن حزم معتقد است که اینان در حمایت از امام عادل، آنگاه که فاسقی بر او خروج کند، برگرفتن سلاح را واجب می‌شمارند (نک: ۱۷۱/۴)؛ گروهی دیگر که اشعری در یک جا نام «اصحاب حدیث» بر آنان نهاده است (۱۲۵/۲)، برآنند که دست یازیدن به سلاح روا نیست و می‌توان فقط تا مدافعهٔ جسمی (=یدی) پیش رفت (همو، ۱۲۶/۲)؛ و سرانجام، گروه سوم که برداشتن سلاح را در آن زمان که چارهٔ دیگری نباشد، واجب دانسته‌اند (ابن حزم، همانجا).

به نظر می‌رسد که از این پس، متکلمان اشعری امکان پیکار مسلحانه را ملحوظ داشته، و در شرایطی آن را تجویز کرده‌اند؛ و از این رهگذر، گرایشی به سوی برخی اصلاحات اجتماعی از خود نشان داده‌اند. این شرایط یکی از این دو حالت را شامل می‌شود: ۱. در صورتی که حاکم مسلمانان ابتکار عمل را در دست داشته باشد؛ ۲. در صورتی که اهل حل و عقد بر سر آن توافق کرده باشند (جوینی، ۳۷۰؛ نیز نک: ابن میمون، ۶۰۷ ـ ۶۰۸؛ تفتازانی، ۱۷۴/۵؛ نیز نک: فخرالدین، ۱۸۳/۸).

ج ـ نزد امامیه: در میان آثاری که به آراء فرق و مکاتب اسلام توجه نشان داده‌اند، در مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر، کتاب *الفصل* ابن حزم از تفصیل بیشتری برخوردار است. با وجود این، در لابه‌لای سطور این کتاب، کمتر می‌توان به روشنی نظریهٔ امامیه را دریافت: او از یک سو همگی شیعیان را بر آن می‌بیند که در تجویز مراتب امر به معروف و نهی از منکر، از مرتبهٔ زبان (آن هم در صورت امکان) فراتر نمی‌روند و هرگونه عمل و دست یازیدن به سلاح را، جز آنگاه که امام ناطق به حق خروج نماید، منع می‌کنند؛ و از سوی دیگر حضرت علی و امام حسن(ع) و اصحاب هم عقیده و دیگر اتباع آنان را بر آن می‌انگارد که اگر دفع منکر، چاره‌ای جز به دست گرفتن سلاح ندارد، واجب است که اهل حق شمشیرها را از نیام برآورند (نک: ۱۷۱/۴ـ۱۷۲).

در واقع باید گفت آراء امامیه در این مسأله، گوناگون است و در طول زمان با افت و خیزهایی همراه بوده است. در این زمینه، نخست باید

گزارش کسانی را در نظر گرفت که می‌گویند: حداقل گروهی از امامیه برآنند که اصولاً وجوب امر به معروف و نهی از منکر منوط به زمان حضور امام است (قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۸، ۷۴۱؛ جوینی، ۳۶۸؛ ابن میمون، ۶۰۵ ـ ۶۰۶؛ جرجانی، ۳۷۴/۷). نصوص امامیان نیز در این زمینه، میان ارجاع ممانعت جسمی (مادام که به جرح و قتل منجر نشود) به حضور امام (نک: شیخ مفید، ۵۶؛ شیخ طوسی، ۱۵۰؛ ابوالفتح حسینی، ۲۱۷)، یا برداشتن سلاح برای دفع منکر (نک: علامهٔ حلی، کشف...، ۴۵۵؛ سیوری، ۳۸۰) متغیر است.

در مورد وجوب نهی از تمام منکرات، آراء امامیه با نظرات معتزله مطابقت دارد و از اواخر قرن ۱۰ق/۱۶م قول به تفکیک منکرات به حرام و مکروه، و الحاق دوم به نهی مستحب، برای خود جایی گشوده است (ابوالفتح حسینی، همانجا؛ نیز نک: سیدمرتضیٰ، ۵۵۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۸؛ *معتقد الامامیة*، ۳۴۰؛ علامهٔ حلی، *انوار*...، ۱۹۳).

در مبحث وجه وجوب امر به معروف و نهی از منکر، آنجا که سیدمرتضیٰ به موافقت با متکلمان معتزلی، هرگونه دلیل عقلی و حتیٰ قاعدهٔ لطف را رد کرد (ص ۵۵۳ ـ ۵۵۵)، شاگرد وی شیخ طوسی با طرح تردیدی در این مسأله و حجیت بخشیدن به حکم عقل، باب خلاف را گشود (ص ۱۴۷) و کوشش برخی شارحان هم در دفاع از وی، راه به جایی نبرد (سیوری، ۳۸۳ـ۳۸۴). شاید از این رو، علامهٔ حلی نیز که چندی با شیخ طوسی هم عقیده بود، سرانجام روی از این نظر برتافت (نک: کشف، همانجا؛ سیوری، ۳۸۰ـ۳۸۳). البته این تردید، تا بدانجا ریشه دواند که یکی از شارحان آثار وی، ادلهٔ قائلان و منکران حکم عقل، هر دو را قابل مناقشه یافت (ابوالفتح حسینی، ۲۱۸).

نظر عالمان شیعه در امر به معروف و نهی از منکر، وجوب کفایی بوده (نک: شیخ مفید، همانجا؛ سیدمرتضیٰ، ۵۵۴، ۵۶۰؛ سیوری، ۳۸۱)، مگر شیخ طوسی که به موافقت با گروهی، آن را از واجبات عینی دانسته است (ص ۱۴۷، ۱۵۰ـ۱۵۱). پیداست که این حکم از استحکام چندانی برخوردار نیست و با مقتضای حکمت و مدلولات منقولات شرعی و طبیعت فروعات احکام سازگاری ندارد (قس: سیوری، ۳۸۵؛ ابوالفتح حسینی، همانجا).

شیخ مفید در اِعمال مراتب امر به معروف و نهی از منکر، بسط ید را از شئون حکومت و در انحصار سلطان یا نمایندگان وی دانست و آن را از متفرعات مذهب امامیه شمرد (همانجا)؛ اما سیدمرتضیٰ با رد این شبهه که انکار جسمی وقتی منجر به آسیب رساندن و به درد آوردن شود، نوعی عقوبت، و در خورِ فرمان حاکمان است، منع و دفع منکر را نیکو شمرد، ولو به مرگ و اتلاف فاعل منکر منتهی شود (ص ۵۵۹ ـ ۵۶۰). و شیخ طوسی همین رأی را، گرچه با آراء ظاهر مذهب شیوخ امامیه مخالف می‌دید (نک: ابوالفتح حسینی، ۲۱۷)، تقویت کرد (ص ۱۵۰؛ برای شرایط و دیگر مباحث، مثلاً نک: سیدمرتضیٰ، ۵۵۵ ـ۵۵۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۸ـ۱۴۹، ۱۵۰؛ سیوری، ۳۸۴؛ برای دیگر مکاتب، مثلاً نک: اشعری، ۱۲۵/۲؛ ابن حزم، ۱۷۲/۴؛ ابن مرتضیٰ، همانجاها).

مآخذ: ابن حزم، علی، *الفصل*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، *البحرالزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ همو، *طبقات المعتزلة*، بیروت، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ همو، *القلائد فی تصحیح العقائد*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن میمون، ابوبکر، *شرح الارشاد*، به کوشش احمد حجازی احمد سقا، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفتح حسینی، «مفتاح الباب»، همراه *الباب الحادی عشر* علامهٔ حلی، به کوشش مهدی محقق، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «باب ذکر المعتزلة»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابویعلیٰ، محمد، *المعتمد فی اصول‌الدین*، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به کوشش محمد یوسف موسیٰ و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش نیبرگ، بیروت، ۱۹۸۷ـ ۱۹۸۸م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الذخیرة*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ سیوری، مقداد، *ارشاد الطالبین*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ شیخ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، قم، ۱۴۰۰ق؛ شیخ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تفسیر*؛ علامهٔ حلی، حسن، *انوار الملکوت*، به کوشش محمد نجمی زنجانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، *کشف المراد*، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ فخرالدین رازی، *تفسیر*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ قاسم بن محمد، *الاساس لعقائد الاکیاس*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۰م؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، «المختصر فی اصول‌الدین»، *رسائل العدل و التوحید*، به کوشش محمد عماره، قاهره، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، قم، ۱۳۶۳ش؛ *معتقد الامامیة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ملطی، محمد، *التنبیه والرد*، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۴۹م.

عبدالامیر جابری‌زاده

جایگاه امر به معروف در دانش فقه: در قرآن کریم، بارها از امربه‌معروف و نهی از منکر به عنوان وظیفه‌ای ویژه برای امت پیامبر(ص)، یاد شده، و گاه در کنار باورهایی چون ایمان به مبدأ و معاد، یا اعمالی چون نماز و زکات آمده است (نک: آل‌عمران/۳/۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴؛ اعراف/۷/۱۵۷؛ توبه/۹/۶۷، ۷۱، ۱۱۲؛ حج /۲۲/۴۱؛ لقمان /۳۱/۱۷). در کتابهای آیات الاحکام، به خصوص از آن جهت که این کتابها بر اساس ابواب موضوعی ترتیب یافته‌اند، معمولاً می‌توان بابی کم‌حجم با عنوان «امر به معروف» در آنها یافت که به بررسی آیات یاد شده اختصاص یافته است (مثلاً نک: سیوری، ۱/۴۰۴ـ۴۰۸).

در مجامیع حدیثی اهل سنت، تنها نمونه‌های محدودی از حدیث نبوی در باب امر به معروف آمده است که آنها را به دو دستهٔ اصلی می‌توان تقسیم کرد: نخست احادیثی که در آنها به خصوص نهی از منکر در مراتب عملی و زبانی (ید و لسان) امری الزامی تلقی شده است (مثلاً ابن اثیر، ۳۲۴/۱ـ ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۲ـ۳۳۲، به نقل از مسلم، ترمذی، ابوداوود و نسایی)؛ دستهٔ دوم احادیثی که در وصف حال بنی‌اسرائیل است و آغاز ضعف در این قوم را ترک نهی از منکر دانسته‌اند (نک: همو، ۳۲۷/۱ـ ۳۳۰؛ نیز نک: ابن اخوه، ۱۶ـ۱۹). در مجامیع حدیثی شیعه نه تنها شمار قابل ملاحظه‌ای اخبار از اهل بیت(ع) در باب امر به معروف و نهی از

منکر گرد آمده، بلکه حدیث نبوی نیز از توسعه‌ای نسبی برخوردار بوده است. در میان احادیث نبوی منقول در مجامیع امامیه، می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد که از نظر استناد فقهی نیز درخور توجه‌اند (نک: حرعاملی، ۶(۱)/۳۹۳، بب).

امر به معروف، وظیفه‌ای فردی یا اجتماعی: در طول تاریخ فقه اسلامی، می‌توان به عنوان یک رویهٔ عام ملاحظه کرد که میان جایگاه امر به معروف و دیدگاه سیاسی مذاهب رابطه‌ای مستقیم وجود داشته، و نحوهٔ گسترش مباحث امر به معروف با مواضع سیاسی آن مذهب متناسب بوده است.

بی‌تردید امر به معروف و نهی از منکر بدون وجود شخص یا اشخاص «امر شونده» یا «نهی شونده» تحقق نخواهد یافت و بدین ترتیب، عمل امر به معروف و نهی از منکر، از حوزهٔ حقوق و اختیارات فردی شخص امرکننده یا نهی‌کننده فراتر رفته، با حقوق دیگر افراد اجتماع ارتباط می‌یابد. اگر شخص امر شونده یا نهی شونده با گشاده‌رویی امر و نهی را پذیرا گردد، تعارضی در جامعه پدید نمی‌آید، اما این حالتی نیست که همواره وقوع آن قابل انتظار باشد. همچنین زمانی که این فعالیت فردی و دعوت افراد دیگر جامعه به تغییری در روش زندگی خود، با سیاستهای دستگاه حاکم در تعارض باشد، حتیٰ توافق امر کننده و امر شونده نیز به معنای پذیرش این فعالیت در سطح جامعه نیست.

در طول تاریخ فقه، اصطکاک فعالیت آمران و ناهیان با حقوق افراد امر شونده و نهی شونده و نیز با حوزهٔ وظایف و اختیارات حکومت، موجب شده است تا مذاهب گوناگون، هر یک بر پایهٔ نگرش سیاسی خاص خود، به بررسی ویژگیهای امر به معروف و نهی از منکر مشروع بپردازند و حوزهٔ عمل آن را از دامنه‌ای مطلق، به دامنه‌ای مقید، بکشانند.

دورهٔ شکل‌گیری مذاهب اهل سنت: در آغاز باید از ابوحنیفه و حنفیان یاد کرد که در باب امر به معروف، تحولی آشکار در مواضع آنان دیده می‌شود. ابوحنیفه خود با توجه به مواضع سیاسی که از او شناخته شده است، در زمرهٔ کسانی بوده که از امر به معروف و نهی از منکر حمایت می‌کرده است (نک: ه د، ابوحنیفه) و همین موضع در رسالهٔ «الفقه الاکبر (۱)»، نیز بازتاب یافته است. این رساله که عقیده‌نامه‌ای مربوط به پیروان اعتقادی ابوحنیفه، یا حنفیان عدل‌گرا در سده‌های نخستین بوده است، بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از شعارهای اصلی مذهب تکیه نموده است (نک: بند ۲: انا نأمر بالمعروف وننهیٰ عن المنکر).

حنفیان در مرحله‌ای پسین از حیات تاریخی خود، به عنوان تابعی از تجدیدنظرهای رخ‌داده در مواضع سیاسی در قالب مکتب حنفیان اهل‌سنت و جماعت، در موضع خود نسبت به امر به معروف و نهی از منکر نیز تحولی اساسی پدید آوردند و آن را شدیداً محدود ساختند. آوردن بندی با این مضمون که «جور جائر و عدل عادل به شما نفع و زیانی نمی‌رساند و هر چیزی اجر خود و وزر خود را دارد»، در افزوده‌های «الفقه الاکبر (۱)»، گامی در جهت القای اندیشهٔ جدید سیاسی است (نک: ص ۱۵؛ قس: ونسینک، 104-103، که این بند در آن وجود ندارد؛ برای جدایی اصل و افزوده‌ها، نک: ه د، ۵/۴۰۴-۴۰۵). به هر تقدیر، این اندیشهٔ نو با شکلی صریح در متون حنفیان اهل سنت و جماعت مطرح گردید و چنین عنوان شد که امربه‌معروف و نهی از منکر در این زمان، از مردمان مرتفع گردیده است (نک: ماتریدی، ۳۶؛ «شرح الفقه الاکبر»، ۱۵) و همین دیدگاه در دوره‌های بعد میان حنفیان غالب بوده است.

در حوزهٔ فقه اصحاب حدیث، نخست باید توجه داشت که در اساسی‌ترین متون مدون توسط پیشوایان ایشان یا گردآمده از آراء آنان، چون *موطأ* مالک بن انس، *المدونة* ابن‌قاسم و *الام* شافعی، بحث امر به معروف و نهی از منکر، جایگاه فقهی نیافته است. افزون بر این، باید به برخی نظریات ثبت شده از پیشوایان اصحاب حدیث در منابع پراکنده توجه داشت که در آنها، دیدگاهی مبتنی بر محدودیت بسیار در حکم امر به معروف و نهی از منکر ارائه شده است؛ چنین گزارشهایی از نظر اوزاعی، فقیه نامدار شام (نک: ابن بطه، ۲/ ۵۴۱) و احمد بن حنبل، بنیان‌گذار مذهب حنبلی (نک: ابوداوود، ۲۷۸) به دست رسیده است. همچنین از برخی عالمان این مذاهب، می‌توان نمونه‌هایی از منحصر بودن امر به معروف و نهی از منکر به عصر نخستین، همچون سخن حنفیان اهل سنت و جماعت را بازجست (مثلاً نک: ابوعمرو دانی، گ ۲۶ الف بب). از معدود نوشته‌های فقهی در این باب، اثری با عنوان *الامر بالمعروف و النهی عن المنکر* از ابوبکر احمد بن محمد خلال (د ۳۱۱ق/۹۲۳م)، عالم حنبلی است که ظاهراً بخشی از کتاب *الجامع لعلوم احمد بن حنبل* اوست (نک: GAS, I/512).

جریان محدودسازی امر به معروف و نهی از منکر که به طور مشترک در مذاهب گوناگون اهل سنت از اصحاب رأی و اصحاب حدیث دیده می‌شود، در واقع به معنای محدود کردن این دو امر در حوزهٔ وظایف فردی است و در آنجا که سخن از احکام عمومی و حکومتی به میان می‌آید، بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز روی به توسعه نهاده است. بدین ترتیب، با اینکه در منابع جامع در فقه اهل سنت، مبحث امر به معروف و نهی از منکر در کنار مباحث معمول فقهی جای نگرفته است، اما در کتابهای احکام السلطانیه در مبحث حسبه، و نیز در کتابهای مستقلی که در باب حسبه نوشته شده، امر به معروف و نهی از منکر، اساس توسعهٔ نهاد حسبه قرار گرفته است (مثلاً نک: ماوردی، *الاحکام...*، ۳۹۷ بب؛ ابویعلیٰ، ۲۸۷؛ ابن‌اخوه، ۱۵ بب).

در توضیح نگرش به امر به معروف و نهی از منکر از دریچهٔ حسبه، باید یادآور شد که در این منابع، امر به معروف از حیث حقوقی که بدان بازمی‌گردد، بر ۳ قسم است: نخست آنچه به حقوق الله مربوط می‌شود، مانند مباحث مربوط به عبادات، دوم آنچه به حقوق مردمان مربوط می‌شود، مانند روابط اقتصادی، و سوم آنچه مشترک بین حقوق الله و

حقوق مردمان است، مانند برخی مسائل مربوط به ازدواج. این تقسیم سه‌گانه که در مرحله‌ای فراتر، هر یک از اقسام آن نیز به فروعی ریزتر منقسم می‌گردد، از حیث اجرا، تقسیمی کارآمد بوده، و مبنای گسترش مباحث و فروع حسبه بوده است (مثلاً نک: ماوردی، همان، ۳۹۴، بب؛ ابویعلی، ۲۹۳ بب؛ ابن اخوه، ۲۲ بب).

حرکتهای اصلاحی و سلفی در حوزهٔ اهل سنت: در سده‌های نخستین اسلامی، با وجود شکل‌گیری مذاهب فقهی و برخورد احتیاط‌آمیز آنها با مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر، گاه افرادی یافت می‌شدند که به عنوان مبارزه‌ای اجتماعی بر ضرورت امر و نهی اصرار می‌ورزیدند و با وجود انواع موانع، به اینگونه فعالیتها مبادرت می‌کردند (به عنوان نمونه، نک: بحشل، ۱۱۴ـ۱۱۵). اما در طول قرون متمادی، این مبارزهٔ اجتماعی گاه صورت یک اندیشهٔ اصلاح‌طلبانه را به خود گرفته، و مبحث امر و نهی را در قالب نظریه‌ای خاص مطرح نموده است.

به عنوان یکی از اندیشمندان نوگرا در این جریان، باید به محمد غزالی اشاره کرد که در کتاب مشهور خود، *احیاء علوم الدین*، به ارائهٔ دیدگاه جدیدی نسبت به امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است؛ این کتاب که با هدف بازسازی علوم دینی و مبارزه با انحرافات تدوین شده است، نقطهٔ عطفی در تاریخ اصلاح‌طلبی دینی شناخته می‌شود. غزالی در آن، مباحث خود را به ۴ بخش: ربع عبادات، ربع عادات، ربع مهلکات و ربع منجیات تقسیم کرده، و کتاب امر به معروف و نهی از منکر را در حرکتی بی‌سابقه، در ربع عادات جای داده است. قرار گرفتن آن در کنار مباحثی چون خوراک و پوشاک، ازدواج، کسب و معیشت، نشان می‌دهد که غزالی هم دیدگاه کسانی را که برای امر و نهی در مباحث روزمرهٔ فقهی جایی نمی‌دیدند، و هم آنان که امر به معروف و نهی از منکر را به دید وظیفه‌ای فردی در کنار عبادات می‌نگریستند، کنار نهاده، و آن را به سان جلوه‌ای از احکام شرعی در متعادل ساختن زندگی دنیوی، یا به تعبیر خود «عادات» می‌دیده است؛ در حالی که ماوردی، عالم شافعی هنگام برشمردن آداب دین و دنیا که حدود نیم‌قرن پیش‌تر عرضه کرده بود، امر به معروف و نهی از منکر را در کنار نماز و روزه و حج، به سان امری از آداب دینی دانسته است (نک: *ادب*...، ۹۴ بب).

گفتنی است که غزالی در گفتار خود در بارهٔ امر به معروف و نهی از منکر، افزون بر جنبهٔ اخلاقی، از دیدگاه سیاسی نیز به آن نگریسته، و در بارهٔ دعوت زمامداران به معروف و نهی ایشان از منکر، و حتیٰ روی آوردن آنان به سلاح در این راستا را به بررسی و نقد گرفته است (نک: ۲۶۹/۲ بب).

ابن تیمیه (د ۷۲۸ق/۱۳۲۸م)، عالم حنبلی نیز با آنکه از دیدگاه سلف‌گرایانه به مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر نگریسته، اما اندیشهٔ اجتماعی جدیدی را در این باره عنوان کرده است. در نگرش سیاسی وی، یکی از وظایف اصلی حکومت، امر به معروف و نهی از منکر در سطح جامعه بود و «امام» که از نظر او می‌توانست به شمار حاکمان، متعدد باشد، وظیفه داشت که در چارچوب شریعت و به مقتضای شرایط، به ترویج اعمال «معروف»، و بازداشتن از اعمال «منکر» اهتمام ورزد. با این وصف، وی وظیفهٔ فردی را نیز در باب امر به معروف و نهی از منکر منتفی نمی‌دانست و بر آن بود که هر یک از افراد امت، با رعایت شروطی، حق و وظیفه دارد تا دیگران را به معروف امر، و از منکرات نهی نماید تا از این راه، مصالح مشترک مؤمنان محفوظ بماند (لائوست[1]، سراسر کتاب).

در میان نظریه‌های متأخر در باب امر به معروف و نهی از منکر، باید به نظریهٔ شیخ محمد عبده، از اصلاح‌طلبان مصری اشاره کرد که آن را «حفاظ جامعه و نگهدارندهٔ وحدت» شمرده است. وی در تبیین دیدگاه خود، امر به معروف و نهی از منکر را همان «حبل الله» می‌داند که امت اسلامی در صورت چنگ زدن به آن، از تشتت آراء دوری جسته، در مسیر وحدت قرار خواهد یافت. وی که شرایطی را برای امر و نهی عنوان کرده، و علم و آگاهی را در رأس آنها قرار داده است، هماهنگ کنندهٔ این امر و نهی را حکومت اسلامی می‌داند و تنها در صورت وجود یک حکومت عادلانه است که امت اسلامی خواهد توانست وظیفهٔ خود در باب امر به معروف و نهی از منکر را به صورت مطلوب به انجام رساند (برای بسط موضوع، نک: رضا، ۲۶/۴ـ۵۰، جم).

امر به معروف در حوزهٔ امامیه: در یادکرد مشهور از «فروع دین» نزد امامیه، امر به معروف و نهی از منکر، ردیف هفتم و هشتم از فروع دهگانهٔ دین را به خود اختصاص داده است. بر پایهٔ بخش‌بندی سنتی فقه اسلامی که هر یک از بخشهای اصلی دانش فقه عنوان یک «کتاب» یافته است، در برخی از منابع فقه امامیه، امر به معروف و نهی از منکر عنوان کتابی مستقل یافته، و در جایگاهی پس از کتاب «جهاد»، نقطهٔ پایانی بر مباحث عبادات شمرده می‌شده است. همین ویژگی، یعنی جای گرفتن امر به معروف و نهی از منکر در شمار عبادات، و قرار گرفتن آن در کنار جهاد، شاخصی آشکار است که نشان می‌دهد امر به معروف از دیدگاه فقها، در ردیف یکی از عبادات جای گرفته، و البته همچون جهاد، عبادتی با تأثیر اجتماعی تلقی شده است.

در بررسی آثار فقهی امامیه در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م، باید یادآور شد که در طیفی از نوشته‌های فقهی ـ روایی این عصر، مانند «کتب» حسین بن سعید اهوازی (نک: نجاشی، ۵۸، فهرست ابواب) و مجموعهٔ آثار فقهی ابن‌بابویه، و نیز در آثار فقیهان اهل اجتهاد مانند *تهذیب الشیعهٔ* ابن‌جنید اسکافی (نک: همو، ۳۸۵ـ۳۸۷، فهرست ابواب)، بخشی به امر به معروف اختصاص داده نشده است. در مقابل باید به آثاری چون *الکافی* کلینی (۵۵/۵ بب) و *فقه الرضا* (ع) (ص ۳۷۵) اشاره کرد که منبع نخست به عنوان بخشی از کتاب الجهاد، و منبع دوم به عنوان ملحقات اخلاقی در پایان کتاب به موضوع امر به معروف پرداخته‌اند.

1. Laoust

با اهمیت یافتن حوزهٔ فقهی بغداد، برخوردهای متنوعی نسبت به امر به معروف دیده می‌شود، اما به عنوان وجه مشترک این نظریه‌ها، باید گفت که دیدگاه این فقیهان با اندیشهٔ سیاسی آنان پیوستگی تمام داشته است. در آغاز باید به نظر شیخ مفید اشاره کرد که با در نظر داشتن شرایط در عصر غیبت، مسألهٔ امر به معروف و نهی از منکر را با موضوعی حکومتی چون اقامهٔ حدود به مقایسه نهاده است. وی در کتاب فقهی خود *المقنعه* بابی را به عنوان ملحقی بر کتاب الحدود، با عنوان «کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اقامة الحدود» گشوده که با وجود اختصار، از مهم‌ترین بخشهای کتاب او به شمار آمده، و مضامینی اساسی حاکی از اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی وی را دربرگرفته است (ص ۸۰۸ به). سرانجام، باید یادآور شد که شیخ مفید در صورتی که شخص آمر یا ناهی از صلاحیت کافی برخوردار باشد و شرایط جامعه را برای امر و نهی خطرساز نبیند، به عنوان تکلیفی فردی، مأمور به اجرای امر به معروف و نهی از منکر است (همانجا؛ نیز نک: شریف رضی، ۲۱۶-۲۲۴).

در جانب دیگر، باید به عالم معاصر شیخ مفید، سید مرتضیٰ اشاره کرد که در رساله‌ای مربوط به محدودهٔ همکاری با حاکمان، پذیرش مناصبی را که امکان عمل به امر به معروف و نهی از منکر را برای مؤمنی حق‌طلب فراهم آورد، واجب شمرده است (ص ۸۹ به). اما چنین می‌نماید که سید مرتضیٰ به مسأله به عنوان وظیفه‌ای انفرادی نمی‌نگریسته، و از همین روی، در آثار فقهی خود چون *جمل العلم و العمل* و جز آن، بابی برای امر به معروف نگشوده بوده است.

سرانجام، در زمرهٔ فقهای بغداد باید به شیخ طوسی اشاره کرد که بدون آوردن توضیحاتی دربارهٔ مبنای سیاسی و اجتماعی، در آثار جدیدتر خود مانند «الجمل و العقود» (ص ۲۴۵ به) و *النهایة* (ص ۲۹۹) بحث امر به معروف را پس از مبحث جهاد آورده، و به بسط احکام آن پرداخته است. در بررسی آثار متأخر فقهی، در کتابهای پیروان سید مرتضیٰ چون *غنیة النزوع* ابن‌زهره، اشاره‌ای به این مبحث نشده، اما در برخی دیگر از آثار، مواردی نزدیک به شیوهٔ شیخ مفید (نک: ابوالصلاح، ۲۶۴ به؛ ابن‌ادریس، ۱۶۰)، یا شیخ طوسی (نک: ابن‌حمزه، ۲۰۷؛ راوندی، ۱/ ۳۵۷؛ ابن‌شهرآشوب، ۲/ ۱۸۷) دیده می‌شود.

در دورهٔ حله، فقیهان از روش معهود شیخ طوسی در آثار خود پیروی کردند و مبحث امر به معروف بر همان پایه توسعه یافت (مثلاً نک: محقق حلی، ۳۴۱/۱ به؛ علامهٔ حلی، ۴۷۱/۴ به). در آثار متأخر امامیه، در طول سده‌های متمادی، ادامهٔ روش حلیان در آوردن کتاب امر به معروف در پایان مباحث عبادات اساس قرار گرفت و برای شماری از فقیهان که بنا داشته‌اند تا بحث امر به معروف را در مباحث فقهی خود جای دهند، مبنا بوده است.

تا فرارسیدن عصر صفوی، از نوآوریهای محدود در این مبحث، روش شهید اول در کتاب *الدروس* است که از محقق حلی پیروی کرده است، اما در برخوردی مشابه با آثار اهل سنت، عنوان این مباحث را «کتاب الحسبة» نهاده است (نک: ص ۱۶۴- ۱۶۵). در عصر صفوی مفتوح شدن باب حکومت برای امامیه و نیاز به گسترش در مباحث اجتماعی فقه، در سطح محدودی موجب گسترش باب امر به معروف شد؛ چنانکه زمینه برای تألیف برخی تک‌نگاریها که به طور مبسوط تری به این مبحث بپردازند، فراهم آمد. از آن میان می‌توان به کتاب *الامر بالمعروف و النهی عن المنکر*، اثر حسن بن علی بن عبدالعالی کرکی در اواخر قرن ۱۰ق/۱۶م اشاره کرد (برای نسخه‌های خطی آن، نک: مدرسی، 170). اثری با همین عنوان نیز از میرزا محمد اخباری (د ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م) در دست است (برای فهرستی از این دست آثار، نک: همانجا).

امر به معروف و نهی از منکر در منابع فقهی امامیه، بیشتر در بارهٔ موضوعاتی چون اصل حکم امر به معروف و نهی از منکر، شرایط عمل به آن و نیز مراتب آن بسط یافته است. از آنجا که معروف بر دو قسم واجب و مستحب، دانسته شده، امر به واجب، واجب، و امر به مستحب، مستحب شمرده شده است؛ اما منکر مطلقاً حرام، و نهی از آن واجب است. امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است، اینکه وجوب آن عقلی یا تنها شرعی باشد، نیز در آثار قدما بحث شده است (نک: محقق حلی، ۳۴۳/۱؛ علامهٔ حلی، ۴۷۱/۴-۴۷۴؛ شهید ثانی، ۱/ ۲۶۲؛ صاحب جواهر، ۳۵۸/۲۱-۳۶۵).

وجوب امر به معروف و نهی از منکر موکول به شرایطی است: نخست آگاهی نهی کننده و تشخیص او نسبت به معروف و منکر؛ دوم احتمال تأثیر در نهی شونده؛ سوم استمرار و اصرار مخاطب بر ترک معروف یا ارتکاب منکر؛ و چهارم اینکه بر اصل نهی مفسده‌ای مترتب نباشد. پس اگر در صورت نهی ضرری متوجه نهی کننده یا شخصی دیگر باشد، وجوب ساقط می‌گردد. امر به معروف و نهی از منکر از نظر مراتب ۳ قسم است: نخست استحسان معروف یا انکار منکر و نفرت از آن به قلب که بدون شروطی واجب شمرده می‌شود؛ گفتنی است که رفتارهایی چون اعراض و پرهیز از مرتکب منکر به همین مرتبه ملحق شده است. دوم امر یا نهی به زبان در صورت تحقق شرایط، و سوم در بارهٔ منکر، نهی یا ممانعت به «دست» در صورتی که نهی به «زبان» مؤثر واقع نگردد (محقق حلی، ۱/ ۳۴۲-۳۴۳؛ شهید ثانی، ۱/ ۲۶۵؛ صاحب جواهر، ۳۶۶/۲۱-۳۸۵).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به کوشش عبدالقادر ارناؤوط، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن‌اخوه، محمد، *معالم القربة*، به کوشش روبن لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م؛ ابن‌ادریس، محمد، *السرائر*، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌بطهٔ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌حمزه، محمد، *الوسیلة*، به کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌شهرآشوب، محمد، *متشابه القرآن و مختلفه*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ابوداوود سجستانی، *مسائل احمد*، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفه؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، *الکافی*، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *السنن الواردة فی الفتن*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریه، شم ۳۱۴ حدیث؛ ابویعلی، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ بحشل، اسلم، *تاریخ واسط*، به کوشش

کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ راوندی، سعید، *فقه القرآن*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق؛ رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه؛ سید مرتضیٰ، علی، «مسألة فی العمل مع السلطان»، *رسائل الشریف المرتضیٰ*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ سیوری، مقداد، *کنزالعرفان*، به کوشش محمدباقر شریف‌زاده و محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابومنصور ماتریدی، *الرسائل السبعة فی العقائد*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شریف رضی، محمد، *حقائق التأویل*، به کوشش محمدرضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دارالمهاجر؛ شهید اول، محمد، *الدروس*، چ سنگی، ایران، ۱۲۶۹ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، تهران، ۱۳۰۹ق؛ شیخ طوسی، محمد، «الجمل و العقود»، *الرسائل العشر*، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *النهایة*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ شیخ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، قم، ۱۴۱۵ق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره ۱۲۸۹ق؛ «الفقه الاکبر (۱)»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن «شرح الفقه الاکبر» (نک‌: هم)؛ *فقه الرضا (ع)*، مشهد، ۱۴۰۶ق؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماتریدی، محمد، «عقیدة»، ضمن *السیف المشهور* سبکی، به کوشش مصطفیٰ صائم یپرم، استانبول، ۱۹۸۹م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش خالد عبداللطیف السبع العلمی، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *ادب الدنیا و الدین*، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۹۸۶م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:

GAS; Laoust, H., «Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya», *Mélanges de philologie et d'histoire d'IFAO*, Cairo, 1939; Modarressi Tabātabā'ī, H., *An Introduction to Shīʿī Law*, London, 1984; Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, London, 1965.

احمد پاکتچی

اَمْرٌبَیْنَ الْاَمْرَین، نک‌: جبر و اختیار.

اِمْرَؤُالْقَیْس، مشهورترین شاعر سراسر ادبیات عرب. وی چنان قدرتمند است و شعرش چنان در دل عربها جای گرفته است که به رغم همهٔ کج‌رویهایش، پارسایان مسلمان هم چندان به ستیز با او برنخاسته، و شعرش را تحریم نکرده‌اند؛ اما در اخبار زندگی او مطلقاً هیچ موضوعی یافت نمی‌شود که بتوان بر آن اعتماد کرد؛ در اشعارش نیز هیچ بیتی نیست که بتوان قاطعانه بر صحت آن، به همان شکل نقل شده، اطمینان یافت.

منابع کهن تقریباً بدون هیچ اظهارنظر انتقادآمیزی روایات و اشعار منسوب به امرؤالقیس را نقل کرده‌اند و لغت‌شناسان هیچ شاهدی را استوارتر از اشعار او نمی‌شناسند. همین عنایت ویژه موجب شده است که شعر او حتیٰ به تفاسیر *قرآن کریم* و شروح *نهج البلاغه* نیز راه یابد (نک‌: ابن ابی الحدید، ۲۴۱/۹، ۲۴۳-۲۴۶؛ نیز باقلانی، ۲۵، جم‌).

در عصر حاضر، به ویژه از ۱۸۶۴م که نولدکه در شعر جاهلی به دیدهٔ تردید نگریست، بحث دربارهٔ صحت یا ساختگی بودن این آثار، از جمله اشعار امرؤالقیس، به شدت بالا گرفت، چندان که اینک صدها کتاب و مقاله دربارهٔ این شاعر می‌توان یافت.

انبوه روایاتی که دربارهٔ امرؤالقیس می‌توان گرد آورد، شامل چندین مجلد می‌شود، اما در آنها همه چیز در هاله‌ای از ابهام فرو رفته، و رنگ افسانه بر همهٔ آنها غالب است. زندگی نامهٔ امرؤالقیس ــ اگر بتوان چنین نامی بر مجموعهٔ آن روایات نهاد ــ در حقیقت از قرن ۳ق/۹م در کتب ادب مانند آثار ابن قتیبه، ابن سلام و ابوالفرج اصفهانی گرد آمده است. علاوه بر این، در بسیاری از کتب ادبی، تاریخی، لغت‌شناسی و فرهنگنامه‌ها مانند آثار جاحظ، طبری، ابن اثیر، ابن درید، وشّاء، تنوخی، مرزبانی و ابن فارس روایات و اشعار پراکندهٔ منسوب به او آمده است، به گونه‌ای که می‌توان فهرست بلندی از اینگونه آثار ترتیب داد.

پژوهشگران معاصر عرب توجه خاصی نسبت به این شاعر ابراز داشته‌اند. از زمانی که لویس شیخو «دیوان» او را همراه با شرح حالی مختصر در *شعراء النصرانیه* آورد (۱۹۲۶م)، همهٔ کتابهای عمومی ادبیات عرب از نویسندگانی چون جرجی زیدان، فاخوری، فرّوخ و رافعی وی را محور اصلی مطالعات خود قرار دادند. با آنکه گفت و گو دربارهٔ امرؤالقیس، در تاریخهای ادبی ویژهٔ عصر جاهلی و چندین کتاب مستقل در شرح احوال او بسیار گسترده است، اما باید گفت که اینگونه آثار جنبهٔ علمی ـ پژوهشی ضعیفی دارند و بحثهای اروپاییان در این باره غالباً جدی‌تر است و در کتابهای تاریخ ادبیات عرب از دانشمندانی چون نالینو، گیب، عبدالجلیل، آندره میکل، بروکلمان و بلاشر، و نیز در مقالاتی از اُلیندر، گریفینی، فیشر و لایل بررسیهای محققانه و نظرات جالبی دربارهٔ این شاعر نامدار دیده می‌شود.

در زندگی نامهٔ امرؤالقیس، علاوه بر خطوط تاریخی که ممکن است بر واقعیات منطبق باشد، افسانه‌ها را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت، زیرا بیشتر همین افسانه‌هاست که موردتوجه ادیبان قرار گرفته، در ادبیات اسلامی تأثیر فراوان گذاشته، و صدها اشارهٔ ادبی و استعاره و کنایه بر دوششان بار شده است، چندان که بدون اطلاع از آنها، بسیاری از عبارات قابل فهم نخواهد بود.

کلمهٔ امرؤالقیس خود اندکی مبهم است. آیا مراد از آن «خدمتگزار بت قیس» است، یا «امیر قبیلهٔ قیس»؟ به هر حال، شاعر خود را امرؤالقیس خوانده است («معلقة»، ۶۰)، اما ادیبان عرب برآنند که این لفظ باید نوعی لقب باشد و به همین سبب، به دنبال نام واقعی او می‌گردند و این نامها را مطرح می‌کنند: حُندُج، عَدیّ، مُلَیْکه (سیوطی، ۴۲۲/۲) و سلیمان (*قاموس*، ذیل قیس).

زندگی: امرؤالقیس احتمالاً در سرزمین بنی‌اسد زاده شد (ابوالفرج، ۷۸/۹) و شاید نامهای محل در نخستین اشعارش بر این امر دلالت داشته باشد (الیندر، 95)؛ اما به روایت ابن حبیب او در حصن مشقّر در یمامه، یا حصنی در بحرین ــ که هر دو در قلمرو دولت کنده قرار داشتند ــ کودکی را گذرانده است (نک‌: ابوالفرج، همانجا). پدرش حُجر، ملقب به آکل المُرار که امیر کنده بود (پیگولوسکایا، ۳۴۴؛ الیندر، 94)، او را در جوانی وی از خود راند. علت این امر مانند دیگر امور در زندگی شاعر روشن نیست، گرچه برخی از نویسندگان اموری چون شاعری و عشق‌ورزی او را سبب رانده شدنش دانسته‌اند (ابوالفرج، ۸۷/۹؛ ابن قتیبه، ۱۷؛ سندوبی، ۱۱).

در هر حال، شاعر برای بار نخست سرگردان بیابانها شد و به قول ابوالفرج (همانجا) به جماعتی از قبایل طی، بکر و کلب ــ که مانند او آواره بودند ــ پیوست، سپس به دایی‌اش شرحبیل رئیس بنی دارم پناه برد (سندوبی، ۱۷). روایت مشهورتر حاکی از آن است که وی همچنان سرگردان بود، تا آنکه پدرش به دست بنی اسد کشته شد (نک: ابوالفرج، ۸۷/۹ـ۸۸؛ ابن قتیبه، همانجا).

شاعر برای بازستاندن خونبهای پدر از بنی اسد دست به دامان قبایل بکر و تغلب (نک: ابوالفرج، ۹۰/۹) یا ذوجدن در حمیر (همو، ۹۲/۹) زد. حکایت جنگ و گریزهای او در اینجا بسیار مفصل و سخت متناقض است. بنی اسد که از این احوال آگاه شده بودند، راه آشتی پیش گرفتند، خونبهایی کلان و گروهی گروگان پیشنهاد کردند. این ماجرا خود انگیزه‌ای برای ساختن داستانهایی دل‌انگیز شده است (برای روایات گوناگون، نک: همو، ۹۰/۹ بب). روایات، شاعر بزرگ جاهلی، عبید بن ابرص را نیز وارد ماجرا کرده، و آورده‌اند که چون امرؤالقیس از پذیرفتن عذرخواهیهای بنی اسد سرباز زد، عبید قصیده‌ای سرود و امیرزاده را سخت تهدید کرد (عبید، ۱۳۶ـ ۱۳۸؛ نک: حسین، من *تاریخ*...، ۲۱۶/۱، که این قصیده را جعلی می‌داند).

با اینهمه، امرؤالقیس سر در پی بنی اسد گذارد و چون به ایشان رسید، با سپاهیان خود که از قبایل بکر و تغلب بودند، شمشیر در میان آنان نهاد (برای شرح جنگهای گسترده و گوناگون او با بنی اسد، نک: ابوالفرج، ۱۰۳/۹ـ ۱۰۵؛ ابن قتیبه، ۱۷ـ ۱۸؛ یعقوبی، ۲۱۷/۱ـ ۲۱۸؛ ابوالفدا، ۹۳/۱ـ۹۴؛ نیز نک: الیندر، 103-102). پس از این جنگ امرؤالقیس دربارهٔ پیروزی خود قطعه‌ای سرود و خمری را که از زمان قتل پدر تا بازستاندن خونبها بر خود حرام کرده بود، بر خود حلال ساخت (*دیوان*، چ سندوبی، ۱۷۲ـ۱۷۳).

با اینهمه، امرؤالقیس می‌خواست به جنگ ادامه دهد، ولی بکریان و تغلبیان از جنگ دست کشیدند. پس شاعر باز سرگردان شد و بر اسب خود، شقرا نشست و دست به دامان کسانی بس گوناگون زد و ماجراهای بسیار پیش آمد که دربارهٔ هریک داستانها و قطعه‌های منظوم فراوان نقل شده است (نک: ابوالفرج، ۹۲/۹ـ۹۶). در مراحل پایانی این سرگردانی، یکی از مشهورترین شخصیتهای عصر جاهلی سموأل صاحب قصر معروفی در تیماء ظاهر می‌شود. اخبار جاهلی، شاعر را به خدمت این شخصیت نیم‌افسانه‌ای می‌کشانند و حتیٰ قصیده‌ای در مدح سموأل به او نسبت می‌دهند که به نظر ابوالفرج به سخن امرؤالقیس شبیه نیست و بی‌تردید ساختگی است (نک: ۹۶/۹ـ۹۷). به هر حال، شاعر از سموأل می‌خواهد که او را به حارث امیر غسانی معرفی کند تا او بار یافتن به حضور قیصر را برایش آسان سازد. این خواسته جامهٔ عمل می‌پوشد و شاعر راهی بارگاه قیصر می‌شود. ذکر این سفر در قصیدهٔ بلندی آمده است (*دیوان*، همان چ، ۸۳ـ۹۱) و نشان از آن دارد که عمرو بن قمیئهٔ شاعر و کسانی دیگر در این سفر همراه او بوده‌اند. الیندر بر این باور است که با بازشناسی نام جایهایی که در قصیده آمده، می‌توان مسیر شاعر را معین کرد (ص 115-114). اینک آنچه شگفت می‌نماید آن است که در این قصیده یا اشعار دیگر امرؤالقیس، سخنی از وضع دربار حارث غسانی، یا دربار قیصر نمی‌رود؛ گویی قصه‌پردازان که از احوال بارگاه روم چندان اطلاعی نداشته‌اند، به ذکر کلیات و منطبق ساختن افسانه‌های معروف بر پایان زندگی شاعر بسنده کرده‌اند.

به هر حال، در همان زمان، مردی طماح نام از قبیلهٔ بنی اسد که برادرش به دست امرؤالقیس کشته شده بود (نک: ابوالفرج، ۹۹/۹)، حیله‌ای ساز کرد و امپراتور را از آن ترسانید که اگر این شهزادهٔ سرکش نیرومند گردد، باری دولت خود او را نیز تهدید خواهد کرد. از این‌رو، امپراتور بر وی خشمگین شد؛ اما در برخی روایات سبب خشم قیصر روابط عاشقانهٔ شاعر با دختر وی دانسته شده است (علی، ۵۲۱/۹ـ ۵۲۲). به هر روی، امرؤالقیس در راه بازگشت بود که امپراتور هدایایی برای او فرستاد و در آن میان، پیراهنی زهرآگین بود که چون شاعر پوشید، ریشهای کلان بر اندامش افتاد. از آن پس وی که الملک الضِلّیل (شهریار سرگردان) لقب داشت، ذوالقروح (زخم برداشته) خوانده شد (ابوالفرج، ۹۹/۹ـ۱۰۰؛ ابن قتیبه، ۱۸؛ یعقوبی، ۲۲۰/۱؛ قس: الیندر، 112-111).

شاعر مجروح سرانجام به آنقره (آنکارا) رسید و در پای کوهی به نام عسیب فرود آمد و چون دریافت که زندگیش به پایان رسیده است، شعر مرگ را سرود (ابن قتیبه، همانجا). در قصیده‌ای ۱۵ بیتی (*دیوان*، همان چ، ۱۱۵ـ۱۱۷) شاعر به بیماری خود و خیانت طماح اشاره کرده است. آخرین لحظات زندگی او را ابیاتی ساده و مؤثر ــ اما کاملاً ساختگی ــ آرایش داده است (ابوالفرج، ۱۰۰/۹ـ۱۰۱).

این اخبار افسانه‌گون لاجرم خاطر پژوهشگران را پریشان می‌سازد. گفته شد که ابوالفرج یکی از قصاید او را سراپا جعلی پنداشته است؛ ریاشی نیز بسیاری از آثار منقول در *دیوان* او را ساختگی و متعلق به یاران وی می‌پندارد (نک: مرزبانی، ۳۲؛ علی، ۵۳۴/۹) و ابن رشیق تنها به درستی بیست و چند قطعه و قصیده از او اعتقاد دارد (۱۰۵/۱).

معارضهٔ محققان معاصر با شعر امرؤالقیس در چارچوب معارضهٔ کلی با شعر جاهلی جلوه‌گر شده است. از ۱۸۶۴م که نولدکه، و سپس آلوارت در این آثار به دیدهٔ تردید نگریستند، و آنگاه در ۱۹۲۵م که مارگلیوث همهٔ آنها را مجعول خواند (نک: بلاشر، ۲۶۹/۱ـ۲۷۲)، شعر امرؤالقیس نیز لاجرم به وادی مجعولات و افسانه‌ها پیوست. در میان دانشمندان عرب، طه‌حسین نخستین‌بار خط بطلان بر همهٔ اشعار جاهلی کشید. وی در کتاب *فی الشعر الجاهلی* بخش نسبتاً مفصلی را به امرؤالقیس اختصاص داده (ص ۱۳۲ـ۱۵۱)، و در صحت و اصالت ماجراها و اشعار او از نظر زبان، روایت تاریخی، راوی، سبک شعر و خلاصه خود شاعر تردید کرده است (*من تاریخ*، ۲۰۲/۱ـ۲۲۴، *المجموعة*...، ۱۹۷/۵ـ۲۱۳)؛ اما پیش از این، وی در پی یافتن انگیزهٔ استواری برای جعل این داستانها و اشعار مربوط به آنها برآمده، می‌پندارد که زندگی امرؤالقیس در حقیقت چیزی نیست جز ماجرای

زندگی عبدالرحمان ابن اشعث (ﻫ م)، نوادهٔ اشعث بن قیس کندی (از اقوام امرؤالقیس) که برضد حجاج قیام کرد و کشته شد. به عقیدهٔ او کندیان خواسته‌اند با جعل داستانهای امرؤالقیس خاطرهٔ عبدالرحمان را جاودان سازند (همو، من *تاریخ*، ۱/۲۰۴-۲۰۶).

طه حسین شعر امرؤالقیس را به دو بخش می‌کند: ۱. آنچه به روایات زندگی او مربوط است؛ ۲. آنچه مستقل می‌نماید. آنگاه می‌نویسد: اشعار مربوط به روایات، به سبب جعلی بودن روایات، خود به خود جعلی می‌نماید، به خصوص که قدما هم به این نقص پی برده بودند؛ چنانکه ابوالفرج قصیدهٔ او را در مدح سموأل جعلی می‌داند (۹/۹۷-۹۹). این شعر و نیز ستایش بزرگیهای سموأل را یکی از نوادگان او به نام دارم ساخته است (حسین، همان، ۱/۲۰۷-۲۰۸). از قصاید نوع دوم که با اخبار مربوط به زندگی او رابطه ندارد، تکلف و ضعف به شدت تمام آشکار است. اصولاً امرؤالقیس یمنی بوده، در حالی که زبان شعر او بیشتر قریشی است و این دو زبان با هم تفاوت فاحش داشته‌اند. حتیٰ اگر بپذیریم که زبان قریش در قرن ۶م سیادت داشته، و فراگیر بوده است، باز امرؤالقیس چگونه می‌توانسته به زبانی شعر بسراید که هنوز رسمیت یا رواج کافی نیافته بوده است؟ (همان، ۱/۲۰۹-۲۱۰)؛ به علاوه، در زمان امرؤالقیس حوادث عظیم و گسترده‌ای رخ داده است، جنگ بسوس حدود ۴۰ سال ادامه یافته، و دایی شاعر کُلَیب در همان جنگ کشته شده است. همچنین بدبختیهای دایی دیگرش مهلهل بسیار شهرت دارد، اما او به هیچ‌یک از این پدیده‌ها اشاره نکرده است (همان، ۱/۲۱۰-۲۱۱).

طه حسین مشهورترین شعر او، یعنی «معلقه» را نیز آکنده از جعلیات می‌داند. البته افسانهٔ آویختن معلقات به دیوار کعبه را به کلی نادیده می‌گیرد، زیرا خود این افسانه هم در زمانهای متأخر (قرن ۴ق/۱۰م) پدیدار شده است. باید گفت: در درون قصیده، ترتیب ابیات سخت بی‌سامان است، به همین سبب، خاورشناسان این شعر را فاقد وحدت موضوعی می‌دانند. البته نقص شعر جاهلی، زاییدهٔ جعلیات موجود در آن است، نه ساختار آن. در معلقهٔ امرؤالقیس، ماجرای عشقبازیها نسبتاً گسترده است و همه را یکی از راویان شعر او، یعنی فرزدق شاعر ساخته است (همان، ۱/۲۱۱-۲۱۳). داستانهای چند دیدار عاشقانه و گفت و گو با معشوق را نیز در این قصیده و قصیدهٔ «الا انعم صباحاً...» می‌توان یافت. این قصاید بی‌تردید مربوط به دورهٔ اسلامیند و تحت تأثیر شعر عاشقانهٔ عمر بن ابی ربیعه ساخته شده‌اند (همان، ۱/۲۱۳).

همین انتقادهای طه حسین همراه با حملات تند دیگری که به اساس شعر جاهلی وارد آورد، شور و شری عظیم در کشورهای عربی به پا کرد و گروهی خشمگینانه، به دفاع از «میراث ملی» عرب برخاستند و سرانجام ــ دست کم در زمینهٔ سیاسی ـ اجتماعی ــ او را محکوم کردند.

برخی کوشیده‌اند در آثار رومی آن روزگار اثری از امرؤالقیس بازیابند. پروکوپیوس و نونوسوس هر دو به مردی به نام کایسوس[1] ــ که امارت کنده و معَدّ را داشته، و از قسطنطنیه نیز دیدارکرده بوده است ــ اشاره کرده‌اند، و کوسن دوپرسوال او را امرؤالقیس پنداشته است، اما معلوم نیست که این نام بر نام امرؤالقیس منطبق شود. معادل این نام عربی قاعدتاً باید در یونانی «آمُرکسوس[2]» باشد. علاوه بر آن، آنچه کایسوس در قسطنطنیه انجام داده است، هیچ شباهتی به ماجراهای امرؤالقیس ندارد (نک: الیندر، 116-114).

دیوان: دیوان امرؤالقیس را نخستین‌بار دوسلان در پاریس (۱۸۳۷م) انتشار داد و اساس کار او نیز روایت شنتمری (از اصمعی) از دیوان ۶ شاعر بزرگ جاهلی (*دواوین الشعراء الستة*) بوده است. از ۱۸۶۵م به بعد، روایت دیگری از *دیوان* که به دست بطلیوسی (قرن ۵ق/۱۱م) جمع شده بود، بارها در کشورهای شرقی به چاپ رسید (مثلاً تهران، ۱۲۷۲ش؛ تبریز، ۱۳۰۳ش، چ سنگی). در ۱۸۷۰م آلوارت «دیوان شاعران ششگانه[3]» از جمله امرؤالقیس را براساس روایت سکری منتشر ساخت و چندین قطعه را که خود یافته بود، نیز بر آن افزود. سپس در ۱۹۳۰م حسن سندوبی، *دیوان* او را (همراه با آثار امرؤالقیس‌های دیگر) در قاهره چاپ کرد. بار دیگر در ۱۹۴۴م، محمدفرید ابوحدید *دیوان* او را در قاهره منتشر ساخت. سرانجام، این *دیوان* پس از چاپهای متعدد و غیرقابل اعتماد، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم در ۱۹۵۸م (قاهره) انتشار یافت. این پژوهشگر، با توجه به ۶ نسخه از *دیوان* امرؤالقیس (نسخه‌های شنتمری، طوسی، سکری، بطلیوسی، ابن نحاس و ابوسهل)، *دیوان* را براساس روایت اصمعی شامل ۲۸ قصیده، و روایت مفضل ضبی شامل ۱۹ قصیده تدارک دیده، و آنگاه ۵۳ قصیده و قطعه هم از روایات دیگر بر آن افزوده است. ضیف ۲۸ قصیدهٔ *دیوان* به روایت اصمعی را یک به یک موردبررسی قرار داده، و نتیجه گرفته است که قصاید شمارهٔ ۱، ۲، ۱۱ و ۲۷ (به اعتماد روایات) به راستی از امرؤالقیسند، برخی دیگر نیز موردتردیدند و شماری نیز بی‌تردید از امرؤالقیس نیستند (ص ۲۴۵-۲۴۷).

معلقه: *دیوان* امرؤالقیس شامل قصیده‌ای ۸۰ بیتی است که معلقه (یعنی سینه‌ریز، گردن‌آویز، گلوبند و نه «آویخته شده به دیوار کعبه»، نک: بلاشر، ۱/۲۲۸-۲۳۱) نام گرفته است و بی‌تردید در این قصیده که غالباً صحت انتسابش را به امرؤالقیس قطعی پنداشته‌اند، باز بسیاری از ابیات را ــ براساس قول قدما ــ باید به کنار نهاد. مثلاً ابیات ۵۹ تا ۶۲ (چ سندوبی) که در روایات طوسی، سکری و دیگران، و نیز در شرح زوزنی و تبریزی و قرشی آمده، در روایت اصمعی (*دیوان*، چ ابراهیم) موجود نیست (نک: *دیوان*، چ سندوبی، ۱۵۳، قس: چ ابراهیم، ۱۹) و غالب راویان در انتساب آنها تردید کرده‌اند.

1. Kaïsos 2. 'Amorkèsos 3. Ahlwardt, W., *The Diwans of the Six Ancient Arabic Poets*, London, 1870.

اما هیچ قصیده‌ای در ادبیات عرب نمی‌توان یافت که بتواند تا این حد، خیالهای دل‌انگیز و افسانه‌های دیرین را در ذهن خوانندهٔ عرب برانگیزد. تصور نیایی که هم والایی شاهزادگان را دارد، هم دلاوری جنگاوران را، هم ظرافت دلباختگان را، هم جسارت صعلوکان را، هم گستاخی شهسواران عشق باز را آنچنان دل تازیان را به هیجان می‌آورد که دیگر هیچ گاه نمی‌توانند چشم از او بپوشند. به خصوص که همهٔ این خصایص در هاله ای از ابهام نهفته است و به زبانی گاه روشن و پرده در، گاه رمزآلود و پرابهام بیان شده است. بدین‌سان، خیال خواننده خود دست اندرکار خلق هنری می‌شود و می‌تواند به میل خویش بخشهای پراکندهٔ قصیده را به هم پیوند دهد و سپس همراه شاعر از خیمه‌گاه این یار، یا از ویرانه‌های منزلگه آن یار، به بارگاه امیران سر زند، در سینهٔ سوزنده‌ترین صحرا اسب بتازد و نیمه شبان به وصف ستارگان بپردازد. اینک «قِفا نَبْکِ...» با آن قهرمانِ بی مانندِ افسانه‌ای خویش، یکی از عناصر اساسی ادب عربی شده، و گویی استقلالی تمام یافته، و درجه‌ای خاص کسب کرده است. انتقادهای عالمانه را دیگر توان آن نیست که شاهکار ادبیات عرب را از فرهنگ عربی بازستاند یا بر آن خدشه‌ای وارد کند: بیش از هزار سال است که «قفانبک...» رمز زیبایی شده است (نک: منوچهری، ۱۹، حاشیه: «کبک دری کوس‌وار کرده «قفانبک» یاد).

در این شعر، نوآوریهای شاعر بسیار متعدد است. وصفهای گوناگون، صور خیال، الفاظ نوظهور، شیوه‌های بیان همه باعث شده است که بارها در حق شاعر بگویند: «او نخستین کسی است که...»؛ و بدین‌سان در کتب «الاوائل» جای مخصوصی به امرؤالقیس داده شده است: گویند او نخستین کس بود که بر فراز ویرانه‌های یار سفر کرد، ایستاد و گریست (مایهٔ اصلی نسیب)؛ هر چند که خود به تقلید از ابن‌خذام در این باب اعتراف کرده است (*دیوان*، چ ابراهیم، ۱۱۴)، اما کسی به اعتراف او اعتنایی ندارد. او نخستین کسی است که زنان را به آهوان سفید تشبیه کرده، نخستین کسی است که بر «اسب دَدْبند» (قید الاوابد) به شکار رفته، و اسب را به چوب مانند کرده است... (نک: بستانی، ۱۰۲).

ابیات ۷۷گانهٔ معلقه (روایت اصلی، نک: *دیوان*، همان چ، ۸-۲۶) را به چندین دسته می‌توان بخش کرد که هر بخش نیز به موضوع خاصی پرداخته است. نیمهٔ اول قصیده، شعری عاشقانه و شامل چند تصویر بسیار معروف است، مانند گریه بر ویرانه‌های منزلگه یار؛ یاد فاطمه و ماجرای دارة الجلجل؛ شب، ستارگان،...؛ اسب و مشهورترین وصف آن (مِکرٍ، مِفرٍ،...)؛ صحنهٔ شکار؛ و آذرخش، باران، سیل.

معلقهٔ امرؤالقیس نه‌تنها در *دیوان* وی آمده، بلکه در مجموعهٔ «معلقات» نیز که از زمان حماد راویه (د ۱۵۵ق/۷۷۲م) گردآوری شده، و نیز در تمامی شروح آنها مذکور است (نک: هـ د، معلقات).

این معلقه به زبانهای مختلف ترجمه شده است. کهن‌ترین ترجمه به زبان لاتینی توسط وارنر (لیدن، ۱۷۴۸م)، و ترجمهٔ انگلیسی آن به قلم جونز (لندن، ۱۷۸۲م) صورت گرفت؛ ترجمه‌های فرانسوی کتاب ظاهراً با دوساسی در قرن ۱۹م آغاز شد؛ در ۱۸۰۲م اولین‌بار به قلم هارتمن به آلمانی ترجمه گردید و در ۱۸۲۴م توسط بُلمر به سوئدی بازگردانده شد (برای ترجمه‌ها، نک: EI[2]). دو ترجمه هم به فارسی از آن انتشار یافته که یکی از آنِ عبدالمحمد آیتی است (در *معلقات سبع*، تهران، ۱۳۴۵ش) و دیگری از کاظم برگ‌نیسی (در *یادنامهٔ بهار*، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ امرؤالقیس، *دیوان*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ همو، همان، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۸م؛ همو، «معلقة»، *شرح المعلقات العشر و اخبار شعرائها*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ باقلانی، محمد، *اعجاز القرآن*، به کوشش احمد صقر، قاهره، دارالمعارف؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، دمشق، ۱۹۷۹م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳م؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسین، طه، *فی الشعر الجاهلی*، قاهره، ۱۳۴۴ق/ ۱۹۲۶م؛ همو، *المجموعة الکاملة لمؤلفات*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همو، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سندوبی، حسن، مقدمه بر *دیوان* امرؤالقیس (هم)؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ضیف، شوقی، *تاریخ الادب العربی*، العصر الجاهلی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ عبید بن ابرص، *دیوان*، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۶۹م؛ *قاموس*؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:
EI[2]; Olinder, G., *The Kings of Kinda*, London, 1927.

آذرتاش آذرنوش

امرؤ القیس‌های دیگر: نام امرؤالقیس افزون بر شاعر بزرگ عرب، بر چندین تن دیگر نیز اطلاق شده است که شمارشان در «اخبار المراقسة» سندوبی به ۲۸ می‌رسد و مشهورترین ایشان، بی‌گمان امیر حیره است (نک: حمزه، ۷۷-۷۸؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۹۰/۱)، اما از اینان هیچ‌یک، با وجود امرؤالقیس بزرگ، نتوانستند سربرکشند، به خصوص که اگر اینان اشعار زیبایی هم داشته‌اند، راویان آنها را به همان شاعر بزرگ نسبت داده‌اند.

اکنون می‌توان به ۶ شاعر جاهلی اشاره کرد که ابیات اندکی از آنان در دست است: ۱. امرؤالقیس بن بحر؛ ۲. امرؤالقیس بن بکر کندی؛ ۳. امرؤالقیس بن حُمام کلبی؛ ۴. امرؤالقیس بن عمروکندی، خویشاوند امرؤالقیس بزرگ؛ ۵. امرؤالقیس بن کلاب عُقیلی؛ ۶. امرؤالقیس بن مالک حِمیری که قصیدهٔ نسبتاً بزرگی به نام او ثبت است، اما این قصیده را به امرؤالقیس بزرگ نیز نسبت داده‌اند (آمدی، ۶-۹؛ سندوبی، ۳۰۸، ۳۴۸-۳۵۴).

نام شاعر مشهور جاهلی مُهَلهِل نیز امرؤالقیس بود، اما همه جا او را مهلهل خوانده‌اند که گویا لقب وی بوده است.

چند تن امرؤالقیس نیز در آغاز پیدایش اسلام می‌زیستند که هر یک، به عللی چند، شهرتی کسب کرده‌اند:

یکی از آنان امرؤالقیس بن عابس از حضرموت است که یک بار در خدمت حضرت پیامبر(ص) با مردی دیگر به نام ربیعهٔ حضرمی بر سر مالی مخاصمه کرد و با آنکه مال بـه او مـی‌رسید، از آن چشم پوشید تا ــ بنابر بشارت پیامبر(ص) ــ بهشت نصیبش شود. همین امر باعث شده است که نام او در انبوهی از کتابهای حدیث و ادب تکرار شود (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱۹۱/۴ـ۱۹۲، ۳۱۷؛ دارقطنی، ۱۵۵۷/۳؛ ابونعیم، ۴۳۸/۲ـ۴۳۹؛ ابن عبدالبر، ۱۰۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۱۱/۳؛ ابن اثیر، *اسد...*، ۱۱۵/۱).

در ماجرای ردّه وقتی مردم حضرموت به تحریک اشعث بن قیس از پرداخت صدقه سرباز زدند، امرؤالقیس نه تنها به خویشاوندان کندی خود نپیوست، بلکه در چندین نبرد بر ضد آنان شرکت جست (طبری، ۳۳۰/۳ـ۳۴۲؛ ابن اعثم، ۵۵/۱ ب). وی حتیٰ در مقابل اشعث به پاخاست و او را اندرز داد و از خشم جانشینان پیامبر(ص) که بی‌گمان بر او چیره خواهند شد، ترساند (همانجا؛ ابن عساکر، ۱۱۲/۳).

امرؤالقیس نامه‌ای شامل ۵ بیت دربارهٔ ردهٔ حضرموت برای ابوبکر فرستاد؛ خلیفه نیز در نامه‌ای او را «صالح» خواند (ابن حبیب، ۱۸۶ـ۱۸۷). بنا به روایت ابن عساکر (۱۱۱/۳) امرؤالقیس چندی در بَیسان شام مسکن گزید، اما به هنگام بروز طاعون عَمواس از آنجا به کنده بازگشت. بعید نیست که اقامت او در شام اندکی پیش از ردهٔ حضرموت بوده باشد. وی در پایان عمر به گفتهٔ ابن عساکر (۱۱۲/۳، به نقل از بخاری) به کوفه کوچید.

اشعار منسوب به او را شیخو (۵۶/۱ـ۶۰) و سندوبی (ص ۳۳۹ـ۳۴۷) جمع و چاپ کرده‌اند. این اشعار از ۸۰ و اندی بیت در نمی‌گذرد و برخی از آنها نیز ممکن است از شاعرانی دیگر، و به خصوص فندزمّانی باشد (مثلاً نک: ابن عساکر، ۱۱۴/۳).

ابن عساکر ۶ بیت به او نسبت داده است (۱۱۴/۳ـ۱۱۵) که جعلی به نظر می‌آید، اما از آنجا که به روایات عاشقانهٔ امرؤالقیس بزرگ شبیه است، نظر را جلب می‌کند.

دو امرؤالقیس دیگر می‌شناسیم که اخبار آنها در هم خلط شده است: طبری از مردی به نام امرؤالقیس بن اصبغ نام می‌برد که بر قضاعه یا قضاعه و کلب از جانب پیامبر(ص) امارت یافت. هنگام رحلت پیامبر(ص) گروهی از کلبیان مرتد شدند؛ اما امرؤالقیس بر اسلام باقی ماند (۲۴۳/۳؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۰۵/۱ـ۱۰۶؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۴۳/۲، *اسد*، ۱۵۵/۱؛ ابن حجر، ۶۳/۱). ابن اثیر در پایان روایت خود می‌افزاید: ابوبکر به او که جد سکینه دختر امام حسین (ع) بود، نامه فرستاد (*الکامل*، همانجا). در همینجاست که دو شخصیت درهم می‌آمیزند،زیرا آنکه‌نیای حضرت‌سکینه خوانده شده‌است،امرؤالقیس فرزند عدی بود. او در روایات متعدد دیگر مردی نصرانی و با شوکت جلوه می‌کند که نزد عمر آمد و اسلام آورد. در همان مجلس نیز امام علی(ع) دختر او رباب را برای امام حسین (ع) خواستگاری کرد. به همین مناسبت، بسیاری از منابع با اشاره به فضایل رباب، دو بیتی را که حضرت امام حسین(ع) در محبت خود به سکینه (ع) و رباب سروده‌اند، نقل می‌کنند (ابوالفرج، ۱۶۳/۱۴ـ۱۶۴؛ صفدی، ۳۸۳/۹؛ ابن حجر، ۱۱۳/۳). این امرؤالقیس پیش از آنکه اسلام آورد، چندی اسیر بنی شیبان شد و در آنجا شجاعتی از خود بروز داد و دو بیت نیز سرود که در غالب منابع تکرار شده است (آمدی، ۸ـ۹؛ نیز نک: سندوبی، ۳۵۵ـ۳۵۷).

سندوبی (ص ۳۵۵)، برخلاف نظر سیوطی (۴۵۶/۲)، این دو تن را یکی پنداشته، و از آن دو، یک امرؤالقیس بن عدی، معروف به ابن اصبغ کلبی ساخته است. اما این هر دو تن، از نظر مرتضیٰ عسکری، دو شخصیت مجعول بیش نیستند که تاریخ سازان مغرض ــ به خصوص سیف بن عمر که منبع اصلی مورخان بزرگی چون طبری بوده است ــ از خود برساخته‌اند تا سیر تاریخ اسلام را بر حسب اهداف خویش تحریف کنند. اخبار مربوط به ابن اصبغ در واقع از قرن ۴ق پدیدار می‌گردند و طی زمان، وسعت می‌گیرند، حال آنکه روایت در اصل بسیار کوتاه بوده که آن را هم سیف جعل کرده بوده است (۱۹۵/۳ـ۲۰۴، ۲۳/۴ـ۲۴، ۲۸ـ۲۹).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همو، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ـ ۱۳۹۸ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۷ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمدراضی بن حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۹۷۲م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ دارقطنی، علی، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، دارالغرب الاسلامی؛ سندوبی، حسن، «اخبار المراقسه و اشعارهم فی الجاهلیة و صدر الاسلام»، همراه شرح *دیوان امرئ القیس*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة بعدالاسلام*، بیروت، ۱۹۲۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان‌اس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عسکری، مرتضی، یکصد و پنجاه صحابی ساختگی، ترجمهٔ ع.م. سردارنیا، تهران، ۱۳۶۱ش.

آذرتاش آذرنوش

اَمْرٌ وَ نَهْی، عنوان بخشی از مباحث اصول فقه که به چگونگی تفسیر اوامر و نواهی شرعی می‌پردازد.

بحث از امر و نهی از کهن‌ترین بخشهای اصول فقه بوده، و از نخستین مراحل پای‌گیری این دانش، مورد توجه قرار داشته است. بخش مهمی از تشریع، چه در کتاب و چه در سنت، در قالب امر و نهی صورت پذیرفته، و از همین رو، دست یافتن به درک صحیحی از امر و نهی، لازمهٔ استنباط احکام و تفسیر شریعت بوده است. در بارهٔ سنت، باید در نظر داشت که مصداق امر و نهی، در مواردی است که سنت از گونهٔ قولی است؛ اما در سنت فعلی یا تقریری، با آنکه اتباع سنت همچنان ضرورت دارد، بحث امر و نهی مصداقی نمی‌یابد. از نظر

تاریخی، مبحث امر و نهی همچون دیگر مباحث کهن الفاظ، در ارتباطی مستقیم با دلیل کتاب و کاربردهای آن شکل گرفته، و گسترش یافته است. این مبحث در باب‌بندیِ علم اصول، در زمرهٔ آن گروه از مباحث الفاظ است که به تفسیر گونه‌های لفظی می‌پردازد.

در نگاهی به جایگاه امر و نهی در فرهنگ قرآنی، باید نخست رابطهٔ انسان و خدا را به یاد آورد که در قالب رابطهٔ «عبد» و «رب» تصویر شده است؛ حال باید توجه داشت که چهره‌ای از وجوه این رابطهٔ عبودیت و ربوبیت، همین موضوع امر و نهی است. اینگونه است که میان مفاهیمی چون اطاعت و معصیت از امر و نهی، با ربوبیت و عبادت پیوستگی برقرار می‌گردد و امر و نهی افزون بر اهمیتش در شریعت، در خداشناسی و حتیٰ جهان‌شناسی قرآنی نیز جایگاهی مهم می‌یابد. به تصریح آیات متعـدد از قرآن کریم، آنگاه که ارادهٔ الٰهـی بـه حدوث چیـزی تعلق می‌گیرد، با یک امرِ «کُن»، تحقق و وجود مـی‌یابد (مثلاً یس/۳۶/۸۲).

اما افزون بر امر به تحقق که آغاز آفرینش است، آنچه گویی به سان یک سنت در قرآن کریم دیده می‌شود، امری است مولوی به انجام دادن فعلی که پس از آفرینش به موجود مخلوق درمی‌رسد. یکی از جلوه‌های این سنت، در خلقت آسمانها و زمین دیده می‌شود که پس از آفرینش در راستای اثبات ربوبیت، امری به هر دو درمی‌رسد که «خواسته یا ناخواسته به سوی من آیید» (فصلت/۴۱/۱۱). ظهوری دیگر از این سنت، در داستان آفرینش انسان رخ می‌نماید که نهی آدم ابوالبشر و همسرش از نزدیک شدن به «شجرهٔ ممنوعه»، مقطعی حساس از روند داستان است (نک: بقره/۲/ ۳۴-۳۵). باید یادآور شد که ادامهٔ این سنت را در فرهنگ روایی نیز می‌توان در نمونه‌هایی بازجست؛ از آن جمله، امر به «أَقْبِل» و «أَدْبِر» است که در حکایت آفرینش «عقل»، تجلی یافته است (نک: کلینی، ۱/ ۱۰).

مرتبه‌ای دیگر از تحقق امر و نهی الٰهی، مقام تشریع است: مرتبه‌ای از امر و نهی که ابلاغ آن به مردمان از جانب پیامبران صورت می‌پذیرد و هم اطاعت آن، در قالب پیروی از امر و نهی رسولان تحقق می‌یابد. با آنکه امر و نهی مطلق و حقیقی در فرهنگ قرآنی از آنِ خداوند است و شخص پیامبر جز انسانی برگزیده برای پیام‌رسانی نیست، اما این تصور که «از بشری مثل خود» نباید اطاعت کرد، مغالطه‌ای از جانب کافران و عنادورزان ارزیابی شده است (مؤمنون/۲۳/۳۴؛ قمر/۵۴/۲۴). فلسفهٔ امر و نهی انبیا در یک جمله خلاصه شده است که «هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر برای آنکه به اذن خدا از او اطاعت کنند» (نساء/۴/۶۴). آیه‌ای که از سویی اطاعت از رسولان را اساس رسالت شمرده، و از سوی دیگر آن را در راستای اطاعت از امر و نهی الٰهی دانسته است. درک عمیق‌تر این آیه، با آیات متعددی میسر است که اطاعت از رسول را در کنـار اطاعت از خـداونـد نهـاده است (مثلاً آل‌عمران/۳/۳۲، ۱۳۲).

امر و تشریع در کتاب و سنت: به عنوان یک اصل باید پذیرفت که بخشی از قرآن کریم را آیاتی تشکیل داده‌اند که از جنبهٔ تشریعی برخوردارند و بر حکمی از احکام الٰهی دلالت دارند؛ این آیات که همواره در مباحث فقهی مورد توجهِ صاحب‌نظران بوده‌اند، با عنوان آیات الاحکام (هم) شناخته شده‌اند. در مقام رده‌بندی آیات فقهی، باید چند شیوه برای بیان تشریع را از یکدیگر متمایز ساخت؛ در بخشی از آیات الاحکام، تشریع با امری صریح با استفاده از مادهٔ امر و نهی (مانند «...يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدّوا الْأَماناتِ...»، نساء/۴/۵۸)، یا صیغهٔ امر و نهی (مانند «...فَاغْسِلوا وُجوهَكُمْ...»، مائده/۵/۶) صورت پذیرفته است؛ در برخی از آیات صرفاً با تعبیری إخباری و در قالب بیان سنتی از سنن صالحین، به تشریع حکمی پرداخته شده، و در شماری دیگر، از شیوه‌هایی متفاوت برای تشریع استفاده شده است.

دربارهٔ مدلول امر و نهی، نخست در سخن از مادهٔ امر و نهی باید گفت که در آیات قرآنی، بارها از امر خداوند به اعمالی چون عبادت خدای یگانه (مثلاً مائده/۵/۱۱۷)، اقامهٔ قسط و عدل (اعراف/۷/۲۹؛ نحل/۱۶/۹۰)، نیکوکاری (همـانجا)، صلهٔ رحم (بقـره/۲/۲۷؛ رعـد/۱۳/۲۱، ۲۵) و ادای امانت (نساء/۴/۵۸) سخن به میان آمده است که همگی احکامی الزام‌آورند. همچنین باید به برخی از موارد کاربرد واژهٔ نهی برای الزام به ترک اشاره کرد که از نمونه‌های آن نهی از فحشا، منکر و بغی (نحل/۱۶/۹۰) و ربا (نساء/۴/۱۶۱) است. دربارهٔ واژهٔ امر، باید یـادآور شد که این تعبیر در مواردی از آیـات قرآنی، بـرای اباحه نیز به کار رفته است (بقره/۲/۲۲۲).

بحث از صیغهٔ امر و نهی، از دو دیدگاه مختلف دارای گستردگی افزون‌تری است: نخست آنکه بخش عمده‌ای از آیات الاحکام را آیاتی تشکیل داده‌اند که تشریع در آنها با صیغهٔ امر و نهی صورت گرفته است، و دیگر آنکه از نظر گسترهٔ مفهومی، نمونه‌هایی از کاربرد صیغه‌های امر و نهی به صورت غیر الزامی نیز دیده می‌شود. فارغ از حالت اباحه، توجه به دو رتبه از مراتب دستوری امر و نهی، یعنی رتبهٔ الزام و رتبهٔ تحریض موجب تقسیماتی در تفسیرهای کهن شده است. در این میان باید به حدیثی از حضرت علی(ع) اشاره کرد که در آن آیات قرآنی بر ۷ قسم: «امر، زجر، ترغیب، ترهیب، جدل، مثل و قصص» («تفسیر»، ۴) دانسته شده است؛ در ۴ قسم نخست از این تقسیم، می‌توان امرِ الزامی، نهی الزامی، امر تحریضی و نهی تحریضی را تمییز داد (قس: عیاشی، ۱/ ۱۰: برای امر و زجر).

در نگاهی به سنت نبوی، نخست باید توجه داشت که بخش مهمی از احکام بیان شده در سنت، در قالب فعل و تقریر تبیین شده‌اند و حتیٰ در آن بخش از بیان احکام که در قالب قول قرار می‌گیرد، سخن کمتر صورت امر و نهی به خود گرفته است. در این میان، به نسبت، کاربرد صیغه از مادهٔ امر و نهی وسیع‌تر بوده است، اما نمونه‌هایی از کاربرد ماده نیز دیده می‌شود. در زمرهٔ این نمونه‌ها مواردی وجود دارد که از نظر مدلول امر و نهی، درخور بررسی و تحلیل است؛ از جمله باید به مواردی مانند امر به نماز وتر و امر به مسواک اشاره کرد که در آنها مادهٔ امر برای

دلالت بر دستور تحریضی و نه الزامی به کار رفته است؛ در احادیث مربوط به این موارد، برای نشان دادن الزام از تعابیر «عزم» و «کتابت» استفاده شده (نک: سیوطی، ۶۶/۱) که تعبیر اخیر از تعبیرات شناخته شدهٔ قرآنی است (مانند بقره/۱۸۳/۲). افزون بر نمونهٔ یاد شده، تعبیرات پرشماری در سنت نبوی وجود دارد که مبنای تقسیم اوامر و نواهی، به الزامی و تحریضی را مستحکم ساخته است.

امر و نهی در نخستین بحثهای اصولی: در عصر صحابه و تابعین، در بحث از تفسیر گونه‌های لفظی چون اوامر و نواهی سخن گسترده‌ای دیده نمی‌شود؛ تنها در برخی از روایات منقول از صحابه و تابعین، اشاراتی کوتاه در این باره وجود دارد. به عنوان مثال، می‌توان به تعبیراتی به روایت از امام علی(ع) اشاره کرد که در ضمن بیان دشواریهای تفسیر و تقسیمات آیات، از فرایض و فضایل، و رُخَص و عزایم سخن آورده، و بدین ترتیب اوامر قرآنی را از نظر دلالت گاه دال بر وجوب (عزایم) و گاه دال بر فضیلت (رخص) شمرده است (نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱). در همان عصر نخستین، سخن از اوامر به حوزهٔ سنت نیز کشیده شده، و از مراتب اوامر در سنت نیز گفت‌وگو شده است؛ به عنوان نمونه، مکحول سنت را بر دو قسم دانسته است: قسمی که عمل بدان فریضه و ترک آن کفر است، و قسمی دیگر که عمل بدان فضیلت است و ترک آن حرجی ندارد (نک: دارمی، ۱۴۵/۱).

در اخبار منقول از ائمهٔ امامیه(ع)، نخست باید یادآور شد که در برخورد با اوامر قرآنی، تأکیدی ویژه بر الزام دیده می‌شود و حتیٰ در مورد تعبیری چون «لا جناح علیکم»، که ظهوری در ترخیص دارد، بر الزام‌آور بودن حکم تکیه شده است؛ در روایتی از امام باقر(ع)، سخن از آن است که تعبیر «لا جناح علیکم» در آیات احکام، امری مستقیم است و دلالت بر وجوب دارد (نک: ابن‌بابویه، ۲۷۸/۱-۲۷۹). با این حال باید پذیرفت که در تفسیر اهل‌بیت(ع) از آیات الاحکام، تقسیم اوامر الٰهی به وجوبی و ترخیصی مصادیقی نیز داشته است؛ به عنوان نمونه باید به حدیثی از امام باقر (ع) اشاره کرد، مبنی بر اینکه آیهٔ «وَالَّذِينَ هُمْ عَلىٰ صَلَوٰاتِهِمْ يُحافِظُونَ» (مؤمنون/۹/۲۳)، دال بر حکم وجوبی است و اشاره به نمازهای فریضه دارد، در حالی که مفهوم از آیهٔ «الَّذِينَ هُمْ عَلىٰ صَلاتِهِمْ دائِمُونَ» (معارج/۲۳/۷۰) حکمی ترخیصی است و این آیه به نمازهای نافله اشاره دارد (نک: کلینی، ۲۶۹/۳-۲۷۰).

در سخن از اوامر و نواهی نبوی، باید گفت این نکته در احادیث منقول از ائمهٔ اهل بیت(ع) دیده می‌شود که احکام شرعی برخی مبتنی بر اوامر و نواهی الٰهی و بخشی مبتنی بر سنت رسول اکرم(ص) است؛ در روایات ایشان، از وفاق میان اوامر و نواهی نبوی با دستورهای الٰهی سخن رفته، و تسلیم به دستورهای نبوی، همچون دستورهای الٰهی بر مردمان واجب شمرده شده است (مثلاً نک: همو، ۲۶۶/۱). با این حال در احادیث ائمه (ع)، بارها اوامر الزام‌آور قرآنی از اوامر الزامی نبوی تمییز داده شده، و از آنها با عنوان فریضه و سنت (البته سنت الزامی نه استحبابی) سخن رفته است (مثلاً نک: همو، ۲۷۲/۳).

شکل‌گیری مباحث مربوط به رخصت و عزیمت در مدلول اوامر و نواهی، و حتیٰ دلالت امر بر اباحه، همگام با شکل‌گیری احکام خمسه صورت پذیرفته، و همزمان به وارد شدن دانش فقه به مرحلهٔ مدون خود، در بحثهای روش‌شناختی مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته است. بدین ترتیب، در نخستین نمونه‌ها از بررسیهای اصول فقه در محافل امامیه و اهل‌سنت، جایگاه مهمی برای بحث در بارهٔ اوامر و نواهی دیده می‌شود.

به عنوان مجموعه‌ای مدون از آموزش نخستین امامیه در باب امر و نهی، می‌توان به بخش مربوط از کتاب مشهور به *تفسیر نعمانی* اشاره کرد که مؤلف آن ناشناس است. این اثر از متون کهن امامی است که از نظر مضمون، از سویی با علوم قرآنی و از سوی دیگر با مباحث الفاظ (هم) اصول پیوستگی دارد و از آنجا که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سدهٔ ۳ق بوده باشد، حائز اهمیت تاریخی فراوان است (برای اسانید دو تحریر مختلف متن، نک: «تفسیر»، ۳، ۹۷). *تفسیر نعمانی* که بیان اصناف آیات *قرآن* را مورد نظر داشته، با تکیه بر حدیث یاد شده از حضرت علی(ع)، به بررسی ۴ قسم امر، زجر، ترغیب و ترهیب پرداخته، و بر آن بوده است تا با تحلیل نمونه‌ها، به یک نظریهٔ اصولی دست یابد. بحث از امر، بخش وسیعی از کتاب را به خود اختصاص داده (همان، ۴۰-۶۵)، و سخن از زجر و ترغیب و ترهیب بـه آن ملحق گردیده است (همـان، ۶۵-۶۶).

در محیط اهل سنت، به عنوان نقطه‌ای روشن در تاریخ بحث از امر و نهی، باید به گفته‌های پراکنده از شافعی اشاره کرد؛ با آنکه بخشهایی از مباحث الفاظ در *الرسالة* شافعی، به طور گسترده مورد بررسی قرار گرفته است، اما در باب امر و نهی، جز کلیاتی چون تکیه بر همسانی اوامر نبوی با اوامر قرآنی (ص ۳۲، ۷۳، ۳۴۳، جم)، بسط سخنی دیده نمی‌شود. به واقع، برخی مواضع شافعی در باب امر و نهی که در کتب آیندگان مورد توجه قرار گرفته، مواضع غیر صریحی است که وی در کتاب خود، *احکام القرآن* اتخاذ کرده بوده است.

مواضع منقول از شافعی در باب امر و نهی، با وجود محدود بودن و هم تلویحی بودن آنها، از نظر سنخیت با مباحث توسعه‌یافته در آثار اصولیان بعد، درخور توجه است. در واقع، قدیم‌ترین موارد بحث در بارهٔ برخی موضوعات فنی امر و نهی، مانند مره و تکرار، یا نهی موجب فساد، تنها از شافعی نقل شده است (نک: سرخسی، ۲۰/۱-۲۱، ۸۲). در موضوع مدلول امر از حیث الزام، این نقل ابن‌سریج که معتقد بود شافعی در این باب قائل به وقف است و برای درک مدلول به دنبال قرینه‌ای می‌گردد، درخور توجه است (نک: همو، ۱۵/۱). نقل ابن سریج با این برداشت اصولیان پیرو شافعی تکمیل می‌گردد که شافعی امر به شیء پس از سیـاق نهـی را مقتضی اباحـه مـی‌دانسته است (نک: ابواسحاق، ۳۸).

امر و نهی در گسترش اصول فقه: با اینکه مبحث امر و نهی در سده‌های آغازین اسلامی کمتر مورد کندوکاو فقیهان قرار گرفته است،

از سدهٔ ۴ق، با روی نهادن علم اصول به تدوین و گسترش، مبحث امر و نهی به سان یکی از مباحث نهادین این علم با گسترشی پرشتاب مواجه بوده است. در یک نگاه فهرست‌وار، سرفصلهای مربوط به امر و نهی را در متون اصولی سده‌های ۵ و ۶ق، عناوینی این‌چنین تشکیل می‌داده است: در باب امر، بررسی ماده و صیغهٔ امر از حیث دلالت، امر بعد از حظر، امر معلق بر شرط، بحث مره و تکرار، بحث فور و تراخی، بحث اداء و قضاء، بحثهایی در باب دایرهٔ شمول امر، امر به شیء مقتضی نهی از ضد، و در بحث نهی افزون بر اشتراکات با امر، عناوینی چون دلالت نهی بر فساد.

در بیانی اجمالی باید گفت: مقصود از بحث مره و تکرار این بود که در صورت ورود امری از شارع بدون قیدی در بارهٔ دفعات، آیا تنها به یک بار اجرای امر اکتفا می‌توان کرد، یا مضمون دستور باید به تکرار انجام گیرد. همچنین در بحث از فور و تراخی، گفت‌وگو در آن بود که آیا ورود امری از شارع بدون قید زمانی، اقتضا دارد که آن امر فوراً اجرا شود، یا در این باره توسعی در کار است. بحثی دیگر، گفتار اداء و قضاء بود و اختلاف اُصولیان در این باره بود که در صورت عدم تحقق اجرای امر به صورت اداء، آیا عمل به قضاء از باب امری جدید است، یا می‌توان بر پایهٔ امر اصلی بوده باشد. از دیگر سرفصلها، مسألهٔ امر به شیء بود که نزد برخی از اصولیان، حکمی دیگر را به طور ضمنی دربر داشت و آن نهی از ضد بود، در حالی که اصولیان درگیر در این بحث، در تعریف خود از مفهوم ضد دچار اختلاف بودند. سرانجام، در اشاره‌ای به نهی مقتضی فساد، باید گفت مقصود اصولیان در این بحث، آن بوده است که بتوانند از نهی تحریمی شارع، افزون بر حکم تکلیفیِ حرمت، حکم وضعی «فساد» را نیز استنباط نمایند (برای نمونه، نک‍: سید مرتضی، ۲۷/۱-۱۹۷؛ سرخسی، ۱۱/۱-۱۲۴؛ ابواسحاق، ۱۷-۱۰۴؛ ابوالحسین بصری، ۴۳/۱-۲۰۰؛ ابن‌حزم، ۲۷۵/۳ بب؛ کلوذانی، ۱۲۴/۱ بب).

مباحث یاد شده در باب امر و نهی در طی قرون پسین، کماکان در کتب اصولی مورد بررسی قرار گرفت و با وجود گسترش کمی مباحث در هر یک از این سرفصلها، اصل عناوین مباحث چندان گسترشی نیافته بود. در واقع در منابع اصولی سده‌های میانهٔ اسلامی و نیز در سده‌های اخیر، تحول قابل ملاحظه‌ای را در باب امر و نهی نمی‌توان تمییز داد (مثلاً نک‍: آمدی، ۳۵۶/۲ بب؛ صاحب معالم، ۴۸ بب؛ شوکانی، ۹۱ بب).

آنچه به عنوان تحولی درخور ملاحظه در اصول متأخر امامیه قابل ذکر است، تفکیکی تدریجی میان دو گونه از مباحث امر و نهی از حیث سنخیت است. اصولیان متأخر امامیه، با توجه به اینکه به آهستگی، مباحث سنتی الفاظ را از حیث سنخیت به دو بخش مباحث الفاظ (با مفهوم جدید) و مباحث ملازمات عقلیه تفکیک نمودند، بخشهایی از مباحث امر و نهی را نیز با توجه به مبنای بحث، در بخش ملازمات عقلیه جای دادند. در توضیح این تمایز، باید گفت که آن بخش از مباحث امر و نهی که به طور مشخص به مدلول امر و نهی بازمی‌گشت، در مباحث الفاظ نگهداری شد؛ چنین حالتی در مورد سرفصلهایی چون فور و تراخی، یا مره و تکرار دیده می‌شود. در سوی دیگر، آن بخش از مباحث امر و نهی که به تلازمی عقلی میان یک امر یا نهی با حکمی دیگر بازگشت داشت، به بخش ملازمات عقلیه انتقال یافت و در زمرهٔ این مباحث، سرفصلهایی چون اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد دیده می‌شد. این تفکیک که تا حدودی در *کفایة الاصول* آخوند خراسانی (ص ۶۱ بب) دیده می‌شود، در نوشته‌های جدیدتر وضوحی کامل یافته است (مثلاً نک‍: مظفر، ۵۹/۱-۱۰۴، ۲۹۴/۲-۳۵۶).

از دیگر ویژگیهای اصول متأخر امامیه در برخورد با مباحث امر و نهی، راه یافتن برخی دقتهای فلسفی در این بخش از مباحث است که به خصوص ثمرهٔ آن در مبحث مدلول لفظ امر دیده می‌شود؛ در این بحث، مسألهٔ «طلب و اراده» که از مسائل سنتی در میان متکلمان بوده است و توسط کسانی چون مولیٰ علی قوشچی از متأخران اشاعره گسترش یافته بود (نک‍: ص ۲۴۶؛ قس: علامهٔ حلی، ۱۷۰)، با نگاهی اصولی به میان کشیده شد. مبنای سخن این بود که طلب مراد در امر، طلب حقیقی به «حمل شایع صناعی» نیست، بلکه طلبی انشایی است (برای تفصیل، نک‍: آخوند خراسانی، ۶۴-۶۹؛ نیز نائینی، ۱۳۰-۱۳۴؛ بجنوردی، ۱۱۵/۱-۱۲۳؛ خویی، ۸۸/۱ بب).

در پی‌جویی از تک‌نگاریها در مبحث امر و نهی، از عالمان اهل سنت می‌توان به کتابی با عنوان *تحقیق المراد فی ان النهی یقتضی الفساد*، از صلاح‌الدین علایی (د ۷۶۱ق) اشاره کرد که به کوشش ابراهیم محمد سلقینی در دمشق (۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م) به چاپ رسیده است. در میان آثار امامیه، نیز به خصوص از متأخران تک‌نگاریهای متعددی در سرفصلهای مختلف این مبحث دیده می‌شود. در این میان، به خصوص نوشته‌های بسیار در زمینهٔ اجتماع امر و نهی از کسانی چون طباطبایی صاحب *ریاض* (د ۱۲۳۱ق)، مولیٰ احمد نراقی (د ۱۲۴۵ق) و میرزا حبیب‌الله رشتی (د ۱۳۱۲ق) شایان توجه است (نک‍: آقابزرگ، ۲۶۶/۱-۲۶۹) و از جمله نمونه‌های چاپی رساله‌ای با عنوان *فی اجتماع الامر والنهی*، از تقریرات درس میرزا محمد حسین نائینی (د ۱۳۵۵ق) درخور یادکرد است که به قلم موسیٰ خوانساری نگارش یافته است (چ قم، ۱۳۷۵ق). به موارد یاد شده، باید رساله‌هایی در باب مسألهٔ ضد (همو، ۱۱۴/۱۵-۱۱۵)، فور و تراخی (همو، ۳۶۷/۱۶) و دلالت نهی بر فساد (همو، ۴۳۱/۲۴) را علاوه کرد.

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ آمدی، علی، *الاحکام*، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ بجنوردی، حسن، *منتهی الاصول*، نجف، ۱۳۷۹ق؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن ج ۹۰ *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خویی، ابوالقاسم، *اجود التقریرات* (تقریرات درس میرزای نائینی)، تهران، کتابخانهٔ بوذرجمهری؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به

کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سید مرتضی، علی، *الذریعة*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شافعی، محمد، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، قاهره، مکتبة مصطفی بابی حلبی؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبة المصطفوی؛ عیاشی، محمد، *تفسیر*، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ *قرآن کریم*؛ قوشجی، علی، *شرح تجرید العقائد*، تهران، ۱۲۰۸ق؛ کلوذانی، محفوظ، *التمهید*، به کوشش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ نائینی، محمد حسین، *فوائد الاصول*، تدوین محمد علی کاظمی، قم، ۱۴۰۴ق؛ *نهج البلاغة*.

احمد پاکتچی

اَمروهه، شهری در شهرستان مرادآباد در استان اوتارپرادش هند. این شهر در ۲۸°و ۵۴´ عرض شمالی و ۷۸° و ۲۸´ طول شرقی (ندوی، ۷)، کنار رود سوت‌نادی قرار دارد و از طریق راه آهن به مرادآباد و دهلی متصل است (*بریتانیکا*، میکرو، I/330). امروهه در منطقه‌ای واقع است که بجز مناطق کوهستانی شمالی آن، آب و هوایی استوایی دارد (همان، ماکرو، XIX/8).

این شهر از اولین شهرهای هند است که جزو حکومت اسلامی دهلی قرار گرفت (هیگ، 88-87). غیاث‌الدین بلبن (بلبان) طی عملیات نظامی در ۶۵۲ق/۱۲۵۴م، یک مرکز مهم نظامی در امروهه ایجاد کرد («منازعه...[1]»، 147). وی پس از جلوس بر سلطنت دهلی در ۶۶۴ق/۱۲۶۶م، امروهه را مرکزیت بخشید و شهرهای کنونی باریلی، مرادآباد، رامپور و بیجنور را تابع آن قرار داد (EI², S, 73). بلبن راجپوتهای کاتهر را که حکومت امروهه در دفع دست اندازیهایشان ناتوان بود، سرکوب کرد (اکرام، 81). امروهه در موقعیت جدید به سرعت توسعه یافت و مراکز و ساختمانهای دولتی متعددی در آن بنا شد (EI², S، همانجا). حکومت امروهه را از این پس صاحب منصبان بلندپایه بر عهده داشتند که از آن جمله‌اند: خواجه تاج‌الدین مکرانی در زمان بلبن (برنی، ۸۸)، ملک اردشیر نوادهٔ سلطان معزالدین کیقباد در حکومت فیروزشاه (کرمانی، ۹) و خضرخان، پسر بزرگ سلطان علاءالدین خلجی (EI², S، همانجا). در حکومت فیروزشاه امروهه مرکزیت خود را از دست داد، اما اهمیت فرهنگیش همچنان محفوظ ماند (همانجا). در ۷۰۴ق/۱۳۰۴م، علی بیک از نوادگان چنگیزخان مغول، و خواجه تاش با سپاهیان سوار نظام خویش به هند حمله کردند و بر امروهه دست یافتند. علاءالدین خلجی، شاه هند، تغلق خان را به مقابله فرستاد. وی آنها را سرکوب کرد و امروهه را بازپس گرفت (ابوالفضل، ۱۶۲/۳؛ «تاریخ...[2]»، 206، I/205-206؛ مجومدار، 300).

در سدهٔ ۸ق، ابن بطوطه از امروهه دیدن کرد. وی این شهر را کوچک و زیبا وصف کرده، و نوشته است که در فاصلهٔ ۳ روز از دهلی کنار رودخانه‌ای قرار دارد که هنگام ریزش باران به سبب عبور از گیاهان مسموم، آب آن غیرقابل شرب می‌شود (ص ۵۳۷).

امروهه در اواخر سدهٔ ۱۹م جزو ایالات شمال غرب هند، و جمعیت آن ۵۴٬۹۰۰ نفر بود (رکلو، 381). در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش جمعیت این شهر به ۱۳۶٬۸۹۳ نفر بالغ شد («اطلس...[3]»، 306). امروهه در ایالت هندی زبان اوتارپرادش قرار دارد که فقط ۱۰٪ اهالی که بیشتر مسلمان هستند، به اردو سخن می‌گویند. در این منطقه، ۱۵٪ ساکنان مسلمان هستند (*بریتانیکا*، ماکرو، همانجا). این منطقه از لحاظ منابع معدنی فقیر است و ۷۵٪ اهالی به کشاورزی اشتغال دارند (همانجا). امروهه مرکز بزرگ فروش محصولات کشاورزی است. نساجی و سفالگری و تولید شکر در این شهر رواج دارد (همان، میکرو، I/330).

از سدهٔ ۷ق/۱۳م که امروهه اهمیت یافت، یک دژ و شماری مساجد و مدارس و خانقاههایی در آن ساخته شد که از آن میان فقط مسجد بنا شده در عهد معزالدین کیقباد در ۶۸۶ق/۱۲۸۷م هنوز پا برجاست (EI², S، همانجا). امروهه قرنها از مراکز اسلامی مهم هند بود (*آمریکانا*، I/591). هجرت مشایخ قریش از اولاد امام علی‌النقی(ع)، اسلام و مذهب شیعه را در امروهه رواج بیشتر داد (*اردو...*، ۲۴۲/۳). سفر ایرانیان به هند به ویژه در سده‌های ۱۶ و ۱۷م، مرکزیت شیعهٔ امروهه را وسعت بخشید (تیتوس، 91). اولین مسجد شیعیان امروهه توسط مولانا سید محمد عبادت (د ۱۲۲۵ق/۱۸۱۶م) ساخته شد و همو نماز جمعه و اعیاد مذهبی را در این شهر برقرار کرد (رضوی، II/154). مسجد جامع امروهه که در سدهٔ ۷ق بر ویرانهٔ یک معبد هندو بنا شد، به برکت پیر صدرالدین که از اولیاء الله و مؤذن آن مسجد بود، زیارتگاه مسلمانان و هندوان گردید (*اردو*، همانجا). پس از تقسیم هند، بسیاری از مسلمانان امروهه به پاکستان رفتند (*آمریکانا*، همانجا).

دانشمندان و علمای بسیاری از امروهه برخاسته‌اند و یا به آنجا منسوبند، از آن جمله است: شرف‌الدین شاه ولایت (د ۷۰۰ق) (*اردو*، همانجا)، شیخ بن امروهه (د ۹۸۷ق)، میر سید محمد میر عدل امروهی (د ۹۸۶ق)، مولانا الهداد امروهه (د ۹۹۰ق) (بدائونی، ۳۹-۴۰، ۷۵-۷۶، ۱۵۷)، مولانا سید محمد سیادت، سیدالعلما مولانا سید حسین و پسران او، و شیخ محمد اعجاز حسن (رضوی، 154,163).

برخی دانشکده‌های وابسته به دانشگاه آگره در امروهه ایجاد شده است (*بریتانیکا*، میکرو، I/330).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ *اردو، دائرهٔ معارف اسلامیه*، لاهور، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، کلکته، ۱۸۶۹م؛ برنی، ضیاءالدین، *تاریخ فیروزشاهی*، ترجمهٔ سید معین‌الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ کرمانی، علی، *مآثر محمود شاهی*، دهلی، ۱۹۶۸م؛ ندوی، معین الدین، *معجم الامکنه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

Americana; *Britannica*, 1978; *Britannica Atlas 1992*; EI², S; Haig, W., «Recovery of the Punjab», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; *History of the Rise of the Mahomedan Power in*

1. *The Struggle...* 2. *History...* 3. *Britannica...*

India, New Delhi, 1981; Ikram, S.M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, New York, 1958; Reclus, É., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; Rizvi, A.A., *A Socio - Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; *The Struggle for Empire*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1979; Titus, M.T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979.
پرویز امین

آمْرِیتسار، یا امریتسر، امرتسر، مهم‌ترین شهر مذهبی سیکها و مرکز شهرستانی به همین نام، واقع در بخش غربی ایالت پنجاب هند. این شهر در ۳۷۸ کیلومتری شمال غرب دهلی نو، در °۳۱ و ´۳۷ عرض شمالی و °۷۴ و ´۵۵ طول شرقی، و در سرزمین میان دو رودخانهٔ بیاس و راوی، نزدیک مرز پاکستان، در ۴۷ کیلومتری شرق لاهور قرار گرفته است (*آسیاتیکا*، I/96؛ «اطلس...[1]»، 107؛ نیز نک: *بریتانیکا*، میکرو، I/330). این شهر که در ناحیه‌ای جلگه‌ای واقع شده، دارای آب و هوایی نسبتاً خشک است. آب کشاورزی آن بیشتر از کانال آبرسانی «باری دو آب» علیا تأمین می‌شود (همانجا).

سبب نام‌گذاری: امریتسار از واژهٔ امریتاساراس (سنسکریت) گرفته شده که به معنای «آب حیات جاودانگی» است و آن اشاره به آب استخر وسیعی دارد که شهر پیرامون آن بنا شده است و سیکها آن را مقدس می‌دانند (*بریتانیکا*، *آسیاتیکا*، همانجاها؛ EI², I/454؛ «منابع...[2]»، 540).

تاریخچه: سرگذشت این شهر با تاریخ فرقهٔ مذهبی سیک در هم آمیخته است که به اوایل سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بازمی‌گردد. در آن زمان بابانانک فرقهٔ مذهبی سیک را بنیاد نهاد و جانشینان او گورو (پیشوای روحانی) نامیده شدند (سرکار، 244؛ شیروانی، ۱۱۷-۱۱۸). بنیان‌گذار امریتسار، رام داس، چهارمین گورو (۹۸۲-۹۸۹ق/۱۵۷۴-۱۵۸۱م) است. وی در زمان اکبرشاه، امپراتور مغولی هند، می‌زیست و مورد احترام و طرف توجه او بود. اکبرشاه در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م، در مجاورت دهکده‌ای که به نام گورو، رام داس‌پور خوانده می‌شد، قطعه زمین بزرگی به او واگذار کرد. رام داس به قصد برپایی مرکزی برای مراسم عبادی سیکها، در این زمین به احداث استخر بزرگی دست زد که بعدها هستهٔ مرکزی شهر امریتسار شد (واضح، ۲۳۴-۲۳۵؛ مجومدار، 499؛ ERE, I/399؛ EI¹, VII/418؛ «سالنامه...[3]»، ۱۹۸۵م، 509).

به سبب اقدامات رام داس در بنیان‌گذاری شهر امریتسار و توسعهٔ آن بر اراضی مجاور، به این شهر رام داس‌پور نیز می‌گویند (EI¹، *آسیاتیکا*، همانجاها؛ دی، 218). گفتنی است که کارهای ساختمانی و تکمیل استخر بزرگ امریتسار توسط پسر و جانشین رام داس، یعنی ارجان مال که پنجمین گورو (۹۸۹-۱۰۱۵ق/۱۵۸۱-۱۶۰۶م) بود، به اتمام رسید (EI²، ERE، *آسیاتیکا*، همانجاها).

معبد طلایی: شهر امریتسار اهمیت و اشتهار خود را بیشتر مدیون وجود معبد طلایی است که زیارتگاه اصلی و مهم پیروان فرقهٔ مذهبی سیک است (*کلیر...*، II/106؛ سرکار، 245؛ ERE, I/400؛ شیروانی، ۱۱۶). در شهر امریتسار ۵ استخر آب مقدس وجود دارد. معروف‌ترین آنها، استخر بزرگی است که به شکل چهار گوش، و درازای هر ضلع آن ۱۵۵ متر است. در میان آن جزیرهٔ کوچکی است که معبد معروف طلایی به دستور ارجان مال در آنجا ساخته شده است. آب این استخر وسیع از کانال «باری دو آب» تأمین می‌شود (ERE, I/399؛ سرکار، 245-244). معبد مرکزی، هارماندار یا معبد خدا نامیده می‌شود که دیوارهای فوقانی و نیز سطح خارجی بام آن با ورقه‌های طلا پوشانیده شده است. این معبد و صحن آن «دربار صاحب» یا بارگاه مقدس نام دارد (ERE، همانجا).

از طریق گذرگاهی به طول ۶۹ متر و عرض حدود ۵/۵ متر که بر روی استخر احداث شده است، می‌توان به معبد راه یافت. این معبد محل نگهداری کتاب مقدس سیکها (*آدای گرانت*) است که هر بامداد آن را با تشریفات با شکوه و خاصی به معبد طلایی می‌آورند و شامگاه با مراسم مشابهی بازمی‌گردانند (همانجا؛ سرکار، 245؛ نیز نک: *آسیاتیکا*، I/96).

در معبد طلایی امریتسار ۶۰۰ کاهن به عنوان دستیار پیشوای روحانی، خدمت می‌کنند (*کلیر*، *آسیاتیکا*، همانجاها). متصدیان امور معبد شمار بسیاری از مردان هستند (ERE, I/400) و ریاست عالیهٔ آن با فردی سرشناس از فرقهٔ سیک است که توسط دولت منصوب می‌شود (همانجا). همه ساله گروههای بسیاری از سیکها از نقاط مختلف برای به‌جای آوردن مراسم مذهبی، به امریتسار روی می‌آورند (*کلیر*، ERE، *آسیاتیکا*، همانجاها).

ضعیف شدن سریع امپراتوری مغولان هند و حملات مکرر احمدشاه ابدالی (دُرّانی)، حاکم افغانستان، به بخشی از هند و به‌خصوص پنجاب، فرصتی برای سیکها به وجود آورد، تا شهر امریتسار را مرکز فعالیتهای ملی خود قرار دهند (EI¹, VII/421؛ شیروانی، ۱۱۸؛ مجومدار، 735).

شاهزاده تیمور، پسر احمدشاه ابدالی که از طرف پدر حاکم پنجاب شده بود، با سیکها دشمنی می‌ورزید؛ از این‌رو، در ۱۱۶۹ق/۱۷۵۶م به امریتسار حمله، و معبد طلایی را تخریب کرد و استخر معبد را با نخاله انباشت. احمدشاه در ۱۱۷۶ق/۱۷۶۲م پنجمین بار به امریتسار تاخت و خون‌ریزیها کرد و ویرانیها به‌بار آورد. در ۱۱۸۰ق/۱۷۶۶م معبدامریتسار بازسازی شد و استحکاماتی در اطراف آن بنا گردید (همانجا؛ ERE، *آسیاتیکا*، همانجاها؛ میل، ۱۰۷؛ «برتری...[4]»، 131؛ EI², I/454).

امریتسار یکی از مراکز مهم مبارزات هندیها بر ضد سیاست استعماری انگلستان بوده است. این اعتراضات در گرد هم‌آیی مردم در باغ «جالیان والا»، مجاور معبد طلایی به اوج رسید. در ۱۳ آوریل

---

1. *An Atlas* ... 2. *Sources* ... 3. *Britannica Book* ... 4. *The Maratha* ...

۱۹۱۹، به دنبال جلوگیری حکام انگلیسی از ورود مهاتما گاندی به پنجاب و تظاهرات مردم، به دستور فرمانده انگلیسی افراد نظامی به روی مردم آتش گشودند و در این رویداد دست کم ۴۰۰ تن کشته، و شمار بسیاری مجروح شدند (چاند، III/479-480؛ حکمت، ۳۷۵، ۳۷۸؛ میل، ۱۵۳؛ مجومدار، 984؛ کلیر، II/106).

در دهۀ ۱۹۲۰م، بر اثر اوج‌گیری مبارزات ملی و طرح مسألۀ کنترل معابد سیکها، درگیریهایی میان سیکها و عوامل دولتی رخ داد که منجر به ناامنی و آشوب در امریتسار گردید. در دهه‌های بعد و همزمان با استقلال هند در ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش، زمینه برای ایجاد ایالت مستقل سیکها به نام خالصه یا خالصتان (خالستان)، مهیا شد و به سبب درگیریهایی میان مسلمانان، هندوها و سیکها، امریتسار متحمل خسارات و خرابیهای بسیاری گردید («سالنامه»، ۱۹۸۵م، 509؛ GSE, I/361).

در دورۀ نخست وزیری ایندیرا گاندی، در نخستین ماههای ۱۹۸۴م، در پی فعالیتهای استقلال‌طلبانۀ افراطیون سیک اغتشاشاتی در امریتسار به وقوع پیوست و به دنبال آن، افراطیون به ذخیره کردن سلاح در معبد طلایی پرداختند. دولت هند در شب ۵ ژوئن ۱۹۸۴م/۱۶ خرداد ۱۳۶۳ش دستور داد نظامیان وارد محوطۀ معبد امریتسار شوند که با آتش سنگین مدافعان معبد روبه‌رو گردیدند. مقاومت دو روز بعد، درهم شکست. در این فاجعه ۵۵۴ نفر از مدافعان و اهالی شهر کشته، و ۱۲۱ نفر زخمی شدند. تلفات نظامیان ۹۲ کشته، و ۲۷۸ مجروح اعلام شد. به دستور ایندیرا گاندی در ۲۵ سپتامبر همان سال، ارتش از معبد طلایی خارج شد («سالنامه»، ۱۹۸۵م، 510-509).

در شهر امریتسار ۳ نهاد مهم و وابسته به معبد طلایی وجود دارد: نخستین آن «اکالبونگا» (سرای جاودان) است که کتاب مقدس سیکها، شبها در آنجا نگهداری می‌شود. دومین نهاد، «بابا اتال» است که ساختمان آن در ۱۷۲۹م شروع گردید و بنای یادبود بابا اتال، پسر گورو هارگوویند[1] (۱۶۰۶-۱۶۴۵م) است. سومین نهاد، «تاران تران» است که در جنوب امریتسار قرار دارد و نمایشگاه و بازار مکارۀ ماهانه در این محل برگذار می‌شود. بنای یادبود دیگری در مرکز شهر امریتسار در ۱۹۰۲م ساخته شده که به «ساراگاری» معروف است (ERE, I/400).

جمعیت: شهر امریتسار در ابتدای سدۀ ۲۰م، ۱۶۲٬۴۲۹ نفر جمعیت داشت که ۴۰٪ آنان هندو، ۴۸٪ مسلمان و ۱۱٪ سیک بودند (همان، I/399).

در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش از کل جمعیت سیکهای هند، ۹۶٪ در شهرستانهای ایالت پنجاب، از جمله در شهر امریتسار زندگی می‌کردند (EI¹, VII/423). در ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش، در آستانۀ استقلال هند و تقسیم شدن شبه‌قاره به دو کشور هند و پاکستان، در ایالت پنجاب میان مسلمانان و هندوها نزاع و جدال درگرفت. در نتیجه ایالت پنجاب به دو بخش پنجاب شرقی (متعلق به هند) و پنجاب غربی (متعلق به پاکستان) تقسیم شد. مسلمانان به پنجاب غربی، و سیکها به پنجاب شرقی مهاجرت کردند و بیشتر آنان در امریتسار سکنیٰ گزیدند. از این تاریخ به بعد، ترکیب و میزان جمعیت شهر امریتسار، دستخوش تغییر شد (حکمت، ۲۳۰؛ EI², I/454). در ۱۹۵۱م/۱۳۳۰ش شهر امریتسار ۳۲۶ هزار نفر (مایر، II/86) و در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش ۵۹۴٬۸۴۴ نفر جمعیت داشت («سالنامه»، ۱۹۸۷م، 667). در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش جمعیت شهر به ۷۵۶ هزار نفر بالغ گردید («اطلس»، 108).

ویژگیهای اقتصادی و فرهنگی: امریتسار مرکز بازرگانی ایالت پنجاب محسوب می‌گردد (GSE، نیز ERE، همانجاها؛ *آمریکانا*، I/591b). در این شهر علاوه‌بر بازار مکارۀ ماهانه، دو بازار مکارۀ بزرگ به نامهای «بایساکی[2]» و «دیوالی[3]» در بهار و پاییز برگذار می‌شود و شمار بسیاری از مردم از تمام نقاط شمال هند در آن شرکت می‌کنند (ERE, I/400) و از این‌رو، می‌توان گفت که شهر دارای موقعیت گردشگری است («دائرة المعارف...[4]»، III/97). در مواقع عادی، این شهر با تبت، کشمیر، سینگ کیانگ، افغانستان، بلوچستان و برخی کشورهای آسیای مرکزی نیز روابط بازرگانی دارد (کلیر، همانجا؛ *میدان لاروس*، I/474). محصولات کشاورزی که در نواحی مجاور شهر و در سطح شهرستان امریتسار تولید می‌شود، شامل غلات، حبوبات، نیشکر و پنبه است («اطلس»، 109؛ «سالنامه»، ۱۹۸۵م، 510؛ *بریتانیکا*، میکرو، I/330).

صنایع کارخانه‌ای و دستی مهم آن نساجی و فرآورده‌های دخانی، غذایی و قالیبافی است و نیز تولید پارچه‌های ابریشمی و شال که از پشم و کرک ظریف تبتی در بیش از ۴ هزار کارگاه بافته می‌شود، در آنجا رواج دارد («اطلس»، 110؛ کلیر، II/106؛ حکمت، ۳۵۳؛ *آسیاتیکا*، I/96؛ *بریتانیکا*، همانجا).

در شهر امریتسار از جمله نهادهای علمی و آموزشی، دانشکده‌های پزشکی، دندانپزشکی، هنر و دانشکدۀ فنی را می‌توان نام برد. کالج خالصه نیز در حومۀ شهر تأسیس شده است (EI¹, VII/423؛ *بریتانیکا*، همانجا).

از دانشمندان و فرهیختگان امریتسار که در زمینه‌های شعر و ادب به اشتهار رسیده‌اند، می‌توان از ابوالکلام آزاد که به فارسی هم شعر می‌گفته است، همچنین از انوری، عطا، خواجه عبیدالله متخلص به اختر، محمداقبال، عبدالرحمان مینایی، عبدالرحمان خاکی، محمدحسین عرشی و غلام‌مصطفیٰ متخلص به‌تبسم نام برد (خواجه‌عبدالرشید، ۱۷، ۲۷، ۴۴۳، ۴۴۶-۴۴۸).

مآخذ: حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خواجه عبدالرشید، *تذکرۀ شعرای پنجاب*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران،

1. Guru Har Govind 2. Baisaki 3. Diwali 4. *Türkiye...*

۱۳۱۵ق؛ میل، پیر، تاریخ هند، ترجمهٔ حسین عریضی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ واضح، مبارک‌الله، *تاریخ ارادت‌خان*، به کوشش غلام‌رسول مهر، لاهور، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Americana; An Atlas of India, Delhi, 1990; *Asiatica; Britannica*, 1978; *Britannica, Book of the Year*, Chicago; Chand, T., *History of the Freedom Movement in India*, Lahore, Book Traders; *Collier's Encyclopedia*, London, 1986; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India*, Oriental Reprint; EI[1]; EI[2]; ERE; GSE; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; *The Maratha Supremacy*, Bombay, 1977; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; *Meyer;* Sarkar, J., «Aurangzib», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol.IV; *Sources of Indian Tradition*, Delhi, 1972; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

غلامرضا استیفاء

اُمّ سَعید، نک: مسیعید.

اُمّ سَلَمه، کنیهٔ هند (یا رمله، نک: ذهبی، ۲/۲۰۱-۲۰۲؛ زبیری، ۳۳۷؛ قس: ابن عبدالبر، ۴/۱۹۲۰) دختر ابو امیة بن مغیره، همسر پیامبر اکرم(ص). ابوامیه یکی از بخشندگان عرب بود، از این‌رو، او را «زادالراکب» می‌نامیدند (ذهبی، همانجا). مادرش عاتکه دختر عامر ابن ربیعهٔ کنانی بود (ابن سعد، ۸/۸۶؛ ابن حبیب، ۸۳).

از تاریخ ولادت ام‌سلمه اطلاعی در دست نیست و سال مرگ او نیز محل اختلاف است، چنانکه آن را از ۵۹ تا ۶۲ق گفته‌اند (واقدی، ۱/۳۴۴؛ ابن سعد، ۴/۳۴۱؛ ابن عبدالبر، ۴/۱۹۲۱؛ ذهبی، ۲/۲۰۷، ۲۱۰؛ ابن جوزی، ۲/۴۲)، ولی به نظر می‌رسد که تاریخ اخیر درست‌تر است، زیرا وی پس از شهادت امام حسین(ع) نیز زنده بوده است (ذهبی، ۲/۲۰۷؛ نیز نک: حرعاملی، ۲۰/۱۴۳). دربارهٔ سن او، از پسرش عمر نقل شده که وی هنگام مرگ ۸۴ سال داشته است (ابن سعد، ۸/۹۶؛ قس: ذهبی، ۲/۲۰۲). مقبرهٔ ام سلمه در بقیع در کنار بزرگان صدر اسلام است (همو، ۲/۲۰۹؛ ابن عبدالبر، ۴/۱۹۲۱).

ام سلمه پیش از ازدواج با پیامبر(ص)، همسر برادر رضاعی آن حضرت، ابوسلمة بن عبدالاسد مخزومی بود (ذهبی، ۲/۲۰۲) و همراه او به حبشه هجرت کرد (بخاری، ۱/۲۸) و کنیه‌اش را نیز از سلمه پسر خود از همین شوهر گرفته است. همهٔ روایات مربوط به سفیران قریش در حبشه و مناظرات ایشان با جعفربن ابی‌طالب در حضور نجاشی از طریق ام سلمه نقل شده است (برای تفصیل، نک: اسحاق بن محمد، ۱/۳۱۶-۳۲۴).

ابوسلمه نخستین زن مهاجر از قریش بود که به سبب مخالفت خانوادهٔ شوهرش با مهاجرت ابوسلمه، به تنهایی به مدینه هجرت کرد و چون از شوهر و فرزند جدا مانده بود، حدود یک سال در «ابطح» می‌نشست و می‌گریست (نک: ابن هشام، ۲/۱۱۲-۱۱۳؛ ابن عبدالبر، ۴/۱۹۲۱). پس از درگذشت ابوسلمه در ۴ق بر اثر جراحتی که در جنگ احد برداشته بود، پیامبر(ص) با ام سلمه ازدواج کرد. گفته‌اند، پس از انقضای عده، ابوبکر و سپس عمر از او خواستگاری کردند، و ام‌سلمه نپذیرفت. آنگاه پیامبر(ص) خواستگار فرستاد و وی قبول کرد و به روایتی پیامبر خود از او خواستگاری نمود (ذهبی، ۲/۲۰۳-۲۰۴).

ام‌سلمه از جمال بهرهٔ کافی داشت، چنانکه محسود عایشه و مایهٔ اندوه او شد (همو، ۲/۲۰۹).

ام سلمه در غزوات متعددی چون مُرَیسیع، خیبر، حدیبیه، خندق، فتح مکه و حنین، رسول خدا را همراهی کرد (واقدی، ۲/۴۶۷). بعدها هر ماه به میدان جنگ احد می‌رفت و بر شهیدان سلام می‌فرستاد (همو، ۱/۳۱۴). وی احادیث فراوانی از حضرت رسول(ص) نقل کرده است و در کتب اهل سنت آورده‌اند که «مسند» او بر ۳۷۸ حدیث مشتمل است (ذهبی، ۲/۲۱۰؛ برای اطلاع از بسیاری از آنها، نک: احمد بن حنبل، ۶/۲۸۹-۳۲۴)، اما هنوز چنین فهرستی از احادیث منقول از ام‌سلمه در منابع شیعه تهیه و منتشر نشده است. از احادیث او که در کتب فریقین آمده است، می‌توان به شأن نزول آیهٔ تطهیر (احزاب/۳۳/۳۳)، حدیث کساء (کتاب سلیم...، ۵۹-۶۰؛ احمد بن حنبل، ۶/۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۸؛ طبرانی، ۳/۴۶-۴۹؛ حاکم، ۳/۱۴۶) و نیز روایت نبوی دربارهٔ وقایع کربلا و شهادت امام حسین(ع) (احمد بن حنبل، ۶/۲۹۴؛ خصیبی، ۲۰۳-۲۰۴؛ مسعودی، ۱۴۱؛ ابن عبدربه، ۴/۳۸۳؛ یعقوبی، ۲/۱۸۲-۱۸۳) اشاره کرد. گفته‌اند که تربیت امام حسین(ع) — در دوران کودکی — به او محول شده بود (ابن حمزه، ۳۳۰).

ام‌سلمه همچنین از ابوسلمةبن عبدالاسد و حضرت فاطمه(ع) حدیث روایت کرده است و گروهی از او استماع حدیث کرده‌اند که نام آنان در منابع مختلف آمده است (مثلاً ابن حجر، ۱۲/۴۵۶؛ حکیمی، ۶۲۷-۶۲۸؛ ابن عساکر، ۷۱، ۷۴، ۱۰۴). فهرستی کامل از راویان ام‌سلمه در معاجم رجالی شیعه دیده نشده است.

بنابر روایات، ام سلمه پس از رحلت پیامبر(ص)، یکی از مدافعان اهل بیت(ع) به شمار می‌رفت؛ چنانکه از حضرت فاطمه(ع) در برابر انکار ابوبکر نسبت به میراث پیامبر (ص)، دفاع کرد و در آن سال خود از «عطاء» محروم ماند (ابن رستم، ۳۹). همچنین پس از قتل عثمان نیز طلحه و زبیر به مکه رفتند و عایشه را به جنگ با علی(ع) تشویق کردند و عایشه هم ام سلمه را برانگیخت، اما وی عایشه را از این کار بر حذر داشت (یعقوبی، ۲/۷۸؛ برای تفصیل، نک: *الامامة...*، ۱/۵۷-۵۸؛ ابن ابی طاهر، ۱۵-۱۶؛ ابن عبدربه، ۴/۳۱۶-۳۱۷؛ ابن بابویه، ۳۵۷)؛ سپس که از عایشه مأیوس شد، امام علی(ع) را از قصد اصحاب جمل آگاهانید و پسرش عمر بن ابی سلمه را بـه خدمت آن حضرت گسیل داشت. امیرالمؤمنین(ع) بعداً این پسر را والی بحرین، سپس والی فارس و به قولی والی حلوان و ماه و ماسبذان کرد (بلاذری، ۱/۴۳۰؛ طبری، ۴/۴۵۱-۴۵۲).

با آنکه گفته‌اند که او جابربن عبدالله انصاری و برادرزاده‌اش را از بیم جانشان توصیه به بیعت با معاویه کرد (بخاری، ۱/۱۴۱؛ ثقفی، ۴۱۵؛ *الاختصاص*، ۱۱۳-۱۱۶)، ولی چون به دستور معاویه، علی(ع) بر روی منبر لعن شد، ام سلمه نامه‌ای به معاویه نوشت و سخت سرزنشش کرد (ابن عبدربه، ۴/۳۶۶؛ خطیب، ۷/۴۰۱). در دوران یزید پس از شهادت حضرت حسین(ع) ام سلمه به عزاداری پرداخت (ابن اثیر، ۲/۲۲) و به

هنگام بازگشت امام زین‌العابدین(ع)، کتابهای علم امیرالمؤمنین(ع) و ذخایر نبوت و خصایص امامت را که نزد او به ودیعت نهاده شده بود، به آن حضرت سپرد و از اینجا می‌توان به توثیق او ــ که نیاز به ذکر دلیل ندارد ــ استظهار کرد (حر عاملی، ۱۴۳/۲۰).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، *بلاغات النساء*، بیروت، دارالنهضة الحدیثه؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، تهران، المطبعة الاسلامیه؛ ابن بابویه، محمد، *معانی الاخبار*، به کوشش محمد مهدی حسن خرسان، قم، منشورات مکتبة المفید؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن حمزه، عبدالله، *الثاقب فی المناقب*، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۱۲ق؛ ابن رستم طبری، محمد، *دلائل الامامة*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، عبدالرحمان، *کتاب الاربعین فی مناقب امهات المؤمنین*، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوه بدیر، بیروت، دارالفکر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، بیروت، دارصادر؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش محمد مهدی حسن خرسان، قم، مکتبة بصیرتی؛ اسحاق بن محمد همدانی، ترجمه و انشای *سیرة النبی* (*سیرت رسول‌الله*)، به کوشش اصغر مهدوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ حکیمی، محمدرضا، *اعیان النساء*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خصیبی، حسین، *الهدایة الکبریٰ*، بیروت، مؤسسة البلاغ؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زبیری، مصعب، *نسب قریش*، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، الدارالعربیة للطباعه؛ طبری، *تاریخ*؛ قرآن کریم؛ کتاب سلیم بن قیس، به کوشش علوی حسنی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مسعودی، علی، *اثبات الوصیة*، قم، ۱۴۰۴ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش.

عبدالامیر سلیم

اُمِّ صِبْیان، یا ام الصبیان، نام نوعی بیماریِ مخصوص کودکان در طب قدیم، همچنین نام مادینه دیوی خیالی و موهوم که دشمن نوزادان و کودکان، و رباینده و آزاردهندهٔ آنان پنداشته می‌شده است:

۱. بیماری ام‌صبیان: این نام را در طب قدیم به نوعی صرع یا صرع کودکان (= غشی) ــ که همان بیماری «اپیلپسیا[1]» ی یونانی است (ابن رین، ۱۳۸؛ نیز نک: ابن هندو، ۱۲۲، ۲۹۱) ــ اطلاق می‌کرده‌اند. این بیماری در میان کودکان، از زمان شیرخوارگی تا چند سالگی، شیوع داشته، و از مرضهای ناپایدار و موقت بوده است.

نامها: صرع کودکان در جامعه‌های اسلامی به نامهای گوناگون دیگری نیز شناخته می‌شده است. از آن جمله است: ریح الصبیان (تهانوی، ۱۳۰/۱)، ام‌الشیطان، فزع الشیطان (عقیلی، چ سنگی، ۳۵)، فزع اطفال (حکیم مؤمن، ۶۲۹) و کُخ کودکان (میدانی، ۳۷۸؛ زنجی، ۳۱/۱). این نامها به احتمال زیاد برگرفته از مجموعهٔ واژگان و مصطلحات رایج در فرهنگ عامهٔ مردم بوده‌اند. چون مردم با نوع این بیماری و علت بروز آن آشنایی نداشتند و عامل آن را جن یا شیطان یا دیوباد می‌پنداشتند، از این‌رو، چنین نامهایی بر این بیماری نهاده بودند (نک: بخش دوم همین مقاله).

در افغانستان برای بیماری صرع و انواع آن اصطلاح «میرگی» (*دائرةالمعارف ...*، ۸۳۱/۵)، و در یمن «توما» (ازرق، ۱۸۳) را به کار می‌برند.

سبب بیماری: ام‌صبیان را در زمرهٔ بادها (ابن‌رین، ۱۴۵؛ میدانی، همانجا؛ جمالی، ۲۴)، و نوعی تب و اختناق (انطاکی، ۱۴/۲)، می‌دانستند و از جمله امراض دماغی، مانند ورم دماغی یا استسقای سر[2] (پولاک، ۱۶۱، ۱۶۳، ۴۲۷) یا استسقای دماغی مولودی[3] (شلیمر، 319) به شمار می‌آوردند. علتهای مختلفی، مانند زیادی سودا (ابن سینا، ۷۷/۳) یا صفرا (هروی، ذیل ام صبیان؛ عقیلی، همانجا)، زیادی رطوبت و کاهش حرارت بدن و تُخَمه (انطاکی، همانجا) یا سوء هاضمه، یعنی ناگواریدن غذا در معده را در بروز این بیماری مؤثر می‌دانستند.

در شرح و وصف چگونگی بروز این بیماری در کودکان نوشته‌اند: وقتی کودکی به بیماری ام صبیان دچار شود، رطوبت بدن کودک بالا می‌رود و بخار رطوبت به سرش می‌زند و آن را کرخ و بی حس می‌کند. با بالا رفتن بخار رطوبت در تن کودک، نفس او می‌گیرد و از حال و هوش می‌رود و تن و دست و پایش سرد و خنک می‌شود (ابن سینا، ۷۷/۱-۷۸؛ انطاکی، همانجا؛ کرمانی، ۱۰۶). همچنین گفته‌اند: کودکان به واسطهٔ خوردن شیر باددار مادران و ناتوانی بدن آنها در گواریدن غذا دچار این بیماری می‌شوند (انطاکی، همانجا).

بیماری ام صبیان، کودکان بیمار را هنگامی که بزرگ‌تر می‌شوند و حرارت غریزی بدنشان نیرو می‌گیرد و بالا می‌رود، رها می‌کند. به گفتهٔ اخوینی: صرع چون به کودکان پدید آید، برود از ایشان به وقت رسیدن، و چون به وقت رسیدگی پدید آید، بمیرند و این بیماری با ایشان بود (ص ۲۵۲؛ نیز نک: ازرق، همانجا).

نشانه‌های بیماری: پیشینیان نشانه‌هایی چند برای تشخیص بیماری صرع کودکان یاد کرده‌اند. آشکارترین نشانه‌ها، پدید آمدن تشنج و رعشه در همهٔ اندام و تن کودک، و سرد و کبود شدن بدن و پوست اوست. قمری بُخاری (یکی از حکیمان قرن ۳-۴ق) دربارهٔ علامتهای این بیماری می‌نویسد: وقتی ام صبیان کودکان را بگیرد، «دَم بریده زنند با دشواری، گاه با تب و گاه بی تب» (ص ۳۸).

---

1. epilepsy 2. hydrocephalus 3. hydrocephalus of newborn

انطاکی نشانه‌های صرع کودکان و بزرگ‌سالان را غشی و سرد شدن بدن و رنگ برگرداندن گونه و برجستن عضوها و حرکت بی ارادهٔ دستها و پاها و تکان خوردن دائم سر نوشته است. وی فرق میان این دو نوع صرع، یعنی صرع بزرگ‌سالان و ام صبیان را، کف بر دهان نیاوردن کودکان مصروع یاد کرده است (همانجا).

درمان بیماری: بنابر آگاهیهایی که از کتابهای طبی و داروشناسی کهن به دست می‌آید، از دیرباز طبیبان برای درمان بیماری ام صبیان از گیاهان دارویی استفاده می‌کرده‌اند. انتخاب نوع گیاهان و چگونگی شیوه‌های درمان بیماری در دوره‌های مختلف تاریخی به آزموده‌های شخصی و تجربه‌های پیشینیان و تکرار و استمرار بعضی اعمال در طب عامه بستگی داشته است.

روش درمان بیماری نوزادان و شیرخوارگان معمولاً از کودکان از شیر گرفته و خردسال جدا بوده است. برای علاج بیماران شیرخواره دو نسخه می‌دادند، یکی برای مادران و دایگان و دیگری برای شیرخوارگان آنها (مثلاً نک: اخوینی، همانجا).

درمان با فاوانیا: از گیاهان دارویی، سودمندترین گیاهی را که از زمانهای بسیار قدیم در درمان بیماران ام‌صبیان گرفته به‌کار می‌برده‌اند، فاوانیا بوده است (نک: بخش دوم همین مقاله). ساقه و ریشه و میوهٔ فاوانیا از روزگاران بسیار کهن، و احتمالاً از دوران پیش از میلاد حضرت مسیح (ع)، در درمان بعضی از بیماریها، به خصوص صرع (بیرونی، *الآثار*...، ۳۹۷) و صرع اطفال به کار می‌رفته، و گفته شده که خاصیت و اثر آن در دفع این بیماری تجربه شده بوده است.

سوزاندن و دود کردن میوهٔ فاوانیا در زیر بینی کودک بیمار (ابن سینا، ۲/۴۱۰؛ ابومنصور، ۲۴۵؛ غسانی ترکمانی، ۳۵۴)، خوراندن آن به تنهایی یا با گل انگبین (جرجانی، ۶۵۴؛ ابن سینا، همانجا)، دادن بخور این گیاه (انطاکی، ۲/۲۴۶؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹)، بستن یا آویختن دانه‌ها و یا ریشه و کوبیدهٔ آنها (غسانی ترکمانی، همانجا؛ غسانی، ۲۱۷؛ نیز نک: ابومنصور، ابن سینا، جرجانی، همانجاها) به کودک از شیوه‌های معمول در درمان ام صبیان بوده است.

درمان با گیاهان دیگر: در معالجهٔ ام صبیان گیاهان دارویی دیگری نیز به کار می‌برده‌اند. اَکْتِ‌مَکْت، اُبْهُل، جَوان سِپَرَم، سُداب و اسفند از جمله گیاهانی بوده‌اند که به تنهایی یا آمیخته با گیاهان و دواهای دیگر، کاربرد داشته‌اند. بیرونی (*الصیدنه*، ۷۲) اکت مکت را نام دارویی هندی خوانده، و خاصیت و عمل آن را مانند خاصیت و عمل گیاه فاوانیا دانسته است. اثر ابهل هندی را که شجرة الله، شجرة الجن و دیودار یا دیودارو نیز نامیده‌اند، بر صرع و بیماریهای مشابه آن، مانند فالج و لقوه بسیار سودمند یافته بودند.

ابومنصور موفق هروی (ص ۹۸ و حاشیهٔ ۴) ریختن آب جَوان سپرم را ــ که نوعی ریحان است و عرب آن را ریحان الشیاطین می‌نامند ــ در بینی بیمار، و حکیم مؤمن (ص ۴۷۵) چکاندن شیرهٔ سداب را در بینی، داروی رفع بیماری صرع بچگان دانسته‌اند. بعضی از اطبای قدیم، مانند عیسی بن ماسه (طبیب مسیحی قرن ۲ق) و یعقوب بن اسحاق کندی (طبیب قرن ۳ق)، از سداب و اسفند برای درمان انواع صرع استفاده می‌کرده‌اند (نک: هد، اسفند).

طبیبان بعضی گیاهان و خوراکیها را برای بیماری ام صبیان زیان بخش می‌دانستند و کودکان بیمار را از خوردن این خوراکیها منع می‌کردند. گیاهانی مانند کرفس، خَردَل، گَندنا (= تره)، باقلا، و به‌خصوص پیاز و سیر را برای بیماری مضر تشخیص داده بودند و بیماران را از خوردن آنها باز می‌داشتند (ثابت بن قره، ۳۳؛ اخوینی، ۲۵۲).

درمان به شیوه‌های دیگر: طبیبان در درمان ام‌صبیان روشها و شیوه‌های دیگری را نیز با داروها و معجونهای گیاهی دیگر به کار می‌برده‌اند، چنانکه آب زدن و به بینی کشیدن چیزهای سرد و رطوبتی، و دوشیدن شیر بر سر، و رطوبت دادن به تن بیمار را، از راههای دیگر علاج این بیماری دانسته‌اند (ابن سینا، ترجمه، ۳(۱)/۱۵۹).

حجامت و رگ زدن و خون گرفتن از کودکان نیز یکی از روشهای درمانی ام صبیان درگذشته بوده است. روش حجامت کردن و خون گرفتن از اینگونه بیماران در میان قدما پیشینهٔ دراز دارد. ثابت بن قره (د ۲۸۸ق) در *الذخیره* (همانجا) به سودمندی حجامت و رگ زدن و خون گرفتن از رگهای بالای قوزک پای بیماران صرعی اشاره می‌کند (نیز نک: رازی، ۱۸). حکیم میسری، پزشک ایرانی قرن ۴ق/۱۰م، برای مصروعانی که بیماریشان از خون تشخیص داده می‌شد، «گشودن صافن» (= زدن رگ ساق پا)، و برای آنان که صرعشان از علتهای دیگر بود، روش حجامت کردن پا را تجویز می‌کرد (ص ۵۸).

پولاک پزشک مخصوص ناصرالدین شاه حجامت و خون گرفتن از کودکان مبتلا به ام صبیان را، از شیوه‌های درمانی این بیماری در میان طبیبان دورهٔ قاجار در ایران یاد می‌کند (ص ۴۲۷).

پیشگیری: در گذشته، برای در امان نگه داشتن کودکان از ابتلا به این بیماری راهها و تدبیرهایی اندیشیده بودند. در *نوروزنامهٔ* منسوب به خیام چنین آمده است: کودک خرد را چون به دارودانِ زرش شیر دهند... ایمن بود از بیماری صرع و در خواب نترسد (ص ۳۰). عودالصلیب را هم دور کنندهٔ ام صبیان و حامی نوزادن و کودکان می‌پنداشتند، و آن را همراه آنان می‌کردند (غسانی ترکمانی، ۳۵۴؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹-۶۳۰؛ انطاکی، ۲/۲۴۶).

مآخذ: ابن ربن، علی، *فردوس الحکمة فی الطب*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، *قانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ همان، ترجمهٔ عبدالرحمان شرفکندی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن هندو، علی، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، به کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابومنصور موفق هروی، *الابنیة عن حقایق الادویة*، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ ازرق، ابراهیم، *تسهیل المنافع*، استانبول، ۱۳۶۲ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، قاهره، ۱۹۰۶م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *الصیدنه*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ پولاک، ادوارد یاکوب، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به

کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ثابت بن قره، *الذخیرة فی الطب*، به کوشش ج. صبحی، قاهره، ۱۹۲۸م؛ جرجانی، اسماعیل، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جمالی یزدی، مطهر، *فرخ نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ حکیم مؤمن، محمد، تحفه، تهران، ۱۳۷۸ق؛ حکیم میسری، *دانشنامه در علم پزشکی*، به کوشش برات زنجانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۸ش؛ رازی، محمدبن زکریا، *من لایحضره الطبیب*، تهران، ۱۳۷۳ق؛ زنجی سجزی، محمود، *مهذب الاسماء*، به کوشش محمدحسین مصطفوی، ۱۳۶۴ش؛ عقیلی خراسانی، محمد حسین، *مخزن الادویه*، چ سنگی، ۱۲۷۷ق؛ همان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ غسانی، ابوالقاسم، *حدیقة الازهار فی ماهیة العُشب والعقار*، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ غسانی ترکمانی، یوسف، *المعتمد فی الادویة المفردة*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ قمری بخاری، حسن، *التنویر*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۵۲ش؛ کرمانی، محمد کریم، *دقائق العلاج فی الطب البدنی*، بمبئی، ۱۳۱۵ق؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسامی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *نوروزنامه*، منسوب به خیام، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هروی، محمد، *بحرالجواهر*، تهران، ۱۲۸۸ق؛ نیز:
Schlimmer, J.L., *Terminologie medico-pharmaceutique*, Tehran, 1970.

علی بلوکباشی

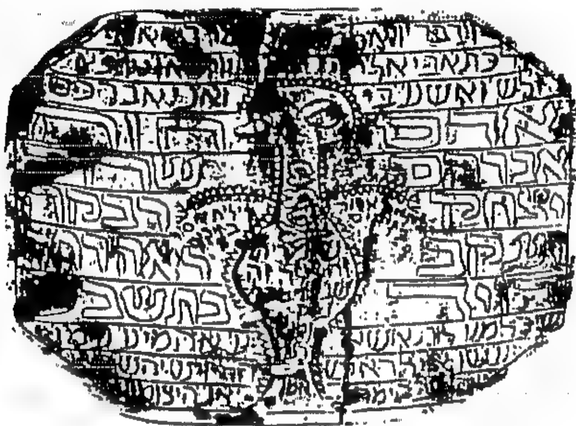
۲. ام‌صبیان در فرهنگ‌عامه: در پنداشت عامه ام‌صبیان عفریتی از دیوان، عجوزه‌ای از جنیان، مادر شیطان، مادر شب، دختر ابلیس، و سایهٔ جن، یا بادِ جن بوده است.

شکل و خصوصیات: ام صبیان هستی مادی و جسمانی ندارد، لیکن هرگاه بخواهد، می‌تواند صورت مادی و جسمانی به خود بگیرد و به اشکال و هیأتهای گوناگون در آید. او گاهی به صورت انسان و گاهی به شکل پرنده و یا چارپا آشکار می‌شود. همچون روح یا باد به درون نوزادان و کودکان می‌رود و در تن و جان آنان جای می‌گزیند؛ از این‌رو، او را ریح الصبیان (=باد کودکان) (ابن بسطام، ۸۸؛ تهانوی، ۱۳۰/۱) و بادِ جِنّو (=باد جن یا جن باد) (ساعدی، *اهل هوا*، ۱۲۱) هم نامیده‌اند.

ام صبیان در ذهن مردم معمولاً با صورت و اندامی زشت و نفرت انگیز تجسم یافته است. سیوطی در شرح دیدار سلیمان پیغمبر (ع) با طایفه‌هایی از دیو و جن، او را آفریده‌ای شگفت انگیز و زشت‌ترین آفریدهٔ پروردگار وصف می‌کند و می‌نویسد: این عجوزه که نامش هقت و دختر هقت و مکنیٰ به ام الصبیان است، دندانهایی مانند دندان فیل، گیسوانی همچون شاخهٔ خشک درخت خرما، صدایی چون صدای رعد غرنده، و چشمانی چون برق درخشنده دارد. از دهان و سوراخهای بینی او دود بیرون می‌آید. می‌تواند همچون خر عرعر کند، مثل شتر بانگ برآورد، همچون گرگ صدا کند، مانند اژدها فش فش کند و چون پلنگ بغرد (ص ۳۳۹).

مردم کرانه و جزایر خلیج فارس و دریای عمان و شهرهای مرکزی ایران این «جن باد» را زنی با پستانهای متعدد روی شکم یا با یک جفت پستان خیلی درشت افکنده بر روی دوشها تصویر می‌کنند (داویدیان، ۲۸). او را همانند کُخ کودکان (میدانی، ۳۷۸) و سایه (نک: فیضی سرهندی، ذیل سایه و کخ و ام الصبیان؛ نیز نک: *لغت‌نامه* ...) و فزع اطفال (عقیلی، ۶۴۶) پنداشته‌اند. سایه به جن یا دیو اطلاق می‌شده است. کخ کودکان و فزع اطفال نیز «بچه ترسانک» یا صورتک کریه و زشتی بوده که بچه‌ها را به آن می‌ترسانیدند. تهرانیها این بچه ترسانک را لولو یا لولوخورخوره می‌نامیدند.

زیستگاه و گسترهٔ عمل: مردم معمولاً فضاهای بیرون از دسترس و نادیدنی، جاهای تاریک و خالی و ترسناک، ویرانه‌ها و جاهای متروک، کوهها و صخره‌ها، بیابانها، چاهها، گرمابه‌ها و مستراحها را زیستگاه جنها و دیوان و ارواح پلید و شریر می‌انگارند. جایگاه ام صبیان را نیز در هوای میان زمین و آسمان (سیوطی، همانجا)، زیر درختان لور یا لیل، سر چاههای آب و برکه‌های متروک، در خرابه‌ها و سر راهها (ساعدی، همان، ۱۲۲؛ داویدیان، ۲۸) دانسته‌اند. ام صبیان یکی از هیولاهای شب‌رو است و شب و تاریکی جولانگاه اوست. از این‌رو، به او نام ام اللیل (سیوطی، ۳۵۰) هم داده‌اند.



طلسم (ایران، سدهٔ ۱۲ق/۱۸م)
در مجموعهٔ فیوچ وانگر، موزهٔ بیت‌المقدس

دامنهٔ عمل و نمود قدرت ام صبیان در قلمرو حیات انسانی منحصر به ساحت هستی نوزادان و کودکان خردسال، و معمولاً از روز تولد تا حدود ۷ سالگی است. کودکان در نخستین دورهٔ جدازیستی خود از مادر بیش از هر دورهٔ دیگر در خطر ام صبیان زدگی هستند. طول نخستین دورهٔ جدا زیستی کودکان، برحسب پسر بودن، یا دختر بودن آنها، در هر جامعه، مطابق با رسوم و آداب قومی مردم آن جامعه فرق می‌کند. در برخی از فرهنگها، مثلاً فرهنگ یهودی، این دوره برای پسران ۸ روز، و برای دختران تا ۲۰ روز (ER, VIII/554-555)، و در برخی از فرهنگهای دیگر، مانند فرهنگ ایرانی ۶ روز برای دختران، و ۱۰ روز برای پسران و یا تا ۴۰ روز (چلهٔ نوزاد)، از زمان زایش و جدایی از هستی مادر تا روز حمام زایمان، یعنی روز پاکیزگی و تطهیر مادر و کودک طول می‌کشد.

به اعتقاد بعضی از مردم، اطفال تا چهار پنج سالگی (بهمنیار، ۲۴۵، حاشیهٔ ۲)، و به اعتقاد بعضی دیگر از دوران شیرخوارگی تا ۷ سالگی (ساعدی، *اهل هوا*، ۹۵) به ام‌صبیان، یا این جن باد دچار می‌شوند. کودکان تا به این سن برسند، ضعیف و ناتوان و وابسته به مادر و پدر و خانه‌اند و به قولی (کتیرایی، ۷۴) در میان مادر و پدر یا دایه و کنیز و دده و لَله و غلام سیاه بزرگ می‌شوند. از این‌رو، کودکان را تا پا نگرفته، و

بزرگ نشده‌اند، برای حفاظت از شرِ ام صبیان هیچ وقت تنها نمی‌گذارند (ساعدی، همان، ۹۶). در ۷ سالگی، کودکان کم و بیش می‌رسند و توان و نیرو می‌گیرند و برای بعضی کارهای اولیه و سبک، آمادگی می‌یابند. در این سن کودکان از شر و آسیب ام صبیان و دیوان دیگر نیز رها می‌شوند.

سیوطی پهنهٔ عمل و سیطرهٔ قدرت و آسیب رسانی ام صبیان را گسترده‌تر از عرصهٔ حیات کودکان دانسته، خباثت و شرارت او را به مادران و جنین آنها نیز تعمیم می‌دهد. به گفتهٔ او ام صبیان به هنگام آبستنی و نفاس و حیض زنان همچون خون در رگهایشان جاری می‌شود، خون دختران خردسال را می‌مکد، زنان را پس از زایمان و آسیب رساندن به نوزادانشان رها می‌کند و نوزادان را در حالتی میان مرگ و زندگی وا می‌گذارد و می‌رود (ص ۳۳۹).

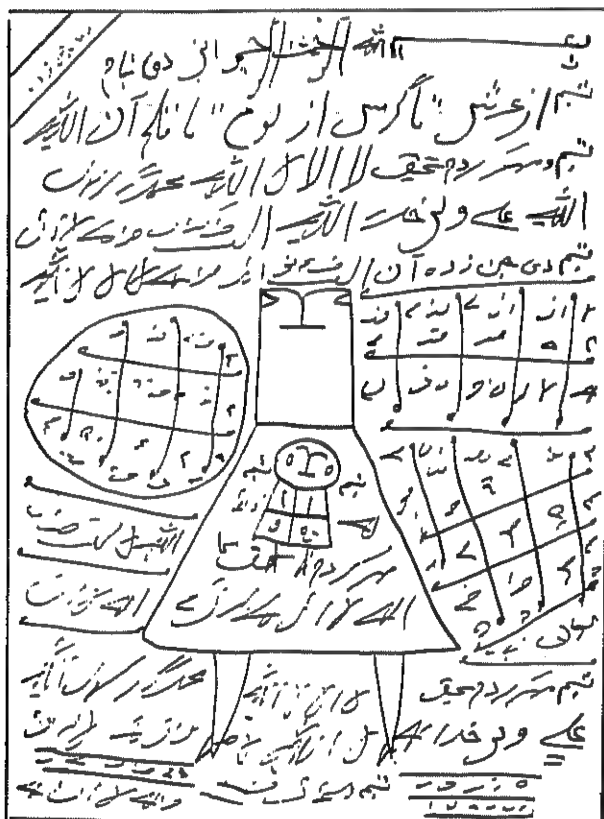
گفته‌اند: ام صبیان هیولایی پَر دار است که نزد زنان باردار می‌رود و پری از پرهای خود را به شکم آنان می‌مالد تا فرزند در شکمشان خون شود (داویدیان، همانجا).

همسانها: عقیده به دیو و عفریت دشمن نوزادان و کودکان یک پندار عام جهانی و بازمانده از جامعه‌های کهن آغازین است. این پدیدهٔ وهمی و خیالی در میان مردم، در هر دور و زمان و در هر سرزمین و جامعه‌ای به شکل و نامی خاص شناخته می‌شده، و ویژگیها و عملکردهایی کم و بیش یکسان داشته است.

از این مادینه دیوِ دشمن کودکان در متون کهن ایرانی نامی نیامده، لیکن بنابر روایتهای بعضی از نوشته‌های دینی قدیم زردشتی، این دیو در پنداشت ایرانیان عهد باستان و دوران پیش از اسلام حضور داشته است. در کتاب هفتم دینکرد (نوشته‌ای از قرن ۳ق) به نخستین روزهای زادن زردشت و آمدن دیوانی به قصد ربودن و نابود کردن او اشاره شده است: به هنگام زادن زردشت «هفت جِهی»، یعنی هفت مادینه دیو پتیاره، در پیرامون او و مادرش گرد آمده بودند (نک: آموزگار، ۷۴). همچنین در *زادسپرم* آمده که به وقت زایش زردشت اهریمن، دیو تب و دیو درد و دیو باد، هریک را با ۱۵۰ دیو، برای کشتن زردشت فرستاد، ایشان به مینویی (نا آشکار) به درون مادر زردشت رفتند. مادر زردشت از تب و درد و باد به رنج آمد و برای درمان به نزد جادو پزشک‌ترین جادوگران رفت (*گزیده‌ها*...، ۲۲).

مؤلف صد درنثر و صد در بندهش (از آثار زردشتی قرن ۹ق) از این دسته دیوان زیانکار یاد می‌کند و مردم را به افروختن آتش برای دور کردن دیوان از جان نوزادان سفارش می‌کند و می‌نویسد: «چون فرزند از مادر جدا شود، ۳ شبانه‌روز چراغ باید افروخت. اگر آتش می‌سوزند بهتر بود تا دیوان و دروجان گزندی و زیانی نتوانند کردن چه عظیم نازک می‌باشد آن ۳ روز که فرزند زاید» (ص ۱۵). همچنین تنها گذاردن کودک را در نخستین ۴۰ روز زایش، به سبب زیان دیدن از دیوان شایسته نمی‌داند و می‌نویسد که «تا ۴۰ روز فرزند تنها نشاید که بگذارند» (همانجا).

در میان مردم اکّد و بابل در سرزمین بین النهرین دو دیو بچه ربا به نامهای لَمَشتو، و لَبَرتو می‌شناخته‌اند: لمشتو به شکل هیولایی با سر شیر، تن زن و پاهای پرنده تصویر شده است. در این تصویر، لمشتو مارهایی را در دستهایش گرفته، یک سگ شکاری سیاه و یک خوک از سینه‌اش شیر می‌مکند (ER, X/77). لبرتو را مادینه روحی گردنده در کوهستانها و جاده‌ها وصف کرده‌اند که همچون پریها و عجوزه‌های اروپایی، کودکان را می‌ربوده، می‌آزرده، و بیمار می‌کرده است (مکنزی، 68).



«دعای جن‌زده»، طلسم حافظ نوزادان و کودکان در برابر آل و ام‌صبیان (سروستان فارس)

یهودیان این هیولای وهمی را لیلیت[1] (همو، 67) می‌نامند. مکنزی لیلیت را همان «لیلیتو»ی بابلی دانسته است. لیلیت نام همسر و همدم آدم نیز بوده است. در تفسیری از *کتاب مقدس*، نوشته در میان قرنهای ۱-۴ق/۷-۱۰م، لیلیت «دیو شب و کشندهٔ کودکان» و قاتل فرزندان خود (ER, VIII/555)، و در فرهنگ عامهٔ دوران اخیر یهودی ماده دیوی زیانکار برای زنان زائو و کودکان، و دیوی بچه ربا (کوئن، 267) توصیف شده است. به روایت همین تفسیر لیلیت پس از گردن‌کشی از فرمان پروردگار و آگاهی از کیفر خداوند به سبب کشتن فرزندانش، با خود پیمان می‌بندد که به نوزادان پسر تا روز هشتم زادن (احتمالاً تا پیش از

1. Lilith

ختنه کردن آنها)، و به نوزادان دختر تا روز بیستم زادن آسیب برساند (ER، همانجا).

تلمود بابلی لیلیت را با رخسارهٔ زنی با گیسوان بلند و بالهای کشیده و شبیه یک کروبی[1] (= مه فرشته) وصف می‌کند (همان، VIII/554؛ کوئن، همانجا؛ جودائیکا، II/246)، بر روی یک طلسم ــ از جمله طلسمهای حافظ نوزادان، بازمانده از قرن ۱۲ق/۱۸م ــ پیکرهٔ لیلیت با بازوانی بال مانند و گشوده و مقید به زنجیر کشیده شده است (همان، II/247).

مردم سومر به دیوبادی با نام لیل[2] و لیلا[3] (ER، همانجا) باور داشتند. یک کتیبهٔ کنعانی، متعلق به قرن ۷ یا ۸ق‌م، در زمرهٔ مادینه دیوان بالدار و پرنده ــ که دشمن کودکان بودند و آنها را خفه می‌کردند ــ از دیوی به نام لیل نام برده است. طبق نوشتهٔ این کتیبه، لیل شبها می‌آید و «در اتاقهای تاریک پرواز می‌کند و با شتاب می‌گذرد» (جودائیکا، II/246).

در جامعه‌های عرب، از دورهٔ جاهلی، مردم به انواع دیو و عفریت، با نامها و نقشها و عملکردهای گوناگون باور داشته‌اند. در جمع این پدیده‌های مهیب وهمی لمشتو نیز جا و پایگاهی دارد. عربها لمشتو را عجوزه‌ای چشم دریده می‌پندارند و او را به شکل هیولایی تصویر می‌کنند که یک پایش همچون پای خر و پای دیگرش مانند پای شتر مرغ است (ER, X/77). عربها به دو دیو و یا جن نرینه و مادینهٔ دیگر نیز به نامهای «تابع» و «تابعه» باور داشتند. تابع را نرینه جنی قرین و همراه زنان، و تابعه را مادینه جنی قرین و همراه مردان می‌پنداشتند (نک: *تاج العروس*، ذیل تبع).

سیوطی تابعه را جن و شیطانی همسان با ام صبیان، لیکن با حوزهٔ عملی گسترده‌تر و قدرت و سیطره‌ای بیشتر از او گرفته، و وصف کرده است. در شرح اعمال تابعه می‌نویسد: این جن مادینه خالی کنندهٔ شهرها از آدمیزادگان، آباد کنندهٔ مرده‌شوی خانه‌ها و گورها و پدید آورندهٔ بیماریها و زیانکاریهاست. او کودکان را چنان می‌زند و می‌برد که گویی اصلاً نبوده‌اند. بزرگسالان را به انواع دردها و مرضها و ناخوشیها و بلاهای بزرگ و کوچک گرفتار می‌کند. زنان را به هنگام حیض و زایمان می‌زند و می‌کشد و یا عقیم می‌کند تا زاد و رودی از ایشان باز نماند... عاشق و دوستدار نوزادان و زنان سیاه چشم و گلگون رخسار است. نوزادان را از آغوش مادرانشان می‌رباید و جدا می‌کند. استخوان آنها را می‌شکند، گوشتشان را می‌خورد و خونشان را می‌آشامد (ص ۲۳۴).

ام صبیان، این دیو خیالی دشمن و کشندهٔ کودکان را در بعضی از حوزه‌های جغرافیایی ـ فرهنگی ایران، به خصوص در آذربایجان و کرمان، به نامهای مختلف دیگر مانند شِشه یا ششک، قوش و چال، و با ویژگیها و شیوهٔ عمل کم و بیش مشابه می‌شناسند. ششه را که ظاهراً با عدد ۶ و شب شش زائو و نوزاد مرتبط است، بعضی همانند جن و دیو (ماسه، I/46؛ ساعدی، *خیاو*...، ۱۳۳)، بعضی دیگر به شکل پرنده‌ای کوچک و شبیه گنجشک (کرباسی، ۱۴۹/۱)، و بعضیها نیز همچون قوش (= خفاش) (رشادتی، ۲۸) وصف کرده‌اند. افغانیها این مادینه دیو را شیشک و جگر خور می‌نامند و می‌گویند در تاریکی شب به هیأت زنی می‌آید و مردم را می‌ترساند (افغانی نویس، ۳۹۲).

مادر مثالی یا مادر دوم: ام صبیان بر ساختهٔ ذهن مادران و آفریدهٔ عقدهٔ مادری است. ذهن مادران تازه‌زا در دورهٔ نخستین ۴۰ روز زایمان در توهم پروری و خیال پردازی بسیار فعال و نیرومند است. در این دوره، مادران یک مادر خیالی و وهمی برای فرزندانشان می‌سازند و این آفریدهٔ ذهنی را رقیب خود و دشمن فرزندان خود می‌پندارند. قرنهاست که این پدیدهٔ وهمی یا مادر خیالی در فرهنگهای جهان به صورت هیولا و دیوی انگاشته شده که به طور ناآشکار و در تاریکی شب می‌آید و به درون کودکان می‌رود و روح و روان آنها را تسخیر می‌کند و موجب بیماری و اختلال عصبی و روانی کودکان می‌شود.

یونگ هر پدیده‌ای را که به مفهوم مجازی، معنای مادر می‌دهد، نمونه‌ای از مادر مثالی[4] گرفته است. او کابوس (= بختک) و لولو (= شیطانک، لیلیت) را از جملهٔ مادرهای مثالی گرفته، آنها را گونه‌ای و مظهری از شر و پلیدی می‌پندارد (ص ۲۵-۲۶).

اریش‌نویمان در بررسی روان‌شناسانهٔ خود در کتاب «مادربزرگ[5]» لیلیت را همچون مُثُل یا نمونهٔ اولیهٔ «مادر مهیب کودکان»، یا به طور عام‌تر، نمونهٔ زن ویرانگر و مخرب می‌نگرد. به گفتهٔ او این مادر مهیب انگاره‌ای است از مادر در روان بشری (نک: ER, VIII/555).

ام صبیان یا مادر کودکان نیز که در فرهنگهای قومی ـ اسلامی به نامهای گوناگون دیگری مانند ام اللیل (مادر شب) ام‌الشیطان (مادر شیطان) و ام مِلْدَم (تب دائمی، مادر تبها) (سیوطی، ۳۴۰، ۳۵۰) معروف شده است، در فرهنگ مردم جامعه‌های اسلامی، از جمله فرهنگ عامهٔ ایران، نمادی از مادر دوم کودکان (نیز نک: شهری، *تاریخ*...، ۲۲۳/۵، حاشیهٔ ۴) یا مادر مُثُلی آنها انگاشته می‌شود. مادر دوم در نظر مادران اصلی و واقعی کودکان شبح مخوفی است که به قصد آزردن مادران، فرزندان آنان را بیمار می‌کند، یا می‌کشد. از این‌رو، زنان هرگونه دگرگونی در حالات روانی، و هر رفتار و حرکت نامتعادل در نوزادان و کودکان خود را اثر و نشانی از حضور و حلول این مادینه دیو در تن و جان آنها می‌انگارند. وقتی هم که نوزادان و کودکان، در نخستین دوره‌های جدا زیستی، مریض می‌شوند و ناگهان می‌میرند، تصور می‌کنند که ام صبیان مادر مُثُلی رقیب آنها را گرفته، و کشته است.

ام صبیان‌زدگی: وقتی ام صبیان در تن کودکی برود، جان و روان او را تسخیر می‌کند، و به اصطلاح او را می‌زند، یا می‌گیرد و بیمار می‌کند. کودک ام صبیان زده اراده و اختیارش را از دست می‌دهد و دیوانه

1. Cherubim 2. Lil 3. Laylah 4. Mother archetype 5. Neumann, E., *The Great Mother*, 1963.

می‌شود و اسیر و بازیچهٔ ام صبیان می‌گردد و سرانجام، اگر به او نرسند و درمانش نکنند، می‌میرد. در فرهنگ و ادب فارسی، کودکان ام‌صبیان زده را اصطلاحاً دیو زد یا دیو زده و دیو دید یا دیو دیده گفته‌اند (معین، ۲۵۰، ۲۵۱). عامهٔ مردم به این نوع کودکان بیمار می‌گویند: جن‌زده، بی‌وقتی، مَضرّتی یا مضرّاتی و دعایی شده‌اند.

پولاک می‌نویسد: مردم بیماری صرع را تحت تأثیر جن می‌پندارند و به همین دلیل هم می‌گویند: فلانی دعایی است، دوایی نیست (ص ۴۲۳). مردم سروستان فارس کسی را که جن می‌زد و رفتاری چون دیوانگان می‌داشت، می‌گفتند مضرّتی شده است (همایونی، ۳۴۹). هدایت می‌نویسد: به بچه‌ای که ناخوش بشود و با دارو درمان نشود، می‌گویند جن‌زده و یا دعایی شده است (ص ۱۹۲).

مردم کودکانِ اسیر ام صبیان، و به اصطلاح دعایی شده را از روی نشانه‌هایی تشخیص می‌دادند. از جمله نشانه‌های ام صبیان زدگی اینها بودند: به هم خوردن تعادل بدن و روی زمین افتادن، خشک و بی حس شدن اندامها، بی رنگ و حالت گشتن چشمها، سفید و کبود شدن رنگ پوست، کوتاه و بریده نفس کشیدن و گاهی هم کف بر لب و دهان آوردن (ساعدی، *اهل هوا*، ۹۵؛ داویدیان، ۳۱).

ام صبیان زدایی: از دیرباز مردم برای محفوظ نگهداشتن محیط زیست خود از ارواح خبیث و پلید، و رهایی تن و روان خود از شر و گزند دیوان و جنیان، و بیرون راندن آنها از خانه و کاشانه و درون خود، تدابیر گوناگونی به کار می‌برده‌اند. رایج‌ترین تدابیری که برای دور کردن و راندن ام صبیان، یا ام صبیان زدایی به کار می‌بسته‌اند، عبارت بود از رعایت بعضی ممنوعیتها و کاربرد رمانندها، توسل به نذر و نیاز و دعا و تعویذ، طلسم و افسون و انجام دادن بعضی اعمال جادویی.

ممنوعیتها: نوزادان را در شبهای نخستین روزها و هفته‌های زایمان در اتاق و بسترش تنها و بی مراقب نمی‌گذاردند. به اعتقاد عامه، زن تازه‌زا و نوزاد او تا ۴۰ شبانه روز در معرض هجوم دیوان و شیاطین و جنها هستند. در این ۴۰ شبانه روز، به‌خصوص در شب شش زایمان، اگر کودکی را تنها بگذارند، ارواح خبیث به سراغش می‌آیند و به او گزند و آسیب می‌رسانند. از این‌رو، بنابر روایت *صد در نثر و صد در بندهش*، ایرانیان از زمانهای بسیار قدیم، تنها گذاردن نوزاد را در ۴۰ روز زایش ناروا و از ناشایستها می‌دانستند (ص ۱۵). بعضیها نیز می‌پنداشتند که اگر کودک نوزاد را تنها بگذارند، جنها می‌آیند و پستانشان را در دهان او می‌گذارند تا بمکد (ماسه، ۳۷/۱، حاشیه). هنوز هم در جامعه‌های سنتی ایران تنها گذاردن زن زائو و نوزادش را تا پایان روز چلهٔ زایمان بدشگون و ناروا می‌پندارند.

عامهٔ مردم شب شش را برای نوزاد شبی پرخطر و ناميمون می‌انگارند. در این شب معمولاً چند زن پیرامون زائو و فرزندش گرد می‌آیند و تا شکستن تاریکی شب و دمیدن سپیدهٔ صبح نزد آن دو می‌مانند. خراسانیها باور دارند که در شب شش جنها به هر حیله‌ای که ممکن است به اتاق زائو داخل می‌شوند تا نوزاد را با همزادش که یک بچه جن است، عوض کنند. در این شب چند زن و مرد دور تا دور اتاق می‌نشینند و تا صبح بچه را دست به دست می‌کنند و شعر و وِرد و دعا می‌خوانند، و هر چند لحظه یک بار دایره می‌زنند و به شدت سر و صدا راه می‌اندازند تا جنها بترسند و به اتاق زائو نزدیک نشوند (شکورزاده، ۱۴۲).

تاتها و تالشها ۴۰ شبانه روز از نوزاد و مادرش مراقبت می‌کنند و آن دو را هرگز، به ویژه شبها، تنها نمی‌گذارند. به اعتقاد آنان در دورهٔ ۴۰ روز زایمان، «آلِ ژنک» (= زن آل، آل مادینه) و جنها، زائو و نوزادش را تهدید می‌کنند و برای صدمه زدن به آن دو می‌کوشند تا زائو را فریب دهند. در این دوره، حتی الامکان نوزاد را از خانه بیرون نمی‌برند. زنانی هم که بخواهند به خانه‌ای که نوزاد در آن هست، وارد بشوند، نباید تعویذ و جواهر و برخی تسبیحها و طلسمها و مهره‌های زینتی را با خود به داخل خانه ببرند. اگر کسی ندانسته وارد اتاق کودک بشود و با خود تعویذ و طلا و جواهر داشته باشد، باید آن را زیر سر کودک بگذارد و پس از پایان چلهٔ نوزاد آن را پس بگیرد (عبدلی، ۱۱۰-۱۱۱). زن ششک زده، یعنی زنی که نوزادش در شب شش مرده است، و زن تازه زایی که هنوز، چلهٔ زایمانش تمام نشده (کتیرایی، ۳۱)، همچنین زنی که با خود مهره‌های زینتی دارد (لهسایی‌زاده، ۱۱۱)، نبایستی به سر زائو و نوزادش بروند. اگر بروند به نوزاد چله می‌افتد و بی وقتی و دعایی می‌شود.

رمانندها: ام صبیان مانند آل و جنهای دیگر از چیزهایی مانند آتش و روشنایی، آهن و ابزار و اشیاء آهنی، بعضی گیاهان و دانه‌های قُدسی و بودار، بعضی دعاها و اوراد و طلسمها و افسونها، و بانگ و نفیر می‌ترسد و می‌رمد. مردم برای این رمانندها، یا جن ترسانکها خاصیت جادویی و شر زدایی تصور می‌کنند و آنها را دافع ام صبیان و زایل کنندهٔ اثرات ام صبیان زدگی می‌پندارند؛ از این رو، با گذاشتن اینگونه رمانندها در خانه، و همراه کردن آنها با کودک سعی می‌کنند که ام صبیان را از محیط زیست کودک بتارانند و دور کنند، و سیطره و قدرت عملش را از میان ببرند، اینک نمونه‌هایی چند از این رمانندها:

آتش و روشنایی: آتش که ضد تاریکی و سیاهی و براندازندهٔ دیو ظلمت و رهانندهٔ آدمیزادگان از توهمات و ترس ناشی از تاریکی و شب است، از زمانهای کهن میان بسیاری از اقوام، به خصوص اقوام هند و اروپایی، مقدس شمرده می‌شده، و در رماندن ارواح پلید و نابکار به کار می‌رفته است. زردشتیان و مسلمانان ایران برای دور کردن دیوان و جنیان و آل و ام صبیان در اتاق زن تازه‌زا و نوزادش آتش و شمع و چراغ می‌افروختند.

در کتابهای دینی زردشتیان بارها به اهمیت و نقش آتش در رماندن دیوان و جادوان و بی‌اثر کردن نیروی زیانکار آنها اشاره شده است. فرهٔ زردشت به هنگام زایش او به شکل آتش آشکار گشت و دیوان از دیدن روشنایی و پرتو آتش کاری نتوانستند بکنند (نک: *گزیده‌ها*، ۲۳). روشن نگه داشتن اتاق زائو و سوزاندن اسفند و کندر در آتش برای پراکنده

کردن دیوان، از تعالیم دینی پیروان دین مزدیسنا بوده است (شایست...، ۱۵۵ـ۱۵۶؛ نیز نک: صد در نثر، ۱۵).

رسم افروختن آتش و روشن گذاشتن شمع و چراغ در اتاق زائو و نوزادش تا ۴۰ شب هنوز هم میان عامهٔ مردم ایران معمول است. بعضیها اتاق زائو و نوزاد را تا ۱۰ شب روشن نگه میدارند. روز دهم با جام «چهل کلید» «آبِ دَه» بر سر نوزاد میریزند (هدایت، ۳۸) تا ارواح پلید و از ما بهتران به او گزندی نرسانند. جام چهل کلید جام برنجین و مسینی است با ۴۰ کلید آویخته به آن. درون و بیرون جام آیههایی از قرآن و روی کلیدها «بسم‌الله» کنده، یا نوشته شده است (نیز نک: هـ د، ۵۰/۱).

آهن: آهن و بعضی ابزارها و اشیاء برنده و تیز مانند قیچی، سوزن، سنجاق، چاقو، خنجر، شمشیر، درفش و سیخ در نظر بیشتر مردم جهان خاصیت جادویی و اهریمن زدایی داشته است. عامهٔ مردم از این اشیاء آهنی همچون طلسم برای دفع ارواح شریر و زیانکار و حفظ جان نوزادان و کودکان از گزند آنها استفاده میکردند (نک: ماسه، ۳۸/۱). ابوالقاسم عبدالله کاشانی با خود داشتن آهن چینی را همچون حرزی برای دفع سحریات و دفع جن و درمان بیماری صرع و مالیخولیا نیکو دانسته است (ص ۲۴۱).

کریستن سن در شرح باور ایرانیان به جن و چگونگی دور کردن این روح بدکار آسیب‌رسان مینویسد: جنها بیش از هر چیز از نیش سنجاق میترسند (ص 81، نیز ۱۲۳). ماسه مینویسد: وقتی بچه‌ای به‌دنیا میآید، مادرش سنجاقهایی در کهنه‌های او فرو میکند و ۴۰ روز کهنه‌های سنجاق زده را نگه میدارد تا ارواح خبیث از نوزاد دور شوند (I/43).

گیاهان مقدس گندزدا: اسفند و عودالصلیب و سیر و پیاز از گیاهان رمانندهٔ جن و شیطان و ارواح پلید به شمار میرود و در جامعه‌های اسلامی تقدس و ارزش کاربردی مهمی دارد. دانه‌های اسفند (هـ م) را به تنهایی یا با دانه‌های دیگر میآمیزند و برای گند زدایی محیط زیست و دور کردن و راندن دیوان و آفریده‌های اهریمنی از تن و جان آدمیزادگان به خصوص زنان تازه‌زا و نوزادان و کودکان، در آتش میریزند و دود میکنند. در *عرایس الجواهر* (کاشانی، ۳۰۷) به دود کردن معجونی از گیاهان تند و بودار، مانند حَرْمَلْ (= اسفند) و کُنْدُر و دانه‌های دیگر، برای گریزاندن دیو و جن و شیطان اشاره شده است.

گیاه فاوانیا، از دوران پیش از میلاد مسیح، گیاهی مقدس و درمان کنندهٔ بعضی بیماریها، به خصوص بیماری صرع، شناخته میشده است (نک: بخش اول همین مقاله).

در جامعه‌های مسیحی و اسلامی، از جمله جامعهٔ ایران، فاوانیای نر را به سبب داشتن خط و شیارهایی به شکل صلیب، عود الصلیب (= چوب صلیب) نامیده، و مقدسش شمرده‌اند. از عودالصلیب برای رماندن و دور کردن دیو و جن، به ویژه ام صبیان از زیستگاه و تن و جان کودکان استفاده میکرده‌اند. به اعتقاد عامه در خانه‌ای که عودالصلیب است، جن و جانوران گزنده درآن خانه داخل نمیشوند (حکیم مؤمن، ۶۳۰). بنابر همین اعتقاد، مردم سرزمین مغرب در افریقای شمالی «وَردالحَمیر» (= عود الصلیب) را به دیوارهای خانه میآویختند تا جن و جانوران زهردار و زیانکار را از محیط خانه‌های خود دور کنند (انطاکی، ۲۴۶/۱).

کاربرد دعا: در کتب دینی بیشتر ادیان جهان، به خاصیت و تأثیر معنوی دعا در راندن ارواح خبیث، و دور و پاکیزه نگهداشتن محیط زیست از شر دیوان و شیاطین و حفظ تن و جان انسان و حیوانها از گزند آنها، اشاره‌هایی شده است و مردم از دیرباز برای دور کردن ام صبیان و درمان ام صبیان‌زدگی، دعاها و حرزهای گوناگونی به کار میبرده‌اند. سیوطی برای دفع ام صبیان و تابعه و درمان بیمارانی که ام صبیان آنها را زده است، دعاهایی را نقل میکند؛ از جملهٔ این دعاها، دعای سوجاد (نک: ص ۳۴۶ـ ۳۴۹) و دعایی شامل آیه‌هایی از قرآن مجید است (نک: همو، ۳۵۱). این آیه‌ها عبارتند از ۴ آیهٔ اول سورهٔ جن (۷۲/۱ـ۴) و ۴ آیهٔ پایانی سورهٔ حشر (۵۹/۲۱ـ۲۴).

کاربُرد طلسم: طلسم و افسون نیز از جملهٔ رمانندههایی است که از دوران باستان برای دور کردن پدیده‌های وهمی و دیوزدایی به کار میرفته است. کلمه‌ها و نقشهای روی طلسمها یا رُقْیه‌ها، بعضی از قدسیات، و بعضی دیگر از اغلوطات، و بیشتر کلمه‌ها و شکلهای به‌ظاهر مهمل و بی معنا هستند. طلسم نویسان و اصحاب عزایم، هر یک از عناصر این اغلوطه‌ها را در پیوند با نیروهای مکتوم فوق طبیعی و نشانه و نمادی از مفهوم جادویی میپندارند. به اعتقاد معزّمان این نقوش و اعداد و حروف همه دارای خاصیت و تأثیر جادویی نیرومند در دفع پدیده‌های وهمی زیانکار و دفع جن و پری و حفظ سلامت انسان در برابر گزند این نیروهای ناآشکار هستند.

طلسم و افسون از آثار بازمانده از جامعه‌های کهن و ابتدایی در جامعه‌های سنتی جهان متمدن است. یکی از پندارهای ابتدایی دورهٔ جاهلی ــ که به قبایل عرب دورهٔ اسلامی نیز رسیده ــ باور به انواع طلسمات و عزایم بوده است. اعراب کودکانی را که رمانندههایی مانند کعب خرگوش، دندان روباه، دندان گربه و صمغ سیاه درخت سَمُره را با خود داشتند، مصون از گزند ارواح خبیث و هر نوع چشم زخم میانگاشتند. میگفتند جن و شیطان از این طلسمها میترسند و میگریزند (نک: نوری، ۵۷۴ـ۵۷۵).

در جامعهٔ ایران نیز برای دندان و کعب و پوست گرگ خواص جادویی قائل بودند و آنها را همچون طلسم و حرز برای رماندن دیو و جن و دفع باد صرع، یعنی ام صبیان یا ریح صبیان مفید میدانستند (شهمردان، ۶۰؛ جمالی، ۲۴).

اعتقاد به خواص و نیروی جادویی این چنین طلسمها و عزایمی، و همراه کردن آنها با زنان تازه‌زا و نوزادان و کودکان در میان قومهای یهود سرزمینهای مختلف جهان نیز رواج داشته است (ER, VIII/554-555).

اسلام کاربرد طلسم و رقیه را برای دیوزدایی و درمان بیماریها و برآورده شدن حاجتها تقبیح و منع کرده است، پیامبر اکرم(ص) بی اثر بودن و سودمند نبودن چنین طلسمها و اعمالی را یادآور شده، و مادران

را از آویختن آویزه‌های جادویی به گردن و پیشانی فرزندان به قصد بیرون کردن بیماری از تن آنها بازداشته است (نوری، ۵۷۶). با اینهمه، هنوز اینگونه پندارهای ابتدایی رواج دارد و انواع طلسم و افسون در میان تودهٔ بزرگی از مردم جوامع اسلامی به کار می‌رود.

اعمال جادویی: مردم جزیرةالعرب برای دفع ارواح پلید و شریر و شیاطین از تن و جان کودکان و بیماران جن زده به روشهای جادویی گوناگونی متوسل می‌شدند. یکی از این روشها همراه کردن آویزه‌هایی از چیزهای آلوده و ناپاک بوده است. مثلاً آویختن پلشتیها و پلیدیها، و استخوانهای مردگان را مؤثرترین چاره‌جوییها در راندن ارواح و درمان بیماری جن زدگی می‌پنداشتند (نک: همو، ۵۷۳).

مردم ایران نیز برای جن زدایی و رفع ام صبیان زدگی از کودکان، آداب و اعمال جادویی و خرافی بسیار گوناگونی به کار می‌برده‌اند. این اعمال و آداب در هر منطقه بستگی به نظام فرهنگی حاکم بر جامعهٔ آن منطقه داشته است. مثلاً در تهران، و احیاناً بعضی از شهرها و آبادیهای دیگر ایران، کودکی را که «بی وقتیش» می‌شد، یعنی او را جن می‌زد و به مرض غش گرفتار می‌شد، از میان دو پای مادرش و دو پای دختری که پشت به پشت هم ایستاده بودند، رد می‌کردند. بعد هم او را ۳ بار از میان بند قنداق تفنگ می‌گذراندند (هدایت، ۴۵-۴۶).

در دهات ساحلی بندر لنگه، کودک ام صبیان زده را بغل می‌کردند و از دالانی کنده شده در زیر زمین می‌گذراندند (ساعدی، *اهل هوا*، ۹۵). مردم جزیرهٔ قشم و حواشی بندر عباس، کودک بیمار را داغ می‌کردند. روش داغ کردن چنین بود: نخست کودک را درون پالان کهنهٔ خری می‌گذاشتند، بعد تکه پارچه‌ای سیاه و آهاردار را گره می‌زدند و به شکل تکمه در می‌آوردند و در آتش می‌انداختند. پس از اینکه پارچه تماماً سوخت و دود شد، با خاکستر سوختهٔ پارچه ۳ جای پیشانی بچه را داغ می‌گذاشتند. داغ یا نشان خاکستر را به ترتیب، نخست میان دو ابرو، بعد شقیقهٔ راست، و آنگاه شقیقهٔ چپ کودک می‌نهادند (همانجا). تهرانیها خال یا نشانی از دودهٔ اجاق را با انگشت میانی دست چپ بر وسط پیشانی نوزاد یا کودک ام صبیان زده می‌گذاشتند (شهری، *طهران قدیم*، ۱۸۴/۳). خراسانیها با خاکستر سوختهٔ اسفند روی پیشانی نوزاد خال می‌نهادند (شکورزاده، ۱۴۳).

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطورهٔ زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن بسطام، عبدالله و حسین ابن بسطام، *طب الائمة (ع)*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ افغانی نویس، عبدالله، *لغات عامیانهٔ فارسی افغانستان*، کابل، ۱۳۶۹ش؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب*، قاهره، ۱۹۰۶م؛ بهمنیار، احمد، مقدمه و حاشیه بر *الابنیة عن حقایق الادویهٔ* ابومنصور موفق هروی، به کوشش همو و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ پولاک، ادوارد یاکوب، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تاج العروس*؛ جمالی یزدی، مطهر، *فرخ نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به‌کوشش لطفی عبدالبدیع و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، تهران، ۱۳۷۸ق؛ داوریدیان، هـ. و غلامحسین ساعدی، «تجزیه و تحلیلی از آل و ام الصبیان بر مبنای روان‌شناسی»، سخن، ۱۳۴۴ش، س ۱۶، شم ۱؛ رشادتی اهری، باقر، «قوش وورماق یا قوش زدگی»، فردوسی، ۱۳۴۸ش، شم ۹۱۶؛ ساعدی، غلامحسین، *اهل هوا*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *خیاو یا مشکین‌شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ سیوطی، *الرحمة فی الطب والحکمة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *شایست ناشایست*، ترجمهٔ کتایون مزداپور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ شهری، جعفر، *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شهمردان بن ابی الخیر، *نزهت‌نامهٔ علایی*، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *صد در نثر و صد در بندهش*، به کوشش ارواد بامانجی ناساروانجی داهابهار، ۱۹۰۹م؛ عبدلی، علی، *تاتها و تالشان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عقیلی خراسانی، محمدحسین، *مخزن الادویه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فیضی سرهندی، الله‌داد، *مدار الافاضل*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۳۴۸ش؛ *قرآن مجید*؛ کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کتیرایی، محمود، *از خشت تا خشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کرباسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کریستن‌سن، آرتور، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمهٔ احمد طباطبایی، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمهٔ محمدتقی راشدمحصل، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ لهسایی‌زاده، عبدالعلی و عبدالنبی سلامی، *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ماسه، هانری، *معتقدات و آداب ایرانی*، ترجمهٔ مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسامی*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نوری، یحیی، *اسلام و عقاید و آراء بشری، یا جاهلیت و اسلام*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ یونگ، کارل گوستاو، *چهار صورت مثالی*، ترجمهٔ پروین فرامرزی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Christensen, A., *Essai sur la démonologie iranienne*, Kopenhagen, 1941; Cohen, A., *Everyman's Talmud*, London, 1949; ER; *Judaica*; MacKenzie, D. A., *Myths of Babylonia and Assyria*, London, 1974; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes suivies de contes et chansons populaires*, Paris, 1938.

علی بلوکباشی

إِمْضاء، نک: تأسیس و امضاء.

أُمِّ عَقیل، نک: فاطمه بنت اسد.

أُمِّ عُماره، کنیهٔ نَسیبه بنت کعب (د پس از ۱۳ق/۶۳۴م)، از زنان صحابی پیامبر(ص). در پاره‌ای مآخذ، نام او را نُسَیبه نیز ضبط کرده‌اند (نک: کلبی، ۴۹/۲؛ واقدی، ۶۸۵/۲)، اما نباید او را با یکی دیگر از زنان صحابی پیامبر(ص) به نام نُسیبه بنت کعب که «ام عطیه» کنیه داشت و او نیز از انصار بود، خَلط کرد (نک: همانجا، که از هر دو در یک واقعه نام برده است؛ خلیفه، ۸۷۸/۲؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۹۴۷/۴؛ ابن ماکولا، ۲۲۷/۷-۲۲۸).

پدر ام عماره، کعب بن عمرو، از بنی مازِنِ خزرج ــ قبیلهٔ مشهور یثرب (مدینهٔ بعدی) ــ و مادر وی رباب دختر عبدالله نیز از همان قبیله بود (کلبی، همانجا؛ ابن هشام، ۳۱۹/۲؛ ابن سعد، ۳۰۱/۸). دو برادر او، عبدالله و عبدالرحمان بن کعب نیز از اصحاب به شمار می‌رفتند (همانجا).

ام عماره گویا نخست با زید بن عاصم از بنی نجارِ خزرج ازدواج کرد و از او دو فرزند به نامهای حبیب ــ که بدین سبب به او ام حبیب نیز گفته می‌شد (نک: ابن هشام، همانجا؛ بلاذری، *فتوح*...، ۱۲۶، به نقل از واقدی) ــ و عبدالله داشت که هر دو در شمار اصحاب بودند (نیز نک: کلبی، همانجا).

ام عماره، در شهر مدینه از نخستین گروندگان به اسلام و یکی از دو زنی بود که گفته‌اند در بیعت دوم عقبه اسلام آورد. در این بیعت، همسر بعدی او، غزیة بن عمرو ــ از بنی نجار ــ که ام عماره از او نیز دو فرزند به نامهای تمیم و خوله داشت ــ شرکت جست (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، *انساب*...، ۲۵۰/۱؛ نیز نک: ابن هشام، همانجا).

ام عماره برای کمک به جنگجویان و زخمیان در چند غزوه حضور داشت و به ویژه در غزوهٔ احد، چون پیامبر(ص) را در تنگنا دید، جان‌فشانی بسیار از خود نشان داد؛ چندانکه زخمها برداشت (واقدی، ۲۶۸/۱؛ ابن سعد، همانجا) و به همین سبب پیامبر اکرم (ص) او را ستایش، و سپس از وی عیادت کرد (همو، ۳۰۲/۸-۳۰۳؛ بلاذری، همان، ۳۲۵/۱-۳۲۶).

وی اگرچه به سبب زخمهایی که در احد برداشته بود، از شرکت در غزوهٔ حمراء الاسد بازماند (نک: واقدی، ۲۶۸/۱-۲۷۳؛ ابن سعد، ۳۰۲/۸-۳۰۳)، اما در دیگر غزوات و حوادث همراه لشکریان اسلام بود (واقدی، ۵۷۴/۲، ۷۳۵؛ خلیفه، ۸۸۰/۲؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ ذهبی، ۲۷۸/۲).

ام عماره در دورهٔ خلافت ابوبکر، در جنگ یمامه نیز شرکت جست و در همین جنگ یک دست خود را از دست داد (واقدی، ۲۶۹/۱؛ ابن سعد، ۳۰۴/۸؛ بلاذری، همان، ۳۲۵/۱، فتوح، همانجا؛ ذهبی، ۲۸۱/۲).

به تاریخ درگذشت او در مآخذ اشاره‌ای نشده است، اما از متن یک روایت چنین برمی‌آید که تا دورهٔ خلافت عمر بن خطاب زنده بوده است (ابن سعد، ۳۰۳/۸؛ بلاذری، *انساب*، ۳۲۵/۱-۳۲۶).

از ام عماره چند حدیث از قول رسول اکرم(ص) نقل شده است (احمد بن حنبل، ۴۳۹/۶؛ ابن ماجه، ۵۵۶/۱؛ نیز نک: مزی، ۹۲/۱۳-۹۳).

مآخذ: ابن سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به‌کوشش بروکلمان و دیگران، لیدن، ۱۳۲۱ق؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به‌کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به‌کوشش نایف عباسی، بیروت؛ ابن هشام، عبدالملک، *سیرة النبی(ص)*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش عبدالله و عمر انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به‌کوشش محمود فردوس العظم، دمشق، دارالیقظة العربیه؛ مزی، یوسف، *تحفة الاشراف*، بمبئی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۲م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

ناهده فوزی

أُمُّ الْفَحْم، شهری در شهرستان جنین در فلسطین. این شهر از دیرباز یکی از بزرگ‌ترین مراکز تهیهٔ زغال بوده، و از همین‌رو، به ام‌الفحم شهرت یافته است (شراب، ۱۲۹).

ام‌الفحم با ارتفاع ۴۵۰متر از سطح دریا در دو کیلومتری کرانهٔ غربی رود اردن، ۲۵ کیلومتری شمال غربی جنین، و ۴۱ کیلومتری حیفا واقع شده است (آغا، ۳۴۷؛ دباغ، ۱(۱)/۲۱۲). این شهر از ادغام ۹ روستا (مرتفعه، بویشات، بئر، عین ابراهیم، لجون، معاویه، مشیرفه، عقده و مصمص) شکل گرفته است («دائرة المعارف...[1]»، 1141؛ نخله، I/299).

سرزمین جنین از نظر ساخت به ۳ منطقه تقسیم می‌شود که یکی از مناطق آن قوس سامرهٔ غربی (طاقدیس ام الفحم) است (*موسوعة المدن*، ۱۵۳). کوههای نابلس از سوی شمال غربی به واسطهٔ طاقدیس ام الفحم به کوه کرمل می‌پیوندد (عابد، ۱۰۱) و کوه ام الفحم یکی از ۳ مجموعهٔ این رشته کوه به شمار می‌آید که با جهتی جنوب شرقی ـ شمال غربی امتداد یافته است (*جودائیکا*، IX/143). کوه اسکندر با ارتفاع ۵۱۸ متر از سطح دریا در شرق ام‌الفحم قرار گرفته است (*موسوعهٔ عام*، ۲۹۲/۱؛ دباغ، ۳(۲)/۱۷۷). اراضی این منطقه عمدتاً از تشکیلات دورهٔ ائوسن است (عبدالسلام، ۲۳۷).

از گذشتهٔ ام‌الفحم آگاهی چندانی در دست نیست. به گفتهٔ مقریزی در ۶۶۳ق/۱۲۶۵م ملک ظاهر بیبرس، سلطان ممالیک، آن را به نایب‌السلطنهٔ شام، امیر جمال‌الدین اقوش نجیبی واگذار کرد (۱(۲)/۵۳۲). ام الفحم در دورهٔ عثمانی (۱۹۱۷م) در امتداد راه اصلی تجاری (درب السلطان) قرار داشت و دریای مدیترانه را با شرق فلسطین مرتبط می‌ساخت (بلومان، ۱۴). پس از مصادرهٔ اراضی زراعی ام الفحم در ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش، ۸۰٪ از ساکنان آن ناچار برای یافتن کار به شهرهای ساحلی تل‌ابیب و حیفا مهاجرت کردند (همو، ۲۳؛ صالح، حسن، ۳۵۶)، اما پس از این زمان، به علت سرازیر شدن شمار بسیاری از آوارگان فلسطینی به این شهر جمعیت آن یک بار دیگر رو به فزونی نهاد (بلومان، ۱۷)، تا جایی که در ۱۹۷۴ و ۱۹۸۵م به ترتیب به ۱۴ هزار و ۲۵ هزار نفر افزایش یافت (شراب، ۱۳۰؛ آغا، همانجا). افزایش جمعیت طی این دوره باعث بروز مشکلات فراوان اجتماعی از جمله فقر و بیکاری و تشدید مهاجرت شد (بلومان، همانجا).

مساحت کل زمینهای زیرکشت ام الفحم در ۱۹۴۵م حدود ۴'۵۰۰ هکتار (۴۸'۹۱۸ دونم) بود (هداوی، 100) که ۳۲۵/۷ هکتار (۳'۵۴۰ دونم) از آن به کشت زیتون (دباغ، ۳(۲)/۲۱)، ۴'۱۰۱/۹ هکتار (۴۴'۵۸۶ دونم) به کشت غلات (هداوی، همانجا)، ۲۸۵/۲ هکتار (۳'۱۰۰ دونم) به کشت سبزی و ۱۲۲/۳ هکتار (۱'۳۲۹ دونم) نیز به درختان میوه مانند بادام، زردآلو و سیب اختصاص داشت (دباغ، ۳(۲)/۱۷۵). کل مساحت اراضی ام الفحم و روستاهای تابع آن در همین سال برابر ۷'۱۰۶/۳ هکتار (۷۷'۲۴۲ دونم) بود (هداوی، 55؛ دباغ، ۳(۲)/۱۱).

تا قبل از سال ۱۹۴۸م اقتصاد ام الفحم براساس کشاورزی بود و نیازهای اهالی به وسیلهٔ خود آنها تأمین می‌شد، ولی پس از این سال با ایجاد تغییرات اساسی در نظام اقتصادی ـ اجتماعی و مصادرهٔ زمینهای

1. *Encyclopedia* ...

حاصل‌خیز به‌دست اسرائیلیها، کشاورزی رو به افول نهاد (بلومان، ۱۴) و در نتیجه ام الفحم یکباره از شهری خودکفا (کشاورزی) به مرکزی وابسته تبدیل شد (همو، ۱۶). این شهر یک کارخانهٔ ارده‌سازی دارد (خالدی، ۷۸۸).

در ۱۹۴۴م، ۷۳۵ هکتار (۸ هزار دونم) از اراضی جنگلی ام الفحم به تولید زغال اختصاص یافته بود که تولید آن به ۳۶۰ تن می‌رسید (*موسوعهٔ عام*، همانجا). حصیربافی در ام الفحم از رونق بسیار برخوردار بوده، و یکی از راههای کسب درآمد اهالی به‌شمار می‌رفته است (دباغ، ۳(۲)/۱۷۵).

ام الفحم ۳ درمانگاه (بلومان، ۱۸) و ۳ مسجد دارد که مسجد تمیم کهن‌ترین آنهاست (دباغ، ۳(۲)/۱۷۷؛ شراب، همانجا). تأسیس نخستین مدرسه در این شهر به ۱۳۰۶ق در دورهٔ عثمانی بازمی‌گردد (دباغ، همانجا). در ۱۹۸۵م، ام‌الفحم ۱۱ مدرسهٔ ابتدایی، یک دبیرستان و یک مدرسهٔ شبانه داشت که مجموعاً ۸ هزار دانش‌آموز در آن مشغول به تحصیل بودند (آغا، ۳۵۰؛ نک: بلومان، ۴۶). این شهر در مبارزاتی که با قیمومت انگلیس صورت می‌گرفته است، سابقه‌ای طولانی دارد؛ حملهٔ اسعد مفلح در ۱۹۳۵م همراه با جمعی از فلسطینیان به محل استقرار نیروهای انگلیسی نمونه‌ای از این مبارزات بوده است (دباغ، ۳(۲)/۱۰۴؛ ابوغربیه، ۴۶). در ۳۰ ژانویهٔ ۱۹۳۸ نیروهای انگلیسی ام الفحم را محاصره، و از مدارس آن به عنوان پادگانهای نظامی استفاده کردند، ولی مجاهدان فلسطینی به رهبری یوسف حمدان، علی فارس و یوسف ابودره به آنان حمله بردند و خسارات زیادی به ایشان وارد کردند و پس از آن مجاهدان به‌سوی کنارهٔ شرقی کوه اسکندر رفتند و به مدت ۶ ساعت با نیروهای انگلیسی درگیر شدند (جرار، ۲۹۷؛ صالح، محسن، ۳۸۰)؛ روز بعد انگلیسیها به روستاهای مجاور هجوم بردند که بر اثر مبارزه و مقاومت مجاهدان فلسطینی مجبور به عقب‌نشینی شدند (همانجا). این درگیریها که از یامون (روستایی در نابلس) تا کوه اسکندر (واقع در ام الفحم) گسترش یافته بود، یکی از مهم‌ترین وقایع این دهه به شمار می‌آید (دباغ، ۳(۲)/۱۷۸).

تا ۱۹۴۸م ادارهٔ وادی عاره و ام‌الفحم در دست دولت اردن بود، اما از آن پس شهر ام‌الفحم همچون دیگر شهرها و روستاهای فلسطینی به اشغال صهیونیستها در آمد. آنان بهترین اراضی قابل کشت این شهر را تصرف کردند و به صندوق قوم یهود اختصاص دادند (صالح، حسن، ۳۵۶)؛ مابقی اراضی که بسیار اندک، و عمدتاً غیرقابل کشت بود، در دست اهالی باقی ماند (بلومان، ۱۵؛ آغا، ۳۴۷). در ۱۹۴۹م به موجب قرارداد ترک مخاصمه با اردن، معروف به قرارداد رودس، این شهر به اسرائیل واگذار شد (همانجاها). به این ترتیب، پس از ۱۹۴۸م بسیاری از روستاهای اطراف ام الفحم ویران شد و بر جای آن کیبوتص و موشاوهای یهودی‌نشین برپا گردید (بلومان، ۱۶)؛ از آن جمله، لجون از روستاهای همجوار ام الفحم تخریب شد و جای خود را به آبادی یهودی‌نشین مِگیدو[1] داد (نخله، I/338). اسرائیلیها بخش دیگری از اراضی این شهر را تصرف کردند و مجموع اراضی تحت اشغال آنان به ۲٬۲۰۰ هکتار (۲۴ هزار دونم) رسید (بلومان، همانجا؛ آغا، ۳۴۵؛ صالح، حسن، همانجا). ساکنان ام الفحم تا ۱۹۴۸م در ۱٬۰۲۱ واحد مسکونی زندگی می‌کردند که پس از این تاریخ ۲۰۵ واحد آن ویران گردید (نخله، I/362). در ۱۹۵۱م جمع کثیری از ساکنان این شهر از خانه‌های خود اخراج شدند و واحدهای مسکونی آنان ویران شد (قطب، ۴۲۴).

نخستین انجمن محلی در ام الفحم در ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش به منظور ادارهٔ امور شهر تشکیل شد (بلومان، ۱۹). ام الفحم نخستین روستایی بود که در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش به شهر تبدیل گردید و انجمن محلی جای خود را به شهرداری داد (خالدی، 62) و به این ترتیب، دست مردم از مشارکت در ادارهٔ امور کوتاه شد (آغا، ۳۵۳-۳۵۴). پس از آنکه در ۱۹۸۵م اهالی ام‌الفحم با یکی از نظامیان اسرائیلی که قصد بیرون راندن آنان را از شهر داشت، به مقابله برخاستند و او را از پای درآوردند، این شهر در میان مردم به ام‌الفخر مشهور شد (همو، ۳۵۵-۳۵۷).

کوه ام‌الفحم: کوه ام‌الفحم یکی از ۳ رشته کوه کرمل است که از جنوب شرقی به سمت شمال غربی گسترش یافته است. این رشته کوه که امروزه امیر خوانده می‌شود، جلگهٔ ۴ گوشی را پدید می‌آورد که سطح فرسایش یافتهٔ آن دارای شیبی ملایم به سمت جنوب غربی است. این جلگه در قسمت شمال شرقی ارتفاع بیشتری دارد و به صورت پرتگاهی به درهٔ جزرئیل منتهی می‌گردد (*جودائیکا*، IX/143-144). کوه ام الفحم از لحاظ ساختمانی بخشی برآمده از رشته کوه کرمل به شمار می‌آید که به ترتیب از سنگ آهک مقاوم سنومانین[2] و دولومیت تشکیل شده است. قسمتهایی نسبتاً وسیع از این کوه پوشیده از بازالت و توفهای آذرین است؛ پدیده‌ای سنگ شناختی که در دو قسمت دیگر از کوه کرمل نیز مشاهده می‌شود (همانجا). باران متوسط سالانه در این رشته کوه برابر ۵۰۰ میلی‌متر است. بقایای درختی پراکنده‌ای در این ناحیه دیده می‌شود که حکایت از وجود جنگلهای وسیع درگذشته دارد (همانجا).

مآخذ: آغا، نبیل خالد، *مدائن فلسطین*، عمان، ۱۹۹۳م؛ ابوغربیه، بهجت، *فی خضم النضال العربی الفلسطینی*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ بلومان، انجیلا، *ام الفحم، الاوضاع التعلیمیة والاجتماعیة*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جرار، حسنی ادهم، *شعب فلسطین*، عمان، ۱۹۹۲م؛ خالدی، رجا اسماعیل، «الاقتصاد العربی فی فلسطین المحتلة»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، عمان، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ شراب، محمدمحمد، *معجم بلدان فلسطین*، دمشق/بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ صالح، حسن عبدالقادر، «الاوضاع الدیموغرافیة للشعب الفلسطینی»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ صالح، محسن محمد، *التیار الاسلامی فی فلسطین*، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ عابد، عبدالقادر، «فلسطین: الموقع و الموضع»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ عبدالسلام، عادل، «المیاه فی فلسطین»، همان؛ قطب، اسحاق یعقوب، «الترکیب الاجتماعی للشعب الفلسطینی»، همان؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ *موسوعهٔ عام*؛ *موسوعة المدن*

1.Megiddo 2.cenomanian

الفلسطینیة، دمشق، ۱۹۹۰م؛ نیز:
Encyclopedia of Zionism and Israel, New York, 1971; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; *Judaica;* Khalidi, R., *The Arab Economy in Israel*, New York, Croom Helm; Nakhleh, I., *Encyclopedia of the Palestine Problem*, New York, 1991.
لیلا رضایی

أُمُّ القُریٰ، نک: مکه.

أُمُّ القَیْوَیْن، یکی از ۷ امیرنشین امارات متحدهٔ عربی. این نام را برگرفته از «ام القوّة» به معنای مرکز نیرو دانسته‌اند که به تدریج به ام‌القوین و سپس به ام القیوین تبدیل شده است (جناب، ۳۰۶).

این امارت در جنوب شبه جزیرهٔ مسندم، بر امتداد ساحل موسوم به ساحل مهادن یا متصالح یا قرصنه در ۲۵° و ۳۵´ عرض شمالی و ۵۵° و ۳۴´ طول شرقی قرار دارد (*بریتانیکا*؛ سنان، ۱۹؛ مجتهدزاده، ۱۶۶).

شیخ نشینهای هفتگانهٔ مسندم و دیگر نقاط جنوبی خلیج فارس تا پیش از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م عملاً قرنها تحت تسلط و حاکمیت ایران بوده است. به هنگام گسترش حاکمیت نادرشاه افشار بر کرانه‌های جنوبی خلیج فارس، شیوخ قاسمی جلفار (رأس الخیمه) در مسندم نفوذ و حاکمیت داشتند. پس از نادر و سقوط دولت افشاریه، نفوذ شیوخ قواسم تا کرانه‌های شمالی خلیج فارس گسترش یافت. در اوایل سدهٔ ۱۳ق/۱۹م شبه جزیرهٔ مسندم تحت سلطهٔ وهابیان درآمد. نیروی دریایی بریتانیا که در پی تسلط بر مناطق خلیج فارس بود، به رویارویی با شیوخ منطقه پرداخت و پس از شکست دادن آنان در ۱۸۲۰م قرار داد صلحی میان شیوخ قواسم مسندم و بریتانیا منعقد شد. طبق این قرارداد قبایل مسندم به صورت حکومتها و واحدهای سیاسی و مستقل از یکدیگر و در عین حال وابسته به بریتانیا درآمدند و قلمرو این شیوخ امضا کنندهٔ صلح، امارات متصالحه (صلح کننده) نامیده شد. شیخ نشین ام‌القیوین که حکومتش در آن زمان با شیخ عبدالله بن راشد بود، از نخستین امضاکنندگان این قرارداد بود. تقسیم اصلی قلمرو شیوخ در ۱۹۲۱م/ ۱۳۰۰ش صورت گرفت. در این زمان ام‌القیوین همراه ابوظبی، دبی، شارجه (شارقة)، رأس الخیمه، عجمان و فجیره یکی از شیخ نشینهای هفتگانهٔ مسندم شد. در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش با خروج بریتانیا از خلیج فارس، شیخ نشینهای موسوم به متصالحه، فدراسیون «امارات عربی متحده» را تأسیس کردند (نک: اسعدی، ۲۰۸/۱، ۲۲۶؛ اقتداری، ۳۳۷، ۳۳۸؛ بشیر، ۲۲-۲۳؛ دلدم، ۱۳۷-۱۴۰؛ سنان، ۱۹- ۲۰؛ مجتهدزاده، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۷۸).

امارت ام القیوین که پس از عجمان کوچک‌ترین امارات متصالحهٔ عربی است، تنها شیخ نشین شبه جزیرهٔ مسندم است که سرزمینش محدودهٔ جغرافیایی یکپارچه‌ای را شامل می‌شود (سنان، ۱۲۴؛ مجتهدزاده، ۱۷۸؛ میریان، ۱۸۱). امارت ام القیوین در جنوب و غرب رأس الخیمه و به فاصلهٔ ۶ کیلومتری شمال عجمان قرار گرفته است. شارجه در ۳۱ کیلومتری، و دبی در ۴۵ کیلومتری جنوب غربی ام القیوین قرار دارند. ساحل خلیج فارس به طول ۲۴ کمـ شمال غربی و غرب آن را فراگرفته است (جناب، ۳۰۴؛ بشیر، ۲۰؛ میریان، همانجا؛ یغمایی، ۱۲۶). وجود مرزهای مورد اختلاف و نامعین، تعیین دقیق مساحت ام‌القیوین را بسیار مشکل و شاید ناممکن ساخته است، اما می‌توان گفت حدود ۷۷۷ کمـ۲ مساحت دارد که معادل ۱٪ کل مساحت امارات متحده را به خود اختصاص داده است (اسعدی، ۲۰۸/۱؛ اقتداری، ۳۴۳؛ بشیر، ۲۰، ۲۲؛ جناب، همانجا؛ میریان، ۱۸۲؛ *بریتانیکا*؛ WNGD, 1243). مرکز آن شهر ام‌القیوین است که بر جزیره‌ای واقع شده است و هنگام جزر آب به خاک اصلی امارت ام القیوین می‌پیوندد (بشیر، ۲۰؛ جناب، ۳۰۵).

آب و هوای ام القیوین خشک و صحرایی است. در زمستان دمای آن به ۲۵° سانتی‌گراد می‌رسد و در تابستان آب و هوای آن مانند دیگر امارات ساحلی گرم و مرطوب است. این سرزمین شامل واحهٔ بزرگی است که از کرانه‌های شمالی شهر ام‌القیوین آغاز می‌شود و تا فلج‌المعلیٰ در جنوب خاوری ادامه دارد. در شرق این واحه، وادی مرفق ــ دهانهٔ دره‌ای از کوه حجاز ــ واقع شده است (بشیر، همانجا؛ جناب، ۳۰۴؛ مجتهدزاده، همانجا؛ اسعدی، ۲۱۰/۱؛ یغمایی، همانجا).

تا سدهٔ ۱۹م اوضاع اقتصادی ام‌القیوین صورت مناسبی نداشت، تا اینکه در دوران حکومت احمد بن عبدالله بن راشد، ام القیوین با کنیا، سومالی و زنگبار ارتباط تجاری برقرار کرد و به صورت غنی‌ترین امارت ساحل خلیج فارس درآمد (جناب، ۳۰۶). مراودات تجاری و اقتصادی با سواحل ایرانی خلیج فارس نیز پیوسته جریان دارد و ایرانیان در آنجا صاحب مؤسسات گوناگون چون مدارس، شعبهٔ بانک و شرکتهای بازرگانی هستند (میریان، ۱۸۱-۱۸۲). کار اصلی مردم ام‌القیوین ماهیگیری است و اقتصاد آن بر پایهٔ وصول ۳۰٪ از عواید نفتی شارجه و امتیاز انتشار تمبر و کمک دیگر امارات و برخی کشورهای عربی استوار است (جناب، ۳۰۵؛ میریان، ۱۸۱؛ اسعدی ۲۴۰/۱؛ سنان، همانجا؛ جعفری ۳۲۹). در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش حاکم ام القیوین قراردادی به مدت ۴۰ سال برای اکتشاف نفت در حوزهٔ خشکی ام‌القیوین با شرکت شل منعقد کرد و حق الامتیازی بابت آن و بهره‌برداری از گازهای طبیعی نفت دریافت نمود (جناب، ۳۱۱-۳۱۲). فعالیت کشاورزی در ام القیوین بسیار ضعیف و اندک است. تنها در واحهٔ فلج المعلیٰ در مرزهای جنوب غربی ام‌القیوین به سبب وجود آب، کشت و زرع صورت می‌پذیرد. در آن واحه نخل، سبزیجات و درختان انبه وجود دارد (بشیر، همانجا؛ جناب، ۳۰۴؛ *بریتانیکا*). مرغداری و تولید لبنیات نیز از اوایل سال ۱۹۸۰م در این امارت رواج یافته است (اسدی، ۲۱۰، ۲۱۲).

جمعیت ام‌القیوین از حدود ۱۷ هزار نفر در ۱۹۷۵م/۱۳۵۴ش به حدود ۲۹ هزار نفر در ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش افزایش یافت. جمعیت شهر ام‌القیوین را در دههٔ ۱۹۹۰م تا ۱۵ هزار تن نیز برآورد کرده‌اند (اسعدی، ۲۱۰/۱؛ اقتداری، ۳۴۳؛ مجتهدزاده، ۱۷۸؛ *کتاب سبز*، ۴). ظاهراً بیشتر مردم آن سرزمین ایرانی تبارند که به زبان عربی و فارسی سخن

می‌گویند. ساکنان بومی آن را قبایل آل بوعلی و السودان و قبیلهٔ غفیری تشکیل می‌دهند (اسعدی، ۲۱۳؛ قلعجی، ۶۷۲؛ میریان، همانجا)؛ مردم عرب زبان آن پیرو مذاهب پنج گانهٔ اسلامند. قبیلهٔ غفیری حنبلی مذهب، و قبایل آل بوعلی و السودان وهابی مسلکند (اسعدی، قلعجی، مجتهدزاده، میریان، همانجاها).

حاکم ام القیوین از ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش، شیخ راشد بن احمد آل علی از خاندان المعلیٰ از شاخه‌های قبیلهٔ آل بوعلی است. معمولاً این مقام در خانوادهٔ امیران المعلیٰ به توالی باقی مانده است (ریس، ۶۶۱، ۶۷۴؛ بایندر، ۳۰؛ جناب، ۳۰۶). امارت ام القیوین صاحب ۴ کرسی در مجلس ملی اتحادیهٔ امارات عربی است (بشیر، ۳۳، ۱۴۹؛ صباح، ۵۹).

در ام‌القیوین آثاری از دوران نادرشاه افشار همچون قلعه‌ها و توپهای بزرگ موجود است. برخی این توپها را از پرتغالیها دانسته‌اند (اسعدی، ۲۰۹/۱؛ جناب، ۳۰۵-۳۰۶).

مآخذ: اسدی، فوزی عبدالمجید، «التنمیة الزراعیة و دورها فی تحقیق الامن الغذائی فی دولة الامارات العربیة المتحدة»، *دراسات فی مجتمع الامارات*، شارجه، ۱۹۹۰م، ج ۴؛ اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقتداری، احمد، حاشیه و تعلیقات بر *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران* محمدعلی سدیدالسلطنهٔ مینابی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بایندر، غلامعلی، *خلیج فارس*، خرمشهر، ۱۳۱۷ش؛ بشیر، اسکندر، *دولة الامارات العربیة المتحدة*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جعفری ولدانی، اصغر، *کانونهای بحران در خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ دلدم، اسکندر، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ریس، ریاض نجیب، *وثائق الخلیج*، لندن، ۱۹۸۷م؛ سنان، محمود بهجت، *ابوظبی*، بغداد، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ صباح، سالم جبیر، *امارات خلیج فارس و مسألهٔ نفت*، ترجمهٔ علی بیگدلی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قلعجی، قدری، *الخلیج*، بیروت، دارالکاتب العربی؛ کتاب سبز (امارات متحدهٔ عربی)، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مجتهدزاده، پیروز، *کشورها و مرزها در منطقهٔ ژئوپلیتیک خلیج فارس*، ترجمهٔ حمیدرضا ملک محمدی نوری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ میریان، عباس، *جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس*، خرمشهر، ۱۳۵۳ش؛ یغمایی، اقبال، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز: *Britannica*, 1978; WNGD.

سیمین محقق

اِمْکان، نک: وجوب و امکان.

اِمْکانِ اَشْرَف، مفهومی در فلسفهٔ اسلامی، به ویژه در مکتب اشراق و بینشهای فلسفیِ برخاسته از آن که در شمار یکی از قواعد فلسفی درآمده، و نزد فیلسوفان متأثر از بینش اشراقی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این فیلسوفان از این قاعده همچون وسیله‌ای برای حل برخی مسائل دشوار دیگر بهره گرفته‌اند. مضمون قاعدهٔ امکان اشرف این است که در میان موجودات ممکن آنچه از مرتبهٔ بالاتری برخوردار است، در وجود یافتن بر ممکناتی که مرتبهٔ وجودی پایین‌تری دارند، مقدم است. بنابراین، اگر ممکن پست‌تری وجود داشته باشد، مستلزم این است که ممکن شریف‌تر از آن پیش‌تر به وجود آمده باشد.

طرح موضوع امکان اشرف در تفکر فلسفی اسلامی، از دیدگاه تاریخی به ابن سینا بازمی‌گردد، بی‌آنکه وی آن را به صورت قاعده‌ای درآورد، یا همچون مسألهٔ مستقلی به آن بپردازد و یا آن را در پاسخگویی به مسائل دیگر به کار برد. ابن سینا در *تعلیقات* این مسأله را در چهرهٔ کلی آن چنین مطرح می‌کند: «کمال مطلق، حیثیت وجوبِ بدون امکان، و وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بدون باطل است. هر آنچه از پس آن بیاید، ناقص‌تر از وجود اول است و غیر از آن هرچه هست، در ذات خود ممکن است. پس از آن اختلاف در ترتیب و اشخاص و انواع به استعداد و امکان بستگی دارد. پس هر یک از عقول فعال نسبت به آنچه از آن صادر می‌شود، اشرف است و همهٔ عقول فعال از امور مادی شریف‌ترند. در میان مادیات نیز موجودات آسمانی بر عالم طبیعت برتری دارند. مقصود او [؟] از اشرف در اینجا چیزی است که در ذات خود تقدم دارد و هستی مرتبهٔ فروتر از آن، تنها پس از هستی آن امر متقدم امکان‌پذیر است» (ص ۲۱، نیز نک: «العرشیة»، ۱۵-۱۶).

در اینجا ابن سینا گویا به اندیشه‌ای از ارسطو اشاره می‌کند، زیرا آنجا که می‌گوید: «مقصود او...»، مرادش ارسطوست. صد و اندی سال پس از ابن سینا، این مسأله به صورت قاعده‌ای مهم نزد شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) بنیان‌گذار حکمت اشراق دیده می‌شود. وی صریحاً اصل این قاعده را به ارسطو بازمی‌گرداند، و چنین می‌گوید: «شایسته است بدانی یکی از اموری که گذشتگان را به اعتقاد به وجود اشرف و اکرم در موجودات آسمانی و جز آنها واداشته، گواهی فطرت است به پدید آمدن موجودات به ترتیب شرافت...» («المشارع...»، ۴۳۴)؛ و به دنبال آن می‌گوید: «بر تواست که به هستی اتم و اکمل در امور آسمانی و عوالم قدسی معتقد شوی، و به اینکه کمال واجب الوجود و امور عقلی و آسمانی را هرگونه تصور کنی، مرتبهٔ آنها در ذات خود بالاتر و شریف‌تر از تصور تواست؛ و اگر جوهر عقلی شریف‌تر از نفس است، باید قبل از نفس موجود باشد؛ و اگر اجسام اثیری از اجسام عنصری برترند، لازم است که پیش از آنها به یکی از طرق علیت حاصل شده باشند، و این تفصیلی است که اجمال آن را ارسطو در کتاب *السماء و العالم* آورده، و معنای آن این است که در موجودات علوی باید به آنچه برای آنها اکرم و اشرف است، باور داشت» (همان، ۴۳۵).

سهروردی از این قاعده بیش از هر چیز برای اثبات مُثُل نوریه یا به تعبیر خودش «انواع نوریهٔ مجرده» بهره می‌گیرد. او در «حکمة‌الاشراق» نیز فصلی را به امکان اشرف اختصاص می‌دهد و آن را یکی از قواعد اشراق می‌شمارد و در یک جا می‌گوید: «انواع نوریهٔ قاهره بر افراد خود مقدمند، یعنی تقدم عقلی دارند؛ و امکان اشرف اقتضا می‌کند که این انواع نوری مجرد وجود داشته باشند» (ص ۱۴۳)، و در جای دیگری می‌گوید: «یکی از قواعد اشراقی این است که هرگاه ممکن اخس به وجود آید، مستلزم آن است که ممکن اشرف وجود داشته باشد» (همان، ۱۵۴؛ قس: قطب‌الدین، ۳۶۷ ب؛ نیز نک: سهروردی، «اللمحات»، ۱۵۶، ۱۶۴-۱۶۶، «الالواح...»، ۳۹).

فیلسوف بزرگ دیگری که پس از سهروردی، قاعدهٔ امکان اشرف را پذیرفته، و به شرح و بسط آن پرداخته، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) است. وی مضمون این قاعده را از نوشته‌های سهروردی گرفته است و به پیروی از او اصل آن را به نوشتهٔ ارسطو بازمی‌گرداند و در این رهگذر عین عبارات سهروردی را به کار می‌برد. ملاصدرا در کتاب بنیادی خود *اسفار* (۷/۲۴۴-۲۵۸) به تفصیل مسأله را مطرح و بررسی می‌کند و قاعدهٔ «امکان اخس» را که به گفتهٔ خودش ابتکار خود اوست، در برابر آن قرار می‌دهد و به بررسی و اثبات تفصیلی هر دو می‌پردازد. صدرالدین شیرازی قاعدهٔ امکان اشرف را اصلی برهانی و دارای نتایج سودمند می‌شمارد و استفاده از آن را به ارسطو نسبت می‌دهد که به گفتهٔ او در *اثولوجیا* بسیار به آن پرداخته است (برای نمونه، نک: «اثولوجیا»، ۱۳۴-۱۳۹). وی همچنین به همان عبارت او در *السماء و العالم* استناد می‌کند که سهروردی به آن اشاره کرده است. ملاصدرا می‌گوید: ابن سینا در آثار مختلف خود ترتیب نظام وجود و بیان دو سلسلهٔ «بدو و عود» را بر پایهٔ همین قاعده نهاده است. وی می‌افزاید که سهروردی نیز از این قاعده برای اثبات عقول و اثبات مُثل نوری بهره برده است (۷/۲۴۴-۲۴۵).

ملاصدرا در دنبالهٔ بحث خود می‌گوید: من سالها به این قاعده اشکال داشتم، تا اینکه خداوند دلم را روشن ساخت و آن را حل کردم (۷/۲۵۴-۲۵۵). وی در جای دیگری در برابر قاعدهٔ امکان اشرف، قاعدهٔ امکان اخس را قرار می‌دهد و این مبحث را با این مطلب فلسفی بسیار مهم آغاز می‌کند: «حق این است که جهان هستی واحد است و کل جهان به سان حیوان بزرگ واحدی است که اجزاء آن به یکدیگر متصلند، نه به معنی اتصال مقداری و اتحاد سطوح و اطراف، بلکه بدین معنی که هر مرتبهٔ کمالیه‌ای از وجود باید با مرتبهٔ پس از خود در کمال وجودی مجاور باشد و میان آن و مرتبهٔ بالاتر یا پایین‌تر خود در شدت و ضعف وجود جای خالی نباشد، به گونه‌ای که در آن میان درجه یا درجاتی تحقق نیافته را بتوان تصور کرد. این امر از دیدگاه ما جایز نیست و برهان آن از قاعدهٔ امکان اشرف و قاعدهٔ دیگری که قاعدهٔ امکان اخس است، به دست می‌آید. قاعدهٔ نخست میراث معلم اول است و قاعدهٔ دوم را ما به یاری خداوند بنیان نهاده‌ایم (۵/۳۴۲، نیز ۲/۳۰۷).

چنانکه دیدیم، سهروردی و به دنبال وی ملاصدرا، اصل قاعدهٔ امکان اشرف را به ارسطو، و به کتاب *السماء و العالم* بازگردانده‌اند. نوشتهٔ ارسطو زیر عنوان «دربارهٔ آسمان» به وسیلهٔ یوحنا ابن بطریق (د ح ۲۰۰ق/۸۱۶م) که یکی از نخستین مترجمان معاصر مأمون بوده، از یونانی به عربی ترجمه شده است. وی بنا بر گزارش تاریخ‌نگاران در کار ترجمه کاملاً وفادار به متن نیست، بلکه در آن تصرف می‌کند و برای وضوح بیشتر از اصل دور می‌شود.

اکنون در متن عربی *السماء* ارسطو عبارتی که سهروردی و ملاصدرا از ارسطو نقل می‌کنند، دیده نمی‌شود؛ تنها عباراتی در متن ترجمهٔ یوحنا ابن بطریق که شاید بتوان از آن معنایی شبیه به نقل قول سهروردی یافت، مربوط به فصلی است که ارسطو در آن به اثبات عنصر پنجم (اثیر) که دارای حرکت دوری است، می‌پردازد: «از آنچه گفته شد، می‌توان با قیاسی قانع کننده نتیجه گرفت که جرم (یا جسم) دیگری غیر از این اجسامی که نزدیک و در پیرامون ما هستند، وجود دارد و از ماده‌ای طبیعی پدید آمده است که از طبایع این اجسام ارجمندتر، و به حسب دوری و ارتفاع از این اجسام دارای طبیعتی عالی‌تر است» (ص ۱۳۶ بب، قس: متن یونانی، کتاب I، فصل 2، گ 269b، سطرهای 13-17).

از سوی دیگر، در میان نوشته‌های شارحان آثار ارسطو، شرح سیمپلیکیوس (نیمهٔ دوم سدهٔ ۶م) فیلسوف نوافلاطونی بر کتاب «دربارهٔ آسمان» ارسطو مشاهده می‌شود. وی در جایی از شرح خود عباراتی از نوشته‌های گم‌شدهٔ ارسطو نقل می‌کند که مضمون آنها با قاعدهٔ امکان اشرف همانندیهایی دارد. سیمپلیکیوس در آنجا جملاتی را از دیالوگ ارسطو به نام «دربارهٔ فلسفه» که از میان رفته است، می‌آورد. وی می‌نویسد: «[ارسطو] در این‌باره می‌گوید: به طور کلی در اموری که یک چیز بهتر هست، در آنها یک چیز بهترین هست. پس چون در میان موجودات یکی از دیگری بهتر است، یک چیزی هم هست که شریف‌ترین است که همانا الٰهی است» (گ 289، سطرهای 15-1).

اما آنچه ملاصدرا از مضمون قاعدهٔ امکان اشرف در *اثولوجیا* استنباط کرده، روشن است که اندیشهٔ ارسطویی نیست، زیرا می‌دانیم که *اثولوجیا* اثری از ارسطو نیست، بلکه ترجمهٔ آزاد عربی پاره‌هایی از متن سریانی *انثادهای* افلوطین بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی است (نک: هـ د، اثولوجیا؛ افلوطین).

مآخذ: ابن سینا، *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «العرشیة»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۴ق؛ «اثولوجیا»، *افلوطین عند العرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ ارسطو، *فی السماء و الآثار العلویة*، به کوشش عبد الرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۶۱م؛ سهروردی، یحیی، «الالواح العمادیة»، «اللمحات»، *سه رساله از شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «حکمة الاشراق»، «المشارع و المطارحات»، *مجموعهٔ مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ نیز:
Aristotle, *De Caelo*, ed. E. H. Warmington, London, 1971; Simplicius, «De Caelo», ed. J.L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, 1893, vol. VII.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِمْکانْ وَ وُجوب، بُرْهان، نک: براهین اثبات باری.

اُمُّ‌الْکِتاب، یکی از کتابهای مقدس و سرّی اسماعیلیان منطقهٔ جیحون علیا در آسیای مرکزی که به زبان فارسی نوشته شده، و عمدهٔ مطالب آن را پاسخهایی تشکیل می‌دهد که امام محمدباقر(ع) در جواب پرسشهای شاگردان خود گفته است. ام‌الکتاب در اصل یک اصطلاح قرآنی است که ۳ بار در قرآن به کار رفته است (آل عمران/۳/۷؛ رعد/۱۳/۳۹؛ زخرف/۴۳/۴). لغویان و مفسران منظور از ام‌الکتاب

را اصل کتاب و لوح محفوظ دانسته‌اند. ابوالفتوح برای معنی «ام» به معنی اصل، ترکیبات «ام الولد»، «ام القریٰ» (مکه) و «ام‌المَثویٰ» (مُضیف) را مثال آورده است (۲۳۸/۱۱). ام الکتاب همچنین نام سورهٔ حمد است. اما این تعبیر در اینجا عنوان کتابی است به فارسی که در این قرن نسخه‌های آن در میان اسماعیلیان بدخشان در پامیر پیدا شد و ایوانف آن را برای نخستین‌بار براساس ۴ نسخهٔ متأخر در ۱۹۳۶م در جلد ۲۳ مجلهٔ «اسلام[1]» همراه با مقدمه‌ای به انگلیسی منتشر کرد. وی قبلاً در ۱۹۳۲م مقالهٔ مفصلی به زبان فرانسه در بارهٔ این کتاب منتشر کرده بود.

به نظر ایوانف این کتاب اصلاً با مذهب اسماعیلی ارتباطی ندارد، زیرا جای اصطلاحات اساسی مذهب اسماعیلی، مانند امامت، وصایت، نص، ناطق، اساس و غیره در آن کاملاً خالی است. دیگر اینکه از این کتاب در هیچ یک از آثار بعدی اسماعیلیان ذکری به میان نیامده است («یادداشتها...[2]»، 431؛ «ام الکتاب»، 4-3). به نظر ایوانف این کتاب اصلاً به فارسی نوشته شده بوده است، زیرا ساخت جملات و نیز اصطلاحات و تعبیرات آن حقیقتاً فارسی است و این نکته عربی بودن اصل آن را منتفی می‌سازد (نک: «یادداشتها»، 421). زمان تألیف کتاب به نظر وی پایان قرن ۵ق (همان، 425) و یا قرنهای ۴ و ۵ق است (همو، «ام‌الکتاب»، 3).

محل تألیف این کتاب به نظر ایوانف جنوب بین‌النهرین یا شام («یادداشتها»، همانجا)، یا به احتمال قوی نزدیکیهای خلیج فارس است («ام الکتاب»، همانجا)؛ زیرا مؤلف از شهرهای جنوب عراق آگاهی کافی دارد، بحرین را می‌شناسد و از جزایر کوچک و مناطق خلیج فارس، مانند کرک، کیش، عمان و مسقط به خوبی آگاه است و از شهرهای شام مانند انطاکیه، ملطیه، اسکندریه، نصیبین و عسقلان اطلاعات کافی دارد، ولی از شهرهای خراسان و ماوراءالنهر نامی نمی‌برد. تنها چیزی که آن را به آسیای مرکزی ارتباط می‌دهد رسم‌الخط کتاب است. لازار براساس گفته‌های ایوانف به این نتیجه رسید که محل تألیف *ام الکتاب* باید خوزستان یا فارس باشد (ص 125-124).

فیلیپانی رُنکونی شرق‌شناس ایتالیایی در ۱۹۶۶م *ام الکتاب* را به ایتالیایی ترجمه کرد و آن را همراه با مقدمه‌ای مفصل و حواشی در ناپل به چاپ رساند. به نظر فیلیپانی‌رنکونی در این کتاب آثار عقاید نوفیثاغورسی، قبالایی، زروانی، زردشتی، ارتدکس و به ویژه افکار مانوی و بودایی دیده می‌شود. به گفتهٔ وی این کتاب بعدها رنگ اسلامی به خود گرفته، و عقاید غُلات شیعه (خطّابیه) در آن وارد شده، و سپس به دست اسماعیلیان افتاده است (ص 893-885؛ نیز نک: صادقی، ۶۰۷-۶۰۸)؛ اما دانشمندان دیگر عقاید فیلیپانی رنکونی را موردتردید قرار دادند. به نوشتهٔ مادلونگ در نقد و معرفی ترجمهٔ ایتالیایی *ام الکتاب*، اصطلاحات و تعبیراتی که در *ام الکتاب* به کار رفته، با جهان بینی غلات شیعه و به خصوص نُصیریه نزدیک است (نک: هالم، 117).

تائِدِنس دین‌شناس و پزشک هلندی محقق دیگری است که به تجزیه و تحلیل این کتاب پرداخته است. وی نیز این مطلب را که کتاب به غلات شیعه تعلق دارد، می‌پذیرد، ولی اضافه می‌کند که کتاب در مرز میان دنیای اسلام و جهان یهودی ـ مسیحی ـ زردشتی قرار دارد. به نظر وی این کتاب ۳ بخش دارد: مقدمه که با لحن معتدل شیعی نوشته شده است؛ متن کتاب که تفسیر مقدمه، و از دیدگاه غلات شیعه به نگارش درآمده است؛ بخش سوم که پیدایش عالم را براساس عدد ۱۰ تبیین می‌کند (ص 241 بب).

به نظر هالم محقق آلمانی این کتاب از نظر افقی ۴ قسمت دارد: ۱. مقدمه، شامل بندهای ۱-۱۲؛ ۲. شرح داستان به مکتب رفتن امام محمدباقر(ع) در ۵ سالگی، ظهور فرهٔ ایزدی در او و سؤال و جوابهایی که میان او و استادش عبدالله بن سبا (در کتاب: صباح) رد و بدل شده است؛ ۳. این بخش شامل بندهای ۶۰-۲۴۸ است که مأخوذ از مکاشفهٔ جابر از اصحاب امام محمدباقر(ع) است که اصل آن در دست نیست. در اینجا امام(ع) از اسرار خلقت، هبوط روح در جهان و از نجات روح سخن می‌گوید؛ ۴. این بخش شامل بندهای ۲۴۸-۴۱۹، و متشکل از سؤالات مختلف از امام محمدباقر(ع) است.

به نظر هالم کتاب از نظر عمودی نیز به ۴ بخش تقسیم می‌شود که در دوره‌های مختلف تهیه شده است:

۱. این بخش همان مکاشفهٔ جابر جُعفی است. این مکاشفه احتمالاً همان کتاب یا تفسیری است که به جابر نسبت داده‌اند و در آثار کهن ذکر آن آمده است (مثلاً نک: کشی، ۱۹۲)، وجود روایات مربوط به تألیف این کتاب یا تفسیر در زمان امام جعفرصادق(ع) (د ۱۴۸ق) تاریخ تألیف این قسمت از *ام الکتاب* را به میانهٔ قرن ۲ق می‌رساند؛ ۲. در این بخش اندیشه‌های عالم اصغر ـ عالم اکبر به مکاشفه افزوده شده است که با زمینهٔ اصلی آن ارتباطی ندارد. مؤلف بندهای ۲۱۹-۲۴۸ و سؤالهای بعد از بند ۲۴۸ را خود اضافه کرده است. تاریخ تألیف این بخش احتمالاً پایان قرن ۲ق است؛ ۳. در بعضی بندهای کتاب همراه با جابر از ابوالخطاب از غلات شیعه با ستایش یاد شده است. در بند ۵۲ می‌گوید: «و مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوالخطاب نهاده‌اند که تن خود را به فدای فرزندان جعفر صادق [و] اسماعیل کردند». این مطلب به شهادت نوبختی مؤلف *فرق الشیعه* و اشعری قمی مؤلف *المقالات و الفِرَق* تنها درمورد آن دسته از خطابیان صدق می‌کند که پس از مرگ اسماعیل پسر امام جعفر صادق(ع) به فرزند او محمد پیوستند. دیگر اینکه شکل پنجگانهٔ تجلیات الٰهی که در سراسر کتاب به چشم می‌خورد، در ۳ مورد (بندهای ۷۱، ۷۴ و ۹۶) تغییر کرده، و به ۷ رسیده است تا نام عبدالله پدر حضرت محمد(ص) و ابوطالب پدر حضرت علی(ع) را نیز در بر گیرد. اینها تغییراتی است که یک شاخهٔ فرعی خطابیه، یعنی مَعْمَریه در کتاب داده‌اند؛ ۴. در زمانی که نمی‌توان آن را مشخص کرد، این کتاب به دست اسماعیلیان نزاری افتاده است، اما

1. *Der Islam*. 2. «Notes...»

تغییراتی که آنها در کتاب داده‌اند، بسیار اندک است و از اصطلاحات پنجگانهٔ عقل، نفس، فتح، جد و خیال درنمی‌گذرد. بعید نیست که *ام الکتاب* در شام که فرقه‌های غلات کوفی، یعنی اسحاقیان و نُصیریان از قرن ۶ق به بعد در آنجا با نزاریان در تماس بودند، به دست اسماعیلیان افتاده باشد که آن را به پامیر برده‌اند. در پامیر این کتاب به فارسی ترجمه شده، و در حین ترجمه نیز مطالبی به آن افزوده شده است. حداقل قسمتی از کتاب (بندهای ۱۷۹_۱۸۳) از عربی ترجمه نشده، و بی‌شک در اصل به فارسی نوشته شده است، زیرا جناسهایی که در آن به کار رفته، و روابط صوری و آوایی برقرار شده میان کلمات، فقط درصورت فارسی بودن اصل متن قابل توجیه است (هالم، 124-119).

در اینکه بخشهایی از کتاب دراصل به عربی بوده، و بعداً به فارسی برگردانده شده است، تردیدی نیست، اما اینکه این ترجمه در چه زمانی و در کجا انجام گرفته، با بررسی دقیق‌تر زبان کتاب میسر است. بخشهای عمده‌ای نیز مستقیماً به فارسی نوشته شده، و به اصل کتاب افزوده شده است.

زبان کتاب آشکارا زبان فارسی قدیم یا فارسی کلاسیک است (زبان پایان قرن ۵ و قرنهای ۶ و ۷ق). وجود جمعهای مکسر عربی که دوباره با علامتهای جمع فارسی جمع بسته شده‌اند و استعمال یای شرطی در جملات غیرمحقق و استعمال «بِ» تأکید با ماضی مطلق و ماضی نقلی و کاربرد مصدر تام بعد از فعلهای توانستن و بایستن این نکته را تأیید می‌کند. همچنین است کاربرد فعلهای پیشوندی که خاص زبان فارسی به ویژه تا قرنهای ۷ و ۸ق است. اما در کنار این ویژگیها بعضی خصوصیات دیگر نیز دیده می‌شود که در فارسی متون خراسانی و ماوراءالنهری به چشم نمی‌خورد. از این قبیل است کاربرد ضمیر متصل «ـ ش» به صورت «جش» بعد از حروف اضافهٔ «از، به، در، بر» به شکل: ازجش (= ازش)، درجش (= درش)، برجش (= برش)، بجش (= بهش، به او). این صورتها در ۳ متن دیگر فارسی نیز آمده است، یکی در شرح *فارسی شهاب الاخبار* که مسلماً در قلمرو گویشهای مرکزی ایران نوشته شده است؛ دیگر در ترجمه‌ای از قرآن به فارسی که در آستان قدس نگاهداری می‌شود (شم ۴)؛ و سرانجام، در ترجمهٔ فارسی *النهایهٔ* شیخ طوسی که باز تعلق آن به فَهلهٔ قدیم (قلمرو گویشهای مرکزی) مسلم است (نک: صادقی، ۶۳۴).

در میان لغات کتاب نیز لغات متعلق به این مناطق اندک نیست. از آن جمله است کلمات تیرست (سیصد)، دیم (صورت)، وش (روشن که در لهجه‌های تاتی زنده است)، ژاله (زهره در گویش ده آورزمان در نهاوند)، گل و تول (که در گیلکی شرقی به معنی گِلاب و گل و شل به کار می‌رود).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که *ام الکتاب* در فاصلهٔ قرنهای ۵ تا ۷ق و به احتمال قوی‌تر در قرن ۶ق در مناطق مرکزی ایران یا فهله (ری، قم، اصفهان، قزوین و همدان) و به احتمال ضعیف‌تر در سرزمینهای اطراف دریای خزر به فارسی ترجمه و تحریر شده است. احتمالاً در این روزگار گروههایی از غلات شیعه در این مناطق بوده که بعدها از بین رفته‌اند و کتاب از آنان به دست اسماعیلیان نزاری افتاده است. گروههایی از نزاریان تا قرن گذشته در کهک محلات زندگی می‌کردند که آقاخان محلاتی پیشوای نزاریان از آنان است (نک: همو، ۶۳۵ _ ۶۳۷).

مآخذ: ابوالفتوح رازی، حسین، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ صادقی، علی‌اشرف، «ام الکتاب و زبان آن»، *یکی قطره باران*، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *قرآن کریم*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Filippani-Ronconi, P., «Quelques influences indiennes dans la rédaction de l'*Ummu'l-Kitāb*», *XVII. Deutscher Orientalistentag*, Vorträge, Teil 3, Wiesbaden, 1969; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, Zürich, 1982; Ivanow, W., «Notes sur l' *Ummu'l-Kitāb*», *Revue des études islamiques*, 1932, vol. I; id, «Ummu'l-Kitāb», *Der Islam*, 1936; Lazard, G., *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Tijdens, E. F., «Der mythologisch-gnostische Hintergrund des *Umm al-Kitāb*», *Acta Iranica*, Tehran/Liège, 1977, S.3, vol. VII.

علی‌اشرف صادقی

آمْلَش، بخش و شهری به همین نام در شهرستان رودسر واقع در جنوب شرقی استان گیلان.

بخش املش: این بخش یکی از بخشهای سه گانهٔ شهرستان رودسر است (*سازمان تقسیمات*...، ۴۱) که در ۱۳۵۸ش از دهستان به بخش تبدیل شد (بدیعی، ۲/۲۵۰) و هم اکنون با ۱۴۸ آبادی دارای سکنه، مشتمل بر ۵ دهستان املش شمالی، املش‌جنوبی، شبخوس‌لات، سُمام و کُجید است. مرکز هریک از دهستانها به‌ترتیب عبارتند از کهنه گوراب، حاجی آباد، شبخوس لات، ملکوت و کجید (*آمارنامه*...، ۵۶).

املش از لحاظ طبیعی از دو قسمت کوهستانی و پست یا هموار تشکیل می‌شود (سرتیپ پور، ۵۲). مناطق کوهستانی آن در جنوب املش و در دهستان سمام قرار گرفته است. گرکو رود و سمام کوه از رشته کوههای البرز در این ناحیه هستند (رابینو، ۴۰۳؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۷). سمام کوه که دهستان سمام را در برگرفته است، تا ۲٬۲۵۰ متر ارتفاع دارد و یکی از مرتفع‌ترین قلل استان گیلان به شمار می‌رود (*آمارنامه*، ۲). منطقهٔ جلگه‌ای و پست املش شامل مراتع وسیعی است (بازن، ۲۳۵، نقشه).

آب و هوای املش به‌طور کلی معتدل و مرطوب، و متوسط بارندگی سالیانهٔ آن حدود هزار میلی‌متر است و نقاط مرتفع و کوهستانی آن دارای دمای کمتر و بارش بیشتر است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲/۲۴؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۷_۲۸).

شلمان‌رود و پل‌رود (پلورود) مهم‌ترین رودخانه‌های این منطقه‌اند. پل رود بزرگ‌ترین رودخانهٔ شرق گیلان است (*کتاب گیلان*، ۱/۱۷۹). این رودخانه‌ها از دامنه‌های شمالی البرز سرچشمه می‌گیرند و پس از طی مسیری با شیب زیاد به دریای خزر می‌ریزند (همانجا؛ *جغرافیا*...،

۱۰۳۴/۲؛ مبشری، ۵۱ ـ۵۲، ۵۸). درختان انار ترش، انجیر، ازگیل (کندوس)، فندق، گردو، توسکا، افرا، راش، شرم، بلوط، ممرز، توت، ون و آزاد از رستنیهای مهم این ناحیه‌اند. همچنین گیاهان دارویی از قبیل گل بنفشه و ختمی، گل گاوزبان و کود کوتو در اکثر نقاط املش می‌رویند. از جانوران و پرندگان روباه، شغال، گرگ، سمور، خرگوش، تیهو و سار را می‌توان نام برد. آب کشاورزی املش از شلمان رود و رودسر تأمین می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۷).

بخش املش با ۸٬۱۳۳ خانوار و ۴۱٬۵۵۳ نفر جمعیت از ۲۱٬۲۶۴ مرد و ۲۰٬۲۸۹ زن تشکیل می‌شود. دهستان شبخوس لات با ۱۳٬۲۳۸ نفر اهالی، پرجمعیت‌ترین دهستان این بخش به‌شمار می‌رود (*آمارنامه*، ۹۳). مردم بخش املش مسلمان و پیرو مذهب شیعه هستند و به گویش گیلکی تکلم می‌کنند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

اهالی املش به دامداری، باغداری، زراعت، پرورش طیور، زنبور عسل، چایکاری و ماهی‌گیری اشتغال دارند (*فرهنگ آبادیها*...، ۱۶). دامداری در نقاط کوهستانی و مرتفع (دهستان سمام)، و باغداری و زراعت در نقاط پست متداول است. دامداری این ناحیه سنتی، و بر پایهٔ پرورش گاو و گوسفند و بز است؛ بنابراین، دامداران این ناحیه برای تهیهٔ علوفه ناچارند که دامها را در تابستان به مراتع سردسیر، و در زمستان به مراتع گرمسیر کوچ دهند. مهم‌ترین مراتع تابستانی املش چاک دشت، کرف، کلمازیر و کش، و مراتع زمستانی آن پیل دره، سیاه رود، چنگول و گرماب رود است. حصیربافی، پشم‌ریسی و ابریشم‌تابی نیز در میان اهالی املش رواج دارد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۷ـ۲۸).

معدن «یا علی گوابر» که در روستایی به همین نام قرار گرفته، تنها معدن مهم بخش املش است که مادهٔ کانی آن میکا بیوتیت است و در صنعت لوله، کاغذ، لاستیک و عایق سازی و حفاریهای صنعت نفت به کار می‌رود (*آمارنامه*، ۲۳۶؛ *کتاب گیلان*، ۲۹۶/۱ـ۲۹۷).

بقاع سادات ابراهیم، حسین، نصیرالدین و علی‌کیا فرزندان امام موسیٰ کاظم(ع) (ستوده، ۲۹۴/۲ـ ۲۹۵)، و پلهای خشتی تمیجان و شاه عباس در روستاهای تمیجان و بلاردکان، خانه‌های قدیمی احمدعلی، تقی و امان‌الله صوفی و علی اکبرخان پیر کوهی و آستانهٔ گاچاور مهم‌ترین آثار تاریخی املش به‌شمار می‌روند (همو، ۲۹۶/۲، ۳۳۷؛ کیانی، ۱۷۱).

شهر املش: این شهر مرکز بخش املش است و در ۱۲ کیلومتری جنوب غربی رودسر و ۸۴ کیلومتری رشت واقع است (*شناسنامه*...، ۳۳/۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۴/۲).

این شهر با ۳۵ متر ارتفاع از سطح دریا در ۳۷° و ۴′ عرض شمالی و ۵۰° و ۱۱′ طول شرقی، و در جلگه‌ای سرسبز کنار دامنه‌های شمالی ارتفاعات البرز قرار گرفته است (پاپلی، ۶۸؛ *شناسنامه*، همانجا؛ مفخم پایان، ۳۵). آثار و اشیاء باستانی به دست آمده از املش نشان می‌دهد که در اوایل هزارهٔ نخست ق‌م مسکون بوده است.

املش زمانی مرکز استقرار مالکان و رؤسای خاندان صوفی بود (املشی، ۳۵؛ سرتیپ پور، ۵۲). خانهای صوفی املش به تحریک دولتیارخان، پسر خلیل سلطان، در عهد صفویان سر به شورش برداشتند، ولی به زودی توسط شاه عباس اول سرکوب شدند. سپس پادشاه صفوی گروهی از آنان را به قندهار و گروهی دیگر را زیر نظر ولی‌سلطان صوفی به رانکوه کوچاند (املشی، ۳۴؛ اسکندربیک، ۴۵۱، ۴۹۹، ۵۳۶).

ایل صوفی تا پایان اقتدار صفویان اعتبار و منزلت خاصی داشت، به طوری که بر کل نواحی شرق گیلان (دیلمان و رانکوه) فرمان می‌راند، اما پس از به قدرت رسیدن نادرشاه افشار قدرت و نفوذ خود را از دست داد (املشی، ۳۷). نادر که از حضور کردهای مهاجر ساکن در املش و مناطق دیگر رانکوه ناراضی بود، گروههای تازه‌ای از کردهای گروس و اطراف کرمانشاهان را برای تضعیف صوفیها به کلاردشت و کجور کوچاند. با به قدرت رسیدن آقا محمدخان قاجار مجدداً گروه دیگری از کردهای خواجوند و لرهای نقاط سردبند و سیلاخور برای تضعیف قدرت صوفیها به این منطقه کوچانده شدند (یوسفی نیا، ۳۵۲ـ۳۵۳).

به گفتهٔ ادموندز، جهانگرد بریتانیایی که در اواخر دورهٔ قاجار به املش سفر کرده است، شمار خانه‌های این دهکده ۱۰۰ باب بوده است که ۲۰۰ خانوار از خاندان صوفی در آنها زندگی می‌کرده‌اند. همو املش را به لحاظ برخورداری از مناظر طبیعی و مسکونی زیبا با مناظر طبیعی بریتانیا مقایسه می‌کند (نک‍: طاهری، ۶۸ـ۶۹).

در جریان مبارزات ضد استعماری نهضت جنگل، مردم املش از جنگلیهحمایت کردند (کوچک‌پور، ۱۸؛ یوسفی نیا، ۶۲۹).

طبق *آمارنامهٔ* سال ۱۳۷۳ش، برآورد جمعیت شهر املش ۱۲٬۴۲۳ نفر بوده (ص ۸۱) که نسبت به سرشماری سال ۱۳۶۵ش، ۲٬۹۳۵ نفر افزایش داشته است. بر اساس سرشماری سال ۱۳۶۵ش، ۷۴/۶٪ جمعیت بالاتر از ۶ سال شهر باسواد بوده‌اند که درصد مردان با سواد ۸۲/۲ و زنان ۶۶/۶ بوده است (*سرشماری*...، ۱۸).

شهر املش دارای ۶ دبستان، ۱۱ مدرسهٔ راهنمایی و دبیرستان، ۵ مسجد، یک درمانگاه، یک پارک عمومی، دو کارخانهٔ چای خشک کنی، ۵ کارخانهٔ شالی کوبی و ۳ کارخانهٔ چوب بری است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۸ـ۲۹).

در املش آثار باستانی مهمی همچون کوزه‌های زرین و گلی از اشکال حیوانات، مجسمه و سلاحهای انسان به دست آمده است که از جنس برنز، نقره و طلا ساخته شده‌اند. این اشیاء باستانی در جریان حفاریهای غیرمجاز و یا توسط باستان شناسان از گورستانها به دست آمده است (گیرشمن، ۳۱ـ ۳۸؛ کالیکان، ۲۴ـ ۲۵؛ ستوده، ۳۶۱/۲؛ *ایرانیکا*). از مقایسهٔ این اشیاء با آثار باستانی سایر مناطق می‌توان زمان آنها را به اواخر هزارهٔ دوم و اوایل هزارهٔ نخست ق‌م تخمین زد (همانجا؛ پارو، 237-236؛ «گنجینه[1]...»، 96-95؛ معصومی، ۵۸).

---

1. *Trésors...*

جامهای زرین به‌دست آمده از این ناحیه عمدتاً شبیه جامهای باستانی لرستان هستند (کالیکان، ۲۸ـ۲۹). اشیاء باستانی املش در مقایسه با اشیاء باستانی مارلیک از لحاظ شیوه و زمینه دارای تفاوتهایی است، اما در استفاده از اشکال حیوانات مشترکند (همو، ۲۴؛ «گنجینه»، همانجا).

در ۱۹۶۱م/۱۳۴۰ش طی برگذاری نمایشگاهی در پاریس عبارت «فرهنگ (هنر) املش» که احتمالاً متعلق به مناطق جغرافیایی دیلمان و اطراف آن است، برای نخستین بار مصطلح گردید (*ایرانیکا*؛ گیرشمن، ۲۷). با نمایش سفالینه‌ها و اشیاء فلزی املش به سال ۱۹۶۴م/۱۳۴۳ش در موزهٔ نوشاتل سویس، هنر املش شناخته شد («هنر...[1]»، 3؛ «گنجینه»، 94).

از مشاهیر بنام املش میرزا ابوالقاسم، معروف به ملاباشی و ملقب به فصیح المتکلمین است که از علما و فضلای معروف گیلان به شمار می‌رود. وی در املش تولد یافت و در ادبیات فارسی و عربی، هیأت، ریاضی و نجوم استاد بود. فصیح المتکلمین همچنین دارای خط نسخ و نستعلیق خوش بود (املشی، ۵۰).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان گیلان* (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان گیلان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ املشی، بهاءالدین، *گوشه‌هایی از تاریخ گیلان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بازن، مارسل و دیگران، *گیلان و آذربایجان شرقی*، ترجمهٔ مظفر امین فرشچیان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رابینو، ه. ل.، *ولایات دارالمرز ایران (گیلان)*، ترجمهٔ جعفر خمامی زاده، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سازمان *تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، دفتر تقسیمات کشوری، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استاراباد*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سرتیپ پور، جهانگیر، *نامها و نامدارهای گیلان*، رشت، ۱۳۷۰ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان رودسر*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *شناسنامهٔ شهرهای کشور (۱۳۶۴ش)، استان گیلان*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ طاهری، ابوالقاسم، *جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران و آذربایجان (از نظر جهانگردان)*، ۱۳۴۷ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان رودسر*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (رشت)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش، ج ۱۶؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان یکم، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۲۸ش؛ کالیکان، ویلیام، *مادیها و پارتیها*، ترجمهٔ گودرز اسعد بختیار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *کتاب گیلان*، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کوچک‌پور، صادق، *نهضت جنگل و اوضاع فرهنگی ـ اجتماعی گیلان و قزوین*، رشت، ۱۳۶۹ش؛ کیانی، محمدیوسف، *معماری ایران (دورهٔ اسلامی)*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران (در دوران ماد و هخامنشی)*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ معصومی، غلامرضا، *باستان شناسی ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مفخم پایان، لطف الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یوسفی نیا، علی‌اصغر، *تاریخ تنکابن*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:
Amlash Art, Berne, 1967; *Iranica*; Parrot, A., «Animaux et céramique d'Amlash», *Syria*, Paris, 1963, vol. XL; *Trésors de l'ancien Iran*, Geneva, 1960.
جعفر اسحاقی‌تیموری

أُمُّ الْمُؤْمِنین، لقبی که در فرهنگ اسلامی به طور مشترک بر همسران پیامبر(ص) اطلاق گردیده است. این لقب از مضمون آیهٔ ۶ سورهٔ احزاب (۳۳) گرفته شده است که ضمن بیان حق پیامبر اکرم(ص) بر مؤمنان، می‌فرماید: «... همسران او مادرانِ ایشان (مؤمنان) هستند». در واقع با نزول این آیهٔ شریفه، مسلمانان موظف گشتند تا در مناسبات اجتماعی خود، مراتب تکریم همسران آن حضرت را به جای آورند. گفتنی است که به عنوان یکی از جوانب حرمت همسران و حفظ حریم رسول اکرم(ص)، ازدواج با ایشان، پس از درگذشت آن‌حضرت، تحریم شده است (شرح حال هر یک از همسران پیامبر(ص) ذیل نام آنان می‌آید).

أُمّ نَعْسان، یکی از جزایر دهگانهٔ بحرین. این جزیره با ۱۸/۹۳ کم۲ مساحت از لحاظ وسعت دومین جزیره، در میان جزایر بحرین است (اسعدی، ۱/۳۶۰؛ بلگریو، 140؛ *کتاب سبز*، ۲). جزیرهٔ ام نعسان به شکل مستطیل از شمال به جنوب به طول ۴ کم و عرض حدود ۳‘۲۰۰ متر در کنارهٔ غربی بحرین و ساحل شرقی عربستان و در فاصلهٔ ۱‘۸۰۰ متری جنوب جزیرهٔ رکا و ۲ کیلومتری غرب منامه واقع شده است و در شمال آن، جزیرهٔ کوچک جِده قرار دارد (جناب، ۷۲؛ زرین قلم، ۱۵، ۱۶؛ «راهنمای...[2]»، 211).

طبق برخی روایات محلی نام جزیره از نعسان، نام یکی از اولین حکام بحرین، گرفته شده است، ولی بررسیهای تاریخی آن را تأیید نکرده است (بلگریو، 141). نام ام نازن را نیز برای آن آورده‌اند (اقتداری، ۴۲۴). جزیره مسطح و پوشیده از ریگزار است و فقط دو قلهٔ صخره‌ای به ارتفاع ۲۲ متر و ۸ متر دارد که بهترین سیمان مصرفی بحرین از آن دو به دست می‌آید. اطراف آن به خصوص غرب و جنوب آن سنگلاخی است (زرین قلم، ۱۵؛ منشور، ۸؛ بلگریو، 140؛ هی، 87؛ «فرهنگ...[3]»، 1293). این جزیره همچون دیگر جزایر بحرین دارای آب و هوایی گرم و مرطوب با شماری نخلستان و چشمه‌های زیر دریایی و آب شیرین است. صید مروارید نیز در آن رواج دارد (زرین قلم، ۱۷ـ۱۸؛ *کتاب سبز*، همانجا).

از آنجا که جزیره جزو املاک شخصی امیر بحرین بوده است، انگلیسیها آن را جزیرهٔ شیخ نیز می‌گفته‌اند؛ اکنون نیز شکارگاه شخصی امیر بحرین است (اسعدی، جناب، هی، همانجاها).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقتداری، احمد، *ملحقات تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر سدید السلطنهٔ مینابی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جناب، محمدعلی، *خلیج فارس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زرین قلم، علی، *سرزمین بحرین*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *کتاب سبز، (بحرین)*، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ منشور گرکانی، م.ع.، *سیاست انگلیس در خلیج فارس*، تهران، مظاهری؛ نیز:
Belgrave, J. H.D., *Welcome to Bahrain*, Bahrain, 1957; *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and Central Arabia*, Hants, 1970; Hay, R., *The Persian Gulf States*, Washington, 1959; *Persian Gulf Pilot*, London, 1955.
سیمین محقق

---

1. *Amlash ...* 2. *Persian ...* 3. *Gazetteer ...*

اَمْوال، اصطلاحی در فقه اسلامی که به مباحثی دربارۀ جمع و خرج داراییهای عمومی می‌پردازد. در سده‌های نخست اسلامی، آثاری مستقل در این موضوع به رشتۀ تحریر درآمده است.

اموال و عواید مالی دولت اسلامی از منابع گوناگونی فراهم می‌گردد: نخست ثروتهای طبیعی مانند زمین، دریا، جنگل و معادن؛ دوم غنایم جنگی؛ سوم مالیاتهایی چون خراج و جزیه؛ و سرانجام پرداختهای عبادی و تبرعی از جمله زکات، احباس و اوقاف.

سیرۀ رسول اکرم(ص) به عنوان ضابطه و قانونی عملی، خود نخستین گام در تدوین مقررات مالی دولت اسلامی به شمار می‌آید. روش آن حضرت مبنی بر چگونگی تقسیم اموال به دست آمده از اهل بحرین (ابویوسف، ۴۲)، قضیۀ اموال بنی نضیر (نک: ابن سعد، ۱(۲)/۱۸۳ ب)، بیانات عمومی آن حضرت دربارۀ غنایم و ثروتهای طبیعی (مثلاً نک: یحیی بن آدم، ۸۴؛ ابوعبید، ۳۰۲ ب) و بسیاری نمونه‌های دیگر، به عنوان سنتی لازم‌الاجرا در دوره‌های بعد مورد استناد قرار گرفته است. برای نمونه، برپایۀ سنت پیامبر(ص) در اخذ جزیه از اهل کتاب که برگرفته از سخنان و نامه‌های ایشان است، چگونگی و میزان جزیه در حکومت اسلامی را می‌توان استنباط کرد (مثلاً نک: ابویوسف، ۷۲ ب) و در دورۀ فتوح، این سنت مبنای عمل سرداران مسلمان بود (نک: همو، ۲۳، ۲۶، جم).

در دورۀ فتوح، تنوع اوضاع و احوال بومیان در سرزمینهای مختلف، خلفا را به اتخاذ روشهای مالیاتی متفاوت وامی‌داشت، چه این بومیان گاه افرادی نومسلمان، گاه کتابیانی جزیه‌پرداز و فرمان‌بردار مرکز خلافت بودند. به کارگیری سنت تقسیم اموال، از سوی ابوبکر بارها صورت می‌پذیرفت که از آن میان، قضیۀ تقسیم مساوی مبالغ رسیده از بحرین میان مردم از شهرت روایی بیشتری برخوردار است (نک: همو، ۴۲؛ ابن سعد، ۱(۳)/۲۱۳؛ ابن اثیر، ۴۲۲/۲) و عملاً نیازمند برخوردی دیوانی نبود؛ شاید به همین دلیل وقتی پس از درگذشت وی به بررسی بیت‌المال پرداختند، تنها دیناری در آن یافتند (نک: همانجا).

نظام‌دهی به امورمالی به ویژه در زمان عمر موضوعیت یافت و او افزون بر به کارگیری روش پیامبر (ص)، در مواردی خاص، با بهره‌گیری از کتاب و مشابهاتی در سنت نبوی، خود رأیی صادر می‌کرد (نک: ابوعبید، ۳۶-۳۷). آنچه دورۀ خلافت عمر را آشکارا از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ مالی اسلام می‌نمایاند، جهادی بودن دوره، و پیوستن بسیاری سرزمینها به قلمرو حکومت اسلامی است؛ همچنین بنیاد نهادن برخی دیوانهای مالی و چگونگی برخوردهای مالی با افراد، بر اهمیت دورۀ تاریخی او می‌افزاید (مثلاً نک: ابویوسف، ۲۳-۲۴، جم؛ ماوردی، ۲۴۹ ب؛ ابن اثیر، ۵۸/۳-۵۹، ۶۲).

در دورۀ خلافت حضرت علی(ع) سخت‌گیری در توزیع اموال عمومی افزایش یافت (مثلاً نک: ابویوسف، ۵۴، ۶۱؛ ابوعبید، ۲۳۸-۲۳۹) و این امر به سان دستور عملی در نامۀ آن بزرگوار به مالک اشتر بازتاب یافت که مشحون از رهنمودهایی در موضوع اموال مسلمانان است (نک: *نهج‌البلاغة*، نامۀ ۵۳).

در بررسی نقاط عطف در تاریخ اموال عمومی مسلمانان باید به شخصیت عمر بن عبدالعزیز که از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، اشاره کرد. آزاد گذاردن عمال در مسائل مالی و از سویی نظارت بر درستی اعمال آنان، از مشخصه‌های شیوۀ کار اوست؛ چنانکه نمونه‌های برجای مانده از نامه‌ها و دستور عملهای او به کارگزاران و مأموران، میزان سخت‌گیری او در مناسبات مالی و تکیه‌اش بر اجرای سنت نبوی را نشان می‌دهد (مثلاً نک: ابویوسف، ۸۶؛ ابوعبید، ۴۹۴؛ مسعودی، ۱۸۴/۳-۱۸۵؛ ابن اثیر، ۶۰/۵ ب).

افزون بر ضوابط تعیین شده در سنت نبوی، برخی شیوه‌های کاربردی خلفای نخستین، خود دست مایه‌ای شد تا فقیهان و محدثان مخصوصاً در روزگار عباسیان، با بهره‌گیری از آنها به تدوین مباحث اموال و طبقه‌بندی آنها بپردازند و آثاری نظری و گاه کاربردی در این موضوع تألیف کنند. با اینکه فقیهان همیشه اشراف و نظارتی مستقیم بر نظام مالی دولت اسلامی نداشتند، اما از نظر تطبیق مبانی نظری، آراء و آثار فقهی آنان از اهمیت کاربردی بسزایی برخوردار بوده است؛ زیرا احکام و مسائل مرتبط به امور خلافت، می‌بایست توسط فتاوی فقیهان با قوانین شرع منطبق می‌گردید. از این‌رو، در میانۀ سدۀ ۲ق که شام منطقه‌ای حساس و جهادی بود، اقتضای محیط، فقیهی چون اوزاعی را بر آن داشت تا با تألیف اثری با عنوان *السیر*، در خلال پرداختن به احکام جنگ، ضوابط مربوط به اموال مسلمانان را نیز تدوین نماید (نک: شافعی، ۳۳۳/۷-۳۶۹). همچنین تک‌نگاریهایی که از این زمان توسط کسانی چون حفصویه و معاویة بن یسار وزیر مهدی، به ویژه در موضوع خراج تألیف شده‌اند، درصورت صحت انتساب، می‌توان آنها را از گامهای ابتدایی در این راه به شمار آورد (ابن ندیم، ۱۵۰؛ ابن طقطقی، ۱۸۲) و در پی آن، به عنوان قدیم‌ترین نوشتۀ تشریحی برجای مانده در این باب، باید از کتاب *الخراج* قاضی ابویوسف یاد کرد.

کتاب *الخراج* ابویوسف که متنی نظری و کاربردی است، به درخواست هارون‌الرشید تألیف شده است و مباحث اصلی آن را عواید مالی دولت تشکیل می‌دهد (نک: ص ۳). مؤلف در این اثر به موضوعاتی گوناگون از قبیل تقسیم غنایم، فیء، جزیه، صدقات، اقطاعات، اراضی مفتوحه ــ اعم از آنها که آشتی‌جویانه (به صلح) یا به طرق دیگر فتح شده‌اند ــ و نیز چگونگی برخورد مالی دستگاه خلافت با آنها پرداخته (نک: ص ۱۸ ب) و خود به عنوان فقیهی صاحب رأی، در جای جای کتاب، با ترسیم خطوطی کلی در اینگونه مسائل حقوقی، آرائی صادر کرده است (مثلاً نک: ص ۶۰-۶۱، ۶۴، ۹۴، ۱۰۶).

گفتنی است که پس از ابویوسف، کسانی چون یحیی بن آدم و حسن بن زیاد لؤلؤی از دو طیف اصحاب حدیث و اصحاب رأی نیز به تألیف آثاری با عنوان الخراج دست زدند (نک: ابن ندیم، ۲۵۸). با آغاز تألیف آثار جامع فقهی، موضوعاتی که به نحوی با مسألۀ اموال مربوط بود، به عنوان بخشی از فقه، در آثار درایی و روایی فقهی وارد گشت (برای

نمونه، نک: محمد بن حسن، ۱ بب، جم ؛ ابن قاسم، ۲۰۲/۶، ۳۲۸، جم ؛ بخاری، ۶۲/۴، جم ؛ مسلم، ۶۷۳/۲ بب).

در آغاز سدهٔ ۳ق، به ویژه در ربع نخست از این سده، عبدالله بن عبدالحکم اثری با عنوان *الاموال* تألیف نمود (نک: ذهبی، ۲۲۲/۱۰؛ قس: قاضی عیاض، ۵۲۵/۲؛ صفدی، ۲۴۰/۱۷) و مداینی رساله‌هایی با عنوانهای *اقطاع النبی*، کتاب *عمال النبی علی الصدقات*، و نیز کتاب *اموال النبی و کُتّابه* و *من کان ترد علیه الصدقة من قریش العرب* (ابن ندیم، ۱۱۳، ۱۱۴) پرداخت که آثار وی بیشتر جنبهٔ تاریخی داشت (نیز برای کتاب *الزکاة* قاضی یوسف بصری، نک: ذهبی، ۸۵/۱۴ ـ ۸۶). در نهایت باید به دو اثر مهم که مستقلاً دربارهٔ اموال و با عنوان *الاموال* تألیف گشته، به گونه‌ای گسترده پرداخت. ابوعبید قاسم بن سلام که مدتها در فضای جهادی ثغور شام، در مسند قضا بود، به لزوم تألیف اثری دربارهٔ اموال پی برد و ضمن پرداختن کتاب *الاموال*، موشکافانه به ریز مطالب در این زمینه پرداخت، سپس با فاصله‌ای اندک، شاگرد او حمید بن زنجویه نیز به تألیف اثری با همان نام دست یازید.

به رغم برخی تفاوتها در این دو اثر، به جهت استفاده‌های فراوان حمید بن زنجویه از اثر شیخ خود، بهتر است کتاب *الاموال* وی را روی هم‌رفته رونوشتی از متن ابوعبید، با قدری دخل و تصرف و بسط تلقی کرد. برپایهٔ شیوهٔ نگارش، این کتابها را می‌توان در شمار کتب فقه روایی قرار داد.

ابوعبید کتاب خود را با مقدمه‌ای آغاز، و در آن با استناد به سخنان پیامبر گرامی (ص) و صحابه، به حقوق امام و امت، نسبت به یکدیگر اشاره کرده است. در سخن از تقسیمات اموال در بابی به همین مفهوم، مؤلف نخست به اموال سه گانه‌ای که خاص رسول اکرم (ص) است، اشاره دارد (ص ۱۱ بب). بخشی از اموال مسلمانان که به شخص خاصی تعلق ندارد و بیت‌المال به شمار می‌رود، در ادامهٔ آن آمده است؛ بدین‌ترتیب، ابوعبید با یک تقسیم‌بندی کلی و سه‌گانهٔ فیء، خمس و صدقه، به عواید مالی حکومت اسلامی از این ۳ منبع پرداخته است (ص ۲۱ـ۲۳؛ نیز نک: حمید بن زنجویه، ۱۱۲/۱ـ۱۱۳).

ابوعبید با پرداختن به موضوع فتوح، گونه‌های اخذ مالیات را از ممالکی که در قلمرو خلافت اسلامی بوده، برپایهٔ شیوهٔ پیامبر اکرم (ص) و خلفا، موردبحث قرار می‌دهد. ساکنان این سرزمینها در مقابل اسلام و مسلمانان، یا برخوردی آشتی‌جویانه از خود نشان داده، یا دست بر سلاح برده، و ایستادگی کرده‌اند و نوع سوم آنانکه با رغبت اسلام آورده‌اندکه در نهایت در هر ۳ صورت، قلمرو ایشان به دست سپاه اسلام گشوده شده است. در این میان، جایگاه اینگونه از اراضیِ به دست آمده متفاوتند. بر همین مبنا برای نوع اول، قانون عشر، برای گونهٔ دوم، مقررات جزیه مقرر گشته، و سرزمینهای نوع سوم یا در شمار فیء قرار گرفته، از اموال عمومی تلقی می‌شود، یا در زمرهٔ غنایم، میان سپاه اسلام تقسیم می‌گردد (ابوعبید، ۶۴ بب؛ قس: حمید بن زنجویه، ۱۸۷/۱). مؤلف به تفصیل به فتوحات بدون خون‌ریزی می‌پردازد که سرزمینهای گشوده شده در خلال آن، در شمار فیء قرار می‌گیرند (نک: ص ۱۵۶ بب) و نیز چنانکه بومیان سرزمینی اسلام آورند، بر اراضی ایشان احکام عشر و نه خراج، جاری می‌گردد (نک: ص ۱۶۸ـ۱۷۰؛ قس: حمید بن زنجویه، ۱۴۲۱/۳ـ۱۴۲۲).

بخش دیگر از کتاب *الاموال* ابوعبید به مسألهٔ مصارف فیء و کیفیت آن و مواضعی که در فقه به عنوان محل خرج فیء تلقی می‌شود، اختصاص دارد (نک: ص ۲۲۰ بب، نیز نک: ص ۲۳۰ بب: برای مصادیق). در این بخش، به نوع رفتار مالی برخی خلفا و دقت ایشان در پرهیز از اتلاف بیت‌المال اشاره شده است (مثلاً نک: ص ۲۷۱ بب). حمید بن زنجویه در قسمت مشابه از کتاب خود به مسائلی از جمله تقسیم انواع اشربه و اطعمه در میان مردم توسط امام نیز پرداخته است (نک: ۵۵۹/۱ بب). قسمت دیگر کتاب را موضوع اقطاع، احیای زمین و حفظ و حراست آن، به خود اختصاص داده است. آن گروه از زمینهایی که به هر دلیل دیگر مالکی ندارند، اقطاع به شمار می‌آیند و حکم امام وقت بر آن جاری می‌گردد (نک: ابوعبید، ۲۷۶ بب، نیز نک: ص ۲۸۳ـ۲۸۷: برای اقطاعات برخی صحابه).

ابوعبید همچنین با بیان روایاتی به توضیح دربارهٔ احکام سه گانهٔ احیای زمین پرداخته (ص ۲۸۷ بب)، و این بخش از اثر خود را با بیان روایاتی دربارهٔ آب و مباحث آن به انتها برده است (ص ۲۹۴ بب).

در بخش مربوط به انفال، پس از بیان اسباب نزول سورهٔ انفال (همو، ۳۰۲ بب)، چرخش سخن از مفهوم نخستین انفال (نک: انفال/۸/۱) به آیهٔ تخمیس (انفال/۸/۴۱) در نسخ آن، و در نهایت مشخص شدن مصارف انفال است (ابوعبید، ۳۰۳ بب). احکام خمس بر ثروتهای طبیعی و گنجها، قسمت دیگری از این کتاب را تشکیل می‌دهد (ص ۳۳۲ بب). زکات، به عنوان دستوری قرآنی ویکی از اصلی‌ترین موضوعات در مبحث اموال، قسمت دیگر کتاب را در برگرفته، و بیشترین حجم را به خود اختصاص داده است (نک: ص ۳۴۳ بب) و مؤلف با بیان احادیث و روایات به اجناسی که حکم زکات بر آنها تعلق می‌گیرد، پرداخته است (مثلاً نک: ص ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۹۲، ۴۰۷). تفاوت برخی روایات صحابه از رسول گرامی (ص) سبب اختلافاتی در گونه‌هایی از مصادیق زکات پیش آورده که ابوعبید به ذکر آنها پرداخته است (نک: ص ۴۶۷ بب).

بررسی روایات مربوط به اخذ مالیات از کالاهای تجاری در بخش دیگر آمده است (ص ۴۹۳ـ۴۹۴). مبحث عشر بر اموال زکوی (نک: ص ۴۹۴ بب) و موضوع مصارف زکات، و اینکه زکات از چه کسانی گرفته می‌شود، بخش آخر کتاب را به خود اختصاص داده است (ص ۵۱۱ بب). مؤلف با استفاده از روایات مربوط به تقسیم زکات و سهم کسان از آن، کتاب را به پایان برده است.

پس از ابوعبید و حمید بن زنجویه، در همان سدهٔ ۳ق کسانی چون ابوعبدالله محمد فرزند ابن ابی خیثمه، با کتاب *الزکوة و ابواب الاموال بعلله من الحدیث* (ابن ندیم، ۲۸۶) و ابوجعفر ابن نصر روادی قرطبی با کتاب *الاموال* (نک: ESC[1]، شم 1161) تألیف اینگونه آثار را

ادامه دادند. در سدهٔ ۴ق می‌توان به آثاری چون کتاب *الزکاة* ابوالحسن علی بن محمد مصری و *الاموال* ابوالشیخ اشاره کرد (نک: ابن ندیم، ۲۳۷؛ رودانی، ۱۱۶).

ادامهٔ کار نویسندگان مسلمان دربارهٔ امور مالی حکومت اسلامی، افزون بر تک نگاریهایی در باب خراج، توسط عالمانی چون ماوردی و ابویعلیٰ ابن فراء در سدهٔ ۵ق دنبال گشت. ایشان با تألیف آثاری با عنوان مشترک *الاحکام السلطانیه*، ضمن بررسی موضوع، در بخشهایی از آثار خود به موضوعاتی مانند مسألهٔ اخذ خراج، صدقات و گزینش عمالی بر این قسم امور (ماوردی، ۳۵؛ ابویعلیٰ، ۳۴)، دواوین محاسبه برای رسیدگی به اموال و عواید عمومی (ماوردی، ۲۴۹؛ ابویعلیٰ، ۲۳۷)، و مباحثی چون انواع مالیاتها پرداخته‌اند (نک: ماوردی، ۲۵۸ـ۲۶۰، ۲۶۶ـ۲۶۷؛ ابویعلیٰ، ۲۵۱ به).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سعد، محمد، کتاب *الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو، لیدن، ۱۹۰۴م ـ؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابویعلیٰ، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، «الخراج»، ضمن *موسوعة الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ حمید بن زنجویه، *الاموال*، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش دُرُتئا کراوولسکی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قرآن کریم؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ محمد بن حسن شیبانی، *الاصل*، به کوشش شفیق شحاته، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ *نهج البلاغة*؛ یحیی بن آدم، «الخراج»، ضمن *موسوعة الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ نیز:
ESC¹.

فرامرز حاج‌منوچهری

اُمورِ حِسْبی، نک: حسبه.

اُمورِ عامّه، نک: فلسفهٔ اولیٰ.

اُمَوی، جامع، نک: دمشق، جامع.

اُمَوی، عزالدین محمد بن عبدالسلام بن اسحاق بن احمد، لغوی و فقیه مالکی مصر در سده‌های ۸ و ۹ق. او اهل محله از نواحی مصر (بین فسطاط و اسکندریه، نک: سمعانی، ۲۱۶/۵) بود که در قاهره سکنیٰ گزید و در همان شهر به فراگیری علوم اسلامی پرداخت. آخرین اطلاع از حیات اموی، مربوط به سال ۷۹۸ق است. اما برپایهٔ دانسته‌ها از شیوخ اموی ـــ که بیشتر در دههٔ آخر سدهٔ ۸ق و دههٔ نخست سدهٔ ۹ق وفات یافته‌اند ـــ و همچنین زمان تولد شاگرد وی سنباطی (۷۸۷ق)، چنین می‌نماید که او چندگاهی پس از آن تاریخ نیز زیسته باشد.

اموی نزد ابن عماد اقفهسی (د ۸۰۸ق) *جامع الامهات* ابن حاجب را فرا گرفت، از برخی بزرگان آن زمان، همچون سراج‌الدین بلقینی (د ۸۰۵ق)، عبدالرحیم بن حسین عراقی (د ۸۰۶ق) و شمس‌الدین غماری به دانش‌اندوزی پرداخت و مدتی نیز در ملازمت قاضی‌القضات شافعی مذهبِ قاهره، عزالدین ابن جماعه (د ۷۶۷ق) بود. اموی در ۷۹۸ق نزد مسند و محدث قاهره در زمان خویش، ابوالفرج عبدالرحمان بن احمد غزی، معروف به ابن شحنه (د ۷۹۹ق) *مختصرِ* ابن حاجب در فقه را خواند (نک: سخاوی، *الضوء* ...، ۵۶/۸؛ باباتنبکتی، ۴۹۳؛ فاسی، ۲۳۸/۳). بدین‌ترتیب، اموی که نزد فقیهان طراز اول مالکی و شافعی زمان خود دانش اندوخته بود، بر مسند تدریس نشست و کسانی چون ابوالبقاء محمد بن محمد سنباطی نزد وی علم اندوختند (سخاوی، *الذیل*...، ۳۴۵).

آثار:

۱. *التعریف برجال جامع الامهات*، کتابی در شرح حال رجالی که نام آنها در *جامع الامهاتِ* ابن حاجب وارد شده است. مؤلف در تألیف این کتاب از آثار بسیاری همچون *ترتیب المدارک* قاضی عیاض، *تاریخ بغدادِ* خطیب، *تاریخ دمشق* ابن عساکر و برخی کتب ذهبی سود برده است. تألیف این اثر در ۷۹۵ق به پایان رسیده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان یافت می‌شود (نک: عنان، ۱۰۹؛ وکیل، ۱۱۳/۴؛ *بانکیپور*، شم 653؛ نیز نک: GAL, I/373).

۲. *تنبیه الطالب لفهم لغات ابن الحاجب*، که تکمله‌ای است بر اثر پیشین در شرحِ الفاظِ همان اثرِ ابن حاجب (نک: باباتنبکتی، همانجا). تألیف این اثر در رمضان ۷۹۷ به انتها رسیده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قرویین فاس، دارالکتب مصر و غیر آن موجود است (نک: خدیویه، ۱۸۱/۴؛ فاسی، ۲۳۷/۳ـ۲۳۸؛ GAL, S, I/538-539). در این اثر به تألیف دیگری از مؤلف با عنوان *غنیمة الراغب فی تصحیح ابن حاجب* نیز اشاره شده است (نک: فاسی، همانجا).

مآخذ: باباتنبکتی، احمد، *نیل الابتهاج*، به‌کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ خدیویه، *فهرست*؛ سخاوی، عبدالرحمان، *الذیل علی رفع الاصر*، به‌کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به‌کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عنان، محمد عبدالله، *فهارس الخزانة الملکیة*، رباط، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ فاسی، محمد عابد، *فهرس مخطوطات خزانة القرویین*، تونس، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ وکیل، مختار، *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ نیز:
Bankipore; GAL; GAL, S.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اُمَوی، یعیش بن ابراهیم بن یوسف بن سماک اموی اندلسی، ریاضی‌دان مسلمان سدهٔ ۸ق/۱۴م. کنیهٔ او را شاگردش عبدالقادر مقدسی، ابوالبقاء (نک: سعیدان، ۷)، اما حاجی خلیفه ابوعبدالله آورده است (۱۵۶۹/۲).

دربارهٔ دورهٔ زندگی او تنها این را می‌دانیم که عبدالقادر مقدسی، در ۸ ذیحجهٔ ۷۷۴ق/۳۱ مهٔ ۱۳۷۳م، یکی از آثار او را در جایی نزدیک کوه قاسیونِ دمشق استنساخ کرده، و اموی نیز ۹ روز بعد در یکی از

صفحات این نسخه، به خط خود اجازهٔ تدریس این اثر را به مقدسی داده است. آلوارت فهرست نگار نسخ خطی عربی برلین، بر پایهٔ تاریخ ۸۹۵ق که در پایان یکی از نسخ خطی کتاب *رفع الاشکال* اموی، به عنوان زمان تألیف کتاب ذکر شده، دورهٔ فعالیت اموی را حدود سال ۹۰۰ق دانسته است (V/322) و برخی مؤلفان بعدی نیز همچون زوتر (ص 187)، بغدادی (*هدیه*، ۵۴۸/۲) و کحاله (۲۵۵/۱۳) این تاریخ نادرست را به عنوان زمان فعالیت اموی پذیرفته‌اند. همچنین احمد سلیم سعیدان (ص ۷-۸؛ همو، 539) بر آن است که حاجی خلیفه در *کشف الظنون* افزون بر یاد کرد ۵ اثر اموی، سال مرگ وی را حدود سال ۸۹۵ق دانسته است. اما حاجی خلیفه تنها در ۳ موضع و هنگام یاد کرد نام ۳ اثر وی از اموی نام برده، و هرگز متعرض سال مرگ او نشده است. به نظر می‌رسد که سعیدان میان سخنان بغدادی در دو ذیل خود بر *کشف الظنون* یعنی *هدیة العارفین* (همانجا) و *ایضاح المکنون* (۲۶۷/۲) و سخن خود حاجی خلیفه در *کشف الظنون* تمایزی قائل نشده، و همهٔ مطالب را به حاجی خلیفه نسبت داده است.

آثار چاپی:

۱. «رفع الإشکال فی مساحة الأشکال» (زوتر، 187؛ بغدادی، *هدیه*، همانجا). این اثر رسالهٔ مختصری است دربارهٔ مساحت اشکال مختلف هندسی که در آن قواعدی برای محاسبهٔ طول وترها و قوسهای دایره، مساحت دایره و قطعهٔ دایره، مساحت مثلث و انواع ۴ ضلعیها، حجم کره، مخروط و منشور (قائم‌الزاویه) داده شده است. تمامی قواعد یاد شده حتیٰ در زمان مؤلف نیز بسیار پیش پا افتاده و ابتدایی بوده‌اند، با اینهمه، مؤلف در بیان دستور محاسبهٔ طول کمانی از دایره دچار خطایی فاحش شده است (نک: ص ۱۰۶؛ نیز سعیدان، ۱۱۴-۱۱۵؛ قربانی، ۱۴۲). احمد سلیم سعیدان این کتاب را به عنوان ضمیمهٔ *مراسم الانتساب* چاپ کرده است.

۲. *مراسم الانتساب فی معالم (علم) الحساب*. این کتاب در زمانی نوشته شده که حساب به وسیلهٔ تخت و میل (حساب هندی) رفته رفته منسوخ شده، و محاسبه با کاغذ و قلم تا اندازه‌ای جای آن را گرفته بوده است و شامل مطالبی است که به این تفصیل در کتابهای عربی دیگر دیده نمی‌شود (قربانی، ۱۴۱). به طور مثال تلاش برای تغییر دادن روشهای هندی محاسبات منجر به پدید آمدن روشهایی جدید به ویژه برای ضرب شد، اما اموی هیچ توجهی به این روشهای جدید ندارد، چنانکه گویی قصد او از نگارش این کتاب آن است که تنها آن دسته از شیوه‌های مسلمانان بخشهای غربی سرزمین اسلامی را که نزد شرقیها کمتر شناخته شده است، نشان دهد. به طور مثال او نیز مانند ابن بنا (نک: *داک*، ۵۰۱/۲)، هنگام نوشتن کسرها خطی میان صورت و مخرج رسم می‌کند، در حالی که در شرق عالم اسلام هنوز هم به شیوهٔ هندی صورت و مخرج بدون هیچ خط حائلی روی هم نوشته می‌شدند؛ نیز باز هم مانند ابن بنا، هنگام ضرب دو عدد، مراحل مختلف عملیات را با کشیدن خطی از یکدیگر جدا می‌کند (سعیدان، 509؛ *داک*، همانجا). البته در برخی از مواضع مطالبی را که نزد مسلمانان بخش شرقی سرزمین اسلام کاملاً مشهور بوده، نقل کرده است، مانند ذکر قاعدهٔ ثابت بن قره برای یافتن زوجهای متحاب (اموی، *مراسم*...، ۳۴؛ نیز نک: هـ د، اعداد و ارقام)؛ اعداد مصور بسیطه (مسطح، مانند اعداد مثلثی، مربعی و جز آن) و مجسمه (مانند اعداد هرمی) و مجموع چند جملهٔ اول تصاعدهای حسابی مختلف، مانند جمع اعداد طبیعی پی‌درپی، جمع اعداد طبیعی فرد یا زوج، جمع مربعات یا مکعبات اعداد طبیعی و غیره (اموی، همان، ۳۴-۳۵)؛ و غربالِ اراتستن (همان، ۴۸). احمد سلیم سعیدان نخست موضوعات مهم این کتاب را در مقاله‌ای به زبان انگلیسی معرفی، و سپس در ۱۹۸۱م آن را در حلب چاپ کرده است.

آثار خطی:

۱. *رسالة فی علم القبان*. حاجی خلیفه از این اثر یاد نکرده، ولی نسخهٔ خطی آن در دارالکتب مصر موجود است (زوتر، 187؛ خدیویه، ۲۱۸/۵-۲۱۹).

۲. *لوامع التعریف فی مطالع التصریف*.

۳. *المواهب الربانیة فی الاسرار الروحانیة*. حاجی خلیفه آغاز و انجام این رساله را آورده، و موضوع آن را مربعهای جادویی (جداول وفقی) دانسته است (۱۵۶۹/۲). در مجموعهٔ شمارهٔ ۶۶ کتابخانهٔ هانتر دانشگاه گلاسکو نسخه‌ای از هر یک از دو اثر اخیر موجود است (GAL,S,II/155).

همچنین حاجی خلیفه اثری موسوم به *استنطاقات* را به اموی نسبت داده، و آن را مستخرجاتی از *کنز الاسرار و ذخائر الابرار* منسوب به هرمس (دربارهٔ علم وفق و حروف) دانسته است (۱۵۱۲/۲-۱۵۱۳؛ نیز نک: بغدادی، *ایضاح*، ۲۶۷/۲، هدیه، ۵۴۸/۲؛ کحاله، ۲۵۵/۱۳).

مآخذ: اموی، یعیش، «رفع الاشکال فی مساحة الاشکال»، همراه *مراسم الانتساب* (هم)؛ همو، *مراسم الانتساب فی معالم الحساب*، به کوشش احمد سلیم سعیدان، حلب، ۱۹۸۱م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خدیویه، *فهرست*؛ *داک*؛ سعیدان، احمد سلیم، مقدمه و تعلیقات بر *مراسم الانتساب* (نک: هم، اموی)؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی‌نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL,S; Saidan, A. S., «Al - Umawi, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1976, vol. XIII; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

یونس کرامتی

اُمَویان، نک: بنی امیه.

اُمَّهاتِ سُفلی، نک: آباء علوی.

اُمیدِ هَمَدانی، محمد رضا، ملقب به قزلباش خان (د ۱۱۵۹ق/ ۱۷۴۶م)، از شعرای پارسی گوی هند در سدهٔ ۱۲ق.

وی در حدود سال ۱۰۸۹ق (مشفق، ۱۱) در همدان متولد شد (ایمان، ۷۹؛ واله، ۴۹؛ خلیل، ۱۳؛ آذر، ۷۶؛ قس: خوشگو، ۲۵۰/۳، که به خطا مولد او را اصفهان نوشته است). ایام کودکی را در اصفهان

گذراند و در همانجا به تحصیل علم پرداخت (واله، خلیل، همانجاها) و با میرزا طاهر وحید قزوینی (د ۱۱۱۲ق) و میرنجات اصفهانی (د ۱۱۲۲ق) و محمد نصیر فایض ابهری (د ۱۱۳۴ق) معاشر بود (واله، همانجا). در دهۀ دوم سدۀ ۱۲ق از اصفهان به دکن رفت و به مصاحبت ذوالفقارخان بهادر نصرت جنگ در آمد (آرزو، ۱۷) و بهادرشاه اول (حک ۱۱۱۸-۱۱۲۴ق) به سفارش همو منصب هزاری و لقب قزلباش خان به وی داد (واله، همانجا؛ آزاد، ۲۰۹).

امید تا ۱۱۱۹ق در مصاحبت ذوالفقار خان در دکن به سر برد، آنگاه درپی مأموریتهای دیوانی مدتی در شهرهای برهان پور و کرناتک زیست و سپس به حیدر آباد رفت. در آنجا به ملازمان مبارزخان، حاکم این شهر پیوست (همانجا؛ مشفق، ۱۵). با کشته شدن مبارزخان در ۱۱۳۷ق به فرمان حاکم جدید دکن، نواب نظام الملک آصف جاه، امید به زندان افتاد، اما با ارسال غزلی از زندان برای نواب، توانست از زندان برهد و به ملازمت حاکم جدید درآید و راه ترقی در پیش گیرد. در همین ایام سفری نیز به حرمین شریفین کرد (آزاد، واله، همانجاها).

امید در ۱۱۵۰ق به دهلی رفت. زندگی باشکوه و مجالس ادبی و فرهنگی دهلی وی را چنان مجذوب ساخت که دیگر به دکن بازنگشت و همانجا در گذشت (آزاد، ۲۰۹-۲۱۰؛ آرزو، واله، همانجاها؛ معتمدخان، ۱۳۳؛ قس: خوشگو، همانجا، که وفات او را در ۱۱۶۰ق آورده است).

امید نزدیک به ۴۰ سال در هند به سر برد. وی در این مدت زبان و موسیقی هندی را نیکو آموخت، چنانکه در فهم نکات و رموز این هنر بر اهل هند برتری یافت (آزاد، ۲۰۹؛ آرزو، واله، آذر، همانجاها). وی مردی خوش خلق، متواضع و زود جوش بود و شعرا را می‌نواخت (آزاد، خوشگو، همانجاها؛ حاکم، ۴۸-۴۹) و با تذکره‌نویسان و شاعران معروف آن روزگار چون سراج الدین علی‌خان آرزو، اشرف علی خان فغان، فقیردهلوی، میرتقی میردهلوی، آزادبلگرامی، عبدالحکیم حاکم لاهوری و واله داغستانی، و نیز نعمت خان سدارنگ موسیقی‌دان دوستی و همنشینی داشت (مشفق، ۲۳-۲۷).

دیوان فارسی او مشتمل بر بیش از ۷ هزار بیت است (واله، ۵۰). آرزو سبک کلام وی را به سبک سلمان ساوجی مانند کرده (همانجا)، اما سخن درست از آنِ واله داغستانی (همانجا) است که می‌گوید: رطب و یابس در کلامش بسیار است و اشعار در خور نقل او همانهایی است که میرشمس الدین فقیر برگزیده است. آنچه در شعر او به وضوح می‌توان دید، مضمون سازیهایی است به سبک هندی که فاقد قدرت و شیرینی در خور توجهی است. با وجود این، *دیوان* امید در هند خواستار داشت (خوشگو، همانجا) و نسخه‌ای از آن به ایران نیز رسیده بوده که آذربیگدلی آن را دیده بوده است (آذر، همانجا). *دیوان* او هنوز به چاپ نرسیده است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های معتبر جهان نگهداری می‌شود (نک: منزوی، ۱۹۹۴/۹؛ ریو، II/711). گزیده‌هایی از *دیوان* او نیز در دست است (نوشاهی، ۴۷۵-۴۷۶). امید گاهی به زبان اردو هم شعر می‌سرود، اما شمار آنها بسیار اندک است (مشفق، ۳۴-۳۶؛ جمیل، ۱۳۴/۲). وی منظومه‌ای عاشقانه به نام *کارستان* دارد که نسخۀ خطی آن در کتابخانۀ ملی پاریس به شمارۀ ۱۹۳۲ موجود است (بلوشه، III/412).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آرزو، سراج الدین علی‌خان، *مجمع النفایس*، به کوشش عابد رضا بیدار، پتنه، ۱۹۹۲م؛ آزاد بلگرامی، غلام علی، *سرو آزاد*، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۳م؛ ایمان، رحم علی خان، *تذکرۀ منتخب اللطائف*، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جمیل جالبی، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۸۷م؛ حاکم، عبدالحکیم، *مردم دیده*، به کوشش سید عبدالله، لاهور، ۱۹۶۱م؛ خلیل، علی‌ابراهیم، *صحف ابراهیم*، به کوشش عابدرضابیدار،پتنه، کتابخانۀخدابخش؛ خوشگو،بندرابن‌داس، *سفینۀخوشگو*، به کوشش محمد عطاء الرحمان عطاکاکوی، پتنه، ۱۳۷۸ق؛ مشفق خواجه، *تحقیق نامه*، لاهور، ۱۹۹۱م؛ معتمدخان، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش امتیاز علی خان عرشی، رامپور، ۱۹۶۰م؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزۀ ملی پاکستان کراچی*، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخۀ خطی کتابخانۀ ملی ملک، شم ۴۳۰۱؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue, des manuscrits persans*, Paris, 1928; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.

عارف نوشاهی

اُمیدیِ تِهْرانی، ارجاسب، ملقب به سعدالدین و رکن‌الدین (۸۶۴-۹۲۹ق/۱۴۶۰-۱۵۲۳م)، فرزند شیخعلی تهرانی، شاعر قصیده‌سرا و پزشک معاصر شاه اسماعیل اول صفوی. وی در تهران به دنیا آمد (سام میرزا، ۱۷۳) و در اوایل جوانی به شیراز رفت و در محضر جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ق)، به فراگیری علوم، از جمله طب پرداخت و از استاد خود، نام «مسعود» و تخلص «امیدی» گرفت (همانجا؛ فخرالزمانی، ۱۴۱).

امیدی در طول عمر خود سفرهای مختلفی به شهرهای اصفهان، قم، کاشان، تبریز و هرات کرد (نک: امیدی، گ ۱۴ ب - ۱۵ الف؛ خان، شم ۱۰۰، ص ۱۹-۲۰). وی چندتن از وزیران صفویه، مانند امیریاراحمد اصفهانی، ملقب به نجم ثانی را ستوده است (*جهانگشای*...، ۳۰۵؛ فخرالزمانی، ۱۴۱-۱۴۲). سروده‌های امیدی در ستایش پیامبر(ص) و اهل بیت به ویژه امام علی(ع) (امیدی، گ ۹ الف، ۱۳ الف؛ نصرآبادی، ۵۲۶)، نشان از اعتقاد وی به دین اسلام و مذهب تشیع دارد.

امیدی در ۹۲۹ق، پس از مدتها دوری از زادگاه خویش، به تهران بازگشت و در همین سال به تحریک شاه قوام‌الدین نوربخشی، پیشوای فرقۀ نوربخشیه که طمع در باغ او کرده بود، به قتل رسید و در طرشت تهران به خاک سپرده شد (فخرالزمانی، ۱۴۶-۱۴۷؛ خواندمیر، ۶۱۲/۴؛ اوحدی، ۱۰۳۲).

آثار: از امیدی تهرانی، دیوانی شامل قصیده، غزل، قطعه و رباعی، یک ساقی نامۀ مختصر و دو بیت از یک مثنوی، باقی مانده است (خان، شم ۱۰۱، ص ۲۳-۲۴، ۲۷- ۲۸)، از *دیوان* امیدی دست نوشته‌های بسیاری برجاست (نک: منزوی، *خطی*، ۲۲۳۳/۳- ۲۲۳۴؛ *خطی مشترک*، ۱۹۹۴/۹). وی از نخستین کسانی است که به پیروی از حافظ به سرودن ساقی نامه پرداخته است. ساقی نامۀ امیدی در

تذکره‌هایی مانند *میخانه* (نک: فخرالزمانی، ۱۴۸-۱۵۰) و *آتشکده* (نک: آذر، ۲۱۷-۲۱۸)، به تمامی یا به اختصار آمده است. زنوزی با نقل دو بیت از یک مثنوی متعلق به امیدی، آن را اثری مستقل، ولی ناتمام به شمار آورده است (نک: خان، شم ۱۰۱، ص ۲۷).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ امیدی تهرانی، *دیوان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۰۷؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات‌العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ خان، محمدصدیق، «امیدی تهرانی»، *هلال*، کراچی، شم ۱۰۰، ۱۳۴۸ش، شم ۱۰۱، ۱۳۴۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سام‌میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش.

نسترن ریحانی‌منفرد

اُمیدیّه، بخش و شهری واقع در شهرستان بندر ماهشهر استان خوزستان.

بخش امیدیه: این بخش یکی از ۴ بخش شهرستان بندر ماهشهر است که به طور تقریبی در جنوب استان خوزستان قرار گرفته، و دارای فاصلهٔ کمی تا خلیج فارس است. بخش امیدیه دارای شکلی ناموزون است، به گونه‌ای که از سوی شمال به داخل شهرستان رامهرمز فرو رفته است، از سوی جنوب به بخش هندیجان، از خاور به شهرستان بهبهان و از باختر به بخش مرکزی ماهشهر متصل است. این بخش دارای دو دهستان به نامهای آسیاب و چاه سالم است و مجموعاً ۵۱ آبادی را در خود جای داده است (*آمارنامه*...، نقشه، نیز ۲۸-۲۹؛ نقشهٔ راهها...).

امیدیه از لحاظ زمین‌شناسی بر سازند آغاجاری قرار گرفته است. لیتولوژی این سازند شامل ماسه سنگهای آهک‌دار قهوه‌ای خاکستری، رگه‌های گچ، مارنهای قرمز و سیلتستون است (درویش‌زاده، ۶۵۹). در نزدیکی مرکز بخش، معدن سنگ ساختمانی وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۰). آب و هوای این ناحیه گرم و خشک است (همانجا)، به گونه‌ای که میزان بارندگی در ۱۳۷۴ش، در ایستگاه سینوپتیک امیدیه، ۴۹/۶ میلی‌متر بوده است. همچنین حداکثر و حداقل دما در آن سال به ترتیب °۵۰ و °۱ سانتی‌گراد محاسبه شده است (*آمار نامه*، ۲۵). براساس آمار ۱۳۷۰ش جمعیت بخش امیدیه بدون احتساب جمعیت شهر امیدیه، ۱۵٬۹۰۴نفر (۳٬۲۶۴ خانوار) بوده که ۷٬۰۴۸ نفر (۱٬۰۰۴ خانوار) آن در دهستان آسیاب، و ۸٬۸۵۶ نفر (۱٬۲۶۰ خانوار) آن در دهستان چاه سالم ساکن بوده‌اند (همان، ۴۲). ساکنان روستاهای امیدیه اغلب به زراعت، پرورش دام، کارگری و پیشه‌وری اشتغال دارند. گندم، جو و تره‌بار محصولات کشاورزی روستاهای این نواحی است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

امیدیه که در میدان نفتی آغاجاری قرار گرفته است، از مناطق صنعتی خوزستان به شمار می‌آید و دارای برخی تأسیسات نفتی است (همان، ۱۵، ۱۶، ۳۰). ساکنان امیدیه شیعه‌اند و به زبانهای فارسی و عربی سخن می‌گویند (همانجا).

شهر امیدیه: این شهر مرکز بخش امیدیه است و در °۴۹ و ′۴۲ طول جغرافیایی و °۳۰ و ′۴۵ عرض جغرافیایی و ارتفاع ۲۱ متری از سطح دریا واقع شده است (همانجا). امیدیه با شهر اهواز (مرکز استان) ۱۲۷ کمـ فاصله دارد (*آمارنامه*، ۳۳) و از طریق جاده‌هایی که به بندر امام‌خمینی منتهی می‌شود، با خلیج فارس مرتبط است (نک: نقشهٔ راهها). شهر امیدیه که در آغاز سدهٔ حاضر از روستاهای تابعهٔ بخش هندیجان شهرستان خرمشهر به شمار می‌رفت، در نتیجهٔ اکتشاف و گسترش تأسیسات شرکت نفت، توسعه یافت و اکنون از مراکز صنعتی شهرستان ماهشهر به شمار می‌آید و دارای فرودگاهی است که رفت و آمد کارکنان و خدمات رسانی به تأسیسات نفتی را برعهده دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۶). راه آهن شرکت نفت از بندر ماهشهر به امیدیه منتهی می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۶/۶).

ساکنان محلی شهر امیدیه سابقاً از طایفهٔ شریفات بوده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). در آمارگیری ۱۳۷۰ش، جمعیت شهر امیدیه و میانکوه (در نزدیکی آن) با هم محاسبه شده است. بر این اساس، جمعیت این دو شهر روی هم، ۵۵٬۷۹۱ نفر (۹٬۶۲۸ خانوار) بوده که در ۱۳۷۳ش به ۷٬۸۶۱ خانوار کاهش یافته است (*آمارنامه*، ۳۹). ساکنان کنونی شهر امیدیه اغلب مهاجرانی هستند که در شرکت ملی نفت ایران اشتغال یافته، و به تدریج در این ناحیه سکنیٰ گزیده‌اند. شماری نیز در بخش دولتی و خدمات کار می‌کنند (نک: *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۵، ۱۶).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ درویش‌زاده، علی، *زمین‌شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (بهبهان)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۹۱؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ نقشهٔ راههای کشور جمهوری اسلامی ایران، سحاب، تهران، شم ۵۰۶.

مژگان نظامی

آمیر، عنوانی عمومی که بر بعضی از صاحب منصبان عالی رتبهٔ کشوری و لشکری اطلاق می‌شد. امیر به معنای فرمانده، فرمانروا یا حاکم از ریشهٔ «امر» عربی به معنای «فرمان دادن»، با ریشهٔ «اَمَر» عبری به معنای «گفتن، فرمودن» مطابقت دارد (فایرابند، 21؛ نیز نک: *ایرانیکا*). «امیر» گاه معادل است با: بیگ، آقا، سالار، زعیم، والی، رئیس، حاکم، ملک و عامل (حسن، ۱۵۶؛ قاسمی، ۳۶۸، ۵۲۶).

کاربرد واژهٔ امیر به پیش از اسلام باز می‌گردد و در اشعار جاهلی (اعشیٰ، ۱۶۱) و همچنین در احادیث بسیار دیده می‌شود، اما در *قرآن* مجید این واژه نیامده است (مسلم، ۱۳/۵-۲۵؛ نمازی، ۱۴۱/۱-۱۴۵؛ ونسینگ، مادهٔ امر). در دوران پیامبر(ص) این واژه بر کسانی اطلاق می‌شد که از جانب ایشان به فرماندهی جنگ یا حکمرانی ولایت و یا امارت حجاج منصوب می‌شدند و در واقع نایب پیامبر(ص) به شمار می‌رفتند (واقدی، ۱۳/۱، ۱۹۷، ۷۵۶/۲؛ ابن هشام، ۱۸۸/۴، ۱۹۰؛

دارمی، ۱/۴۶۲ـ۴۶۳؛ ابن قتیبه، ۱۶۵؛ نسایی، ۲۴۷/۵؛ احمدی، ۲۹۰، ۶۲۸ ـ ۶۲۹). اما روشن نیست که واژهٔ امیر در دوران اسلامی نخستین‌بار بر چه کسی اطلاق شد. برخی از عبدالله بن جحش (احمد بن حنبل، ۱۷۸/۱) و مغیرة بن شعبه (ابن رسته، ۱۹۱؛ قاسمی، ۵۴۷) و عتاب بن اُسید (ابوهلال، ۲۲۲) به عنوان نخستین امیر نام برده‌اند. ابن خلدون بر آن است که جاهلان، پیامبر(ص) را امیر مکه و حجاز خطاب می‌کردند (۱(۲)/۴۰۷).

بسیاری از پژوهشگران، امیر صدر اسلام را با «عامل» مترادف دانسته (EI², I/438؛ کندی، 28؛ فراند، 102؛ صمدی، 121)، و گاه آن دو را به جای هم به‌کار برده‌اند (نک: قاسمی، ۵۴۲، ۵۴۷) و بر آنند که چون خلیفه کسانی را به عنوان عامل، متصدی جمع‌آوری خراج کرد، به تدریج از اقتدار امیر کاسته شد (EI², I/439) و گاه حتیٰ قدرت عامل را از امیر برتر دانسته‌اند، چنانکه دوری با استناد به کتاب ابن عبدالحکم بر آن است که عامل حتیٰ توان عزل امیر را داشت (نک: همانجا). شواهد موجود نشان می‌دهد که از امیر و عامل در دوران پیامبر(ص) به عنوان دو منصب جداگانه یاد شده، و چنین پیداست که پیامبر(ص) عمال را برای گردآوری خراج می‌فرستاد و امیران را نیز به عنوان فرماندهان سپاه به همراه آنان گسیل می‌داشت (لوی، 359, 355)، اما برخی شواهد حاکی از برتری امیر بر عامل است (مثلاً نک: طبری، ۳/۳۷۰ـ۳۷۱).

به هر حال، نخستین عنوانی که در تاریخ سیاسی اسلام به معنای رئیس حکومت به کار رفته، امیر است؛ چنانکه در سقیفهٔ بنی ساعده جانشین پیامبر(ص) و متولی امور مسلمانان را امیر خواندند، نه خلیفه (همو، ۳/۲۲۰؛ *الامامة...*، ۱۵/۱) که خود به تعیین امیران برای قبایل و جنگها دست یازید (طبری، ۲۴۹/۳، ۲۵۱، ۳۴۱، ۳۷۱؛ بلاذری، ۱۰۸).

شمار سپاهیان زیر فرمان امیر به امکانات موجود بستگی داشت. به‌گفتهٔ بلاذری در دوران خلافت ابوبکر (۱۱ـ۱۳ق) هر امیر در آغاز فرمانده ۳ هزار تن بود که در دورهٔ عباسی به ۵۰۰‘۷ و سپس به ۲۴ هزار تن افزایش یافت (همانجا؛ قس: علی، ۴۲۰).

در دوران خلافت عمر و عثمان و امام علی(ع) امیران را همچنان به عنوان فرماندهان جنگی و سپس حکمرانان ولایات می‌یابیم (بلاذری، ۱۱۵؛ ابن قتیبه، ۱۸۲ـ۱۸۳، ۱۹۴؛ کندی، ۱۱ـ۱۲). برخی برآنند که در دورهٔ عمر عاملانی که به عنوان حکمران به سرزمینهایی همچون مصر، سوریه و عراق فرستاده می‌شدند، در آغاز امیر یا نایب خلیفه نامیده می‌شدند که وظیفهٔ امامت نماز را نیز بر عهده داشتند (صمدی، همانجا).

اما عنوان امیرالمؤمنین بر بالاترین فرمانروای سیاسی، دینی و دنیویِ جهان اسلام اطلاق می‌شد و با دو عنوان دیگر، یعنی «خلیفه» و «امام» همطراز بود، لیکن هر یک از این عنوانها بر جنبهٔ خاصی تأکید دارند. عنوان خلیفه بر جنبهٔ ارتباط شخص حاکم با پیامبر، و امام بر جنبهٔ ارتباط او با دین، و امیرالمؤمنین بر ارتباط با مؤمنین (مسلمانان) تأکید بیشتری دارند (امام‌الدین، 22).

بر پایهٔ منابع عنوان امیرالمؤمنین نخستین‌بار بر خلیفهٔ دوم عمر بن الخطاب (خلافت: ۱۳ـ۲۳ق/۶۳۴ـ۶۴۴م) اطلاق شده است (طبری، ۲۰۸/۴؛ ابن خلدون، همانجا؛ لویس، 51-50)؛ اما اینکه چه کسی این عنوان را اولین‌بار دربارهٔ عمر به کار برد، روشن نیست. برخی عبدالله ابن جحش، برخی دیگر عمرو بن عاص و عده‌ای نیز مغیرة بن شعبه را نخستین کسی دانسته‌اند که این لقب را دربارهٔ خلیفهٔ دوم به کار برده‌اند (ابن خلدون، همانجا). اما می‌دانیم که عبدالله بن جحش در ۳ق در جنگ احد به شهادت رسید و هم از این‌رو نمی‌توانسته است در دورهٔ خلافت عمر حضور داشته باشد.

در پاره‌ای منابع از عبدالله بن جحش (مسعودی، ۲۰۳) و سعد بن ابی وقاص (ابن خلدون، همانجا؛ صالح، ۲۸۹) به عنوان نخستین کسانی که لقب امیرالمؤمنین یافتند، یاد شده است. اینان فرماندهان جنگی اسلام بودند و این موضوع مؤید برداشت آن دسته از پژوهشگرانی است که معتقدند واژهٔ «امیر» بر فرماندهان نظامی اطلاق می‌شد ولقب «امیرالمؤمنین» به استناد آنکه «مؤمنین» سربازان اسلام بودند، کاربرد یافت (احمدالعلی، ۱۵۴؛ نیز نک: *بریتانیکا*، ذیل امیر).

کاربرد این عنوان پس از عمر از سوی خلفای اموی و عباسی ادامه یافت و کلیهٔ حاکمان قلمرو اسلام می‌بایست مشروعیت حاکمیت خود را از طریق «امیرالمؤمنین» کسب می‌کردند (ابن شاهین، ۸۹ ـ۹۰). از این‌رو، نخستین علامت استقلال خواهیِ حاکمان ولایات از خلافت عباسی، برگزیدن عنوان امیرالمؤمنین برای خود بود (لوی، 367). بررسی سکه‌هایِ حکومتهای اسلامی دوران خلافت عباسی نشان می‌دهد که کدام حکومتها خود را تابع خلیفهٔ عباسی دانسته، و کدام‌یک خود را از خلافت مستقل می‌دانسته‌اند (مثلاً نک: کرملی، ۱۴۹؛ لین‌پول، «فهرست...[1]»، 328).

گفته‌اند که لقبِ امیرالمؤمنین نخستین‌بار در دوران هارون‌الرشید (خلافت: ۱۷۰ـ۱۹۳ق/۷۸۶ـ۸۰۹م) بر سکه‌های او ضرب شد (عبدالرزاق، ۸۷)، اما شواهد حاکی از آن است که بسیار پیش از این زمان، یعنی در دوران عبدالملک بن مروان (خلافت: ۶۵ ـ۸۶ق/۶۸۵ـ۷۰۵م) عنوان امیرالمؤمنین بر روی سکه‌های او ضرب شده بود (نقشبندی، ۲۴). افزون بر این، بر برخی از سکه‌های دوران معاویه (خلافت: ۴۱ـ۶۱ق/۶۶۱ـ۶۸۱م) با حروف پهلوی عبارت «معاویة امیر اوروشنکان» ضرب شده است که به معنای معاویة امیرالمؤمنین است (عبدالرزاق، ۳۶).

سلاطین سلسله‌های موحدون ــ البته پس از بیعت عامه ــ به خود عنوان امیرالمؤمنین داده‌بودند (موسیٰ، ۱۲۳ـ۱۲۴). همچنین بنی‌حفص پس از القابِ شیخ، امیر و خلیفه لقب امیرالمؤمنین را بر خود اطلاق کردند (برونشویگ، ۷/۲). شواهد کاربرد این عنوان در میان امویان

1. *Catalogue...*

اندلس (عنان، ۴۲۷/۲) و خلفای فاطمی (ادریس بن حسن، ۲۸، ۱۴۳، ۷۰۵) نیز وجود دارد. بعدها نیز گاه سلسله‌هایی با انتساب خود به خلفای عباسی سلاطین و فرمانروایان خود را امیرالمؤمنین می‌نامیدند. مثلاً سلاطین یمن در پایان سدهٔ ۱۱ق/۱۷م که خود را از اعقاب متوکل دانسته‌اند (بارتولد، ۷۰) و سلطان سلیم (همان، ۶۶) این عنوان را دربارهٔ خود به کار برده‌اند.

در دوران امویان ولایات مختلف سرزمینهای اسلامی را امیرانی اداره می‌کردند که نایب خلیفه به شمار می‌رفتند و هر کدام از اینان نیز به نوبهٔ خود امیرانی را به حکمرانی بر شهرهای قلمرو خود برمی‌گزیدند (خضری‌بک، ۵۵۹ ـ ۵۶۰). وظایف این امیران برپایی نماز، فرماندهی سپاه، گردآوری خراج و صدقات و نیز تصدی سمت قضا بود (همانجا). وظایف یاد شده بر وظایف امیر عامه منطبق است و نه امیر خاصه، زیرا در امارت عامه تمامی امور ولایت، یعنی حکومت، گردآوری خراج، دادرسی و اقامهٔ حدود، رسیدگی به امور سپاه و گردآوری لشکر، حمایت از حریم اسلام، و رسیدگی به امور حج بر عهدهٔ امیرعامه بود و شرایط چنین امارتی مانند «وزارت تفویض» بود (ماوردی، ۳۷ ـ ۳۸؛ ابویعلیٰ، ۳۴ـ۳۶؛ فضل‌الله، ۸۶ ـ۸۷). اما امیر خاصه تنها مسئولیت گردآوری سپاه و مجازات متخلفان و حمایت از اسلام را بر عهده داشت (همانجاها). امیر استکفا و استیلا نیز نمونه‌های دیگری از امارت عامه‌اند (نک: دنبالهٔ مقاله). به نظر می‌رسد موضوع انتصاب امیران و شرایط آنان از دورهٔ اموی شکل حقوقی و قانونی خاصی به خود گرفته باشد، زیرا از شرایط خاص امیر در منابع به تفصیل سخن رفته است (نک: ماوردی، ۳۷ـ۴۱؛ ابویعلیٰ، ۳۴ـ۳۸؛ فضل‌الله، ۲۰۵ بب).

مفهوم امارت و وظایف امیر در دوران خلافت عباسی گسترش بیشتری یافت. نخستین کسی که در دوران عباسی امیر خوانده شد، ابومسلم بود که امیر آل محمد لقب یافت (جهشیاری، ۵۶). شواهدی از کاربرد اصطلاح امیر برای اعضای خاندان عباسی نیز وجود دارد و به گفتهٔ متز بزرگان خاندان عباسی و حکام را امیر می‌خواندند (۴۵/۱). لوی بر آن است که در این دوران شخصی با عنوان عامل به همراه امیر به ولایات فرستاده می‌شد که هر یک به ترتیب امور مالی و امور نظامی ولایت را در دست داشتند (ص 359, 362؛ نیز سامرایی، ۱۶۵) و آنگاه که امیر و عامل همداستان می‌شدند، خطری جدی متوجه خلافت می‌شد (همو، ۱۷۰). شواهدی حاکی از آن است که گاه امیر قدرتی بیش از وزیر داشت (طبری، ۳۲۹/۸ـ۳۳۰) و گاه امارت و وزارت در یک شخص جمع می‌شد (ابن طقطقی، ۲۲۱). چون امیر الامرایان (نک: هد، امیر الامرا) به قدرت رسیدند، منصب وزارت را برانداختند.

ایجاد مناصبی چون امیر استکفا و امیر استیلا به این دوران باز می‌گردد، اگرچه امارت استیلا عمدتاً از نیمهٔ دوم قرن ۳ق رو به گسترش نهاد. منصب امارت و عنوان امیر در این دوران نخستین بار در بعضی مناطق شکل موروثی به خود گرفت؛ این موضوع در تاریخ اسلام و تحول نهادهای اسلامی از اهمیت بسیار برخوردار است (طالبی، ۳۵۵). در این دوران خلافت و وزارت در برابر امارت رو به ضعف نهاد. تلاش متفکرانی چون ماوردی و دیگران در توضیح امارتهایی با عنوان استیلا و استکفا و چگونگی رابطهٔ آنها با نهاد خلافت از همین نکته حکایت دارد. در واقع این تلاش در جهت توجیه نظری و حقوقی وضع موجود صورت می‌گرفت. حتیٰ باید گفت که یکی از علل ایجاد منصبی با عنوان امیرالامرا همین اوضاع آشفتهٔ خلافت بود که نشان می‌دهد امیران در مقابل خلیفه و وزیر به تدریج قدرت فزاینده‌ای می‌یافتند. خلفای عباسی نیز همانند دوران اموی، شخصی را با اختیارات کامل به فرمانروایی ولایت می‌گماشتند که امیر استکفا نامیده می‌شد. در مقابل، چنانچه شخصی به قهر بر ناحیه‌ای غلبه می‌یافت و خلیفه نیز توانایی عزل او را نداشت، برای جلوگیری از بروز هرج و مرج، امارت او را به رسمیت می‌شناخت، بدان شرط که او نیز به‌طور رسمی خود را مطیع خلیفه بخواند. چنین امیری را «امیر استیلا» می‌خواندند (برای توضیح بیشتر، نک: ماوردی، ۳۷، ۳۹ـ۴۱؛ ابویعلیٰ، ۳۶ـ ۳۸؛ امام‌الدین، 86). به طور کلی اطلاق عنوان امیر بر حکمران ولایات، نشان دهندهٔ تابعیت او از خلیفه بود. البته نشانهٔ دیگر این تبعیت ارسال بخشی از خراج به مرکز خلافت بود و شاید به همین سبب ابن بلخی آنان را پیشکار خلفا نامیده است (ص ۱۷۱).

نخستین فرمانروایان مستقل و نیمه مستقل ایران در دورهٔ اسلامی چون طاهریان (۲۰۵ـ ۲۵۹ق)، سامانیان (۲۷۹ـ ۳۸۹ق) و صفاریان (۲۵۳ـ۴۴۰ق) لقب امیر داشتند و غالباً این عنوان را بر روی سکه‌ها نقش می‌کردند (لین پول، «سکه‌ها...[1]»، II/ 72-75, 96-111؛ نیز نک: نرشخی، ۳۶ـ۳۷؛ *تاریخ سیستان*، ۲۱۰ـ۲۱۱؛ ابن اثیر، ۲۸۱/۷ـ۲۸۲). بر روی سکه‌های غزنویان نیز عنوان امیر ضرب شده است (لین پول، همان، II/128-132). در عین‌حال برخی از فرماندهان نظامی این دوران نیز امیر نامیده شده‌اند (نک: بیهقی، ۱۲۳۴/۳ـ ۱۲۳۵، فهرست؛ *تاریخ سیستان*، ۲۰۵). از آن پس عنوان سلطان به تدریج به جای «امیر» مرسوم شد و در مورد غزنویان به‌طور غیررسمی و در مورد سلجوقیان (۴۲۹ـ۵۹۰ق) به صورت رسمی به کار رفت (لویس، 52). گسترش قدرت امیر در عصر سلجوقی تا حدی شبیه به قدرت یابی امیران در دورهٔ خلافت است، زیرا گاه امیر در نقش اتابک ظاهر می‌شد تا بتواند قدرت خود را به نام قیم سلطان اعمال کند و بعدها خود حکمرانی را بر عهده گیرد (لمتن، 246). امیران این دوران را به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند: اول امیران درگاه سلطان که کارهای روزانهٔ درگاه و سپاه را انجام می‌دادند و مناصبی چون امیرآخور و... را بر عهده داشتند؛ دوم امیران صاحب اقطاع که حکومت ولایات را بر عهده داشتند؛ و سوم امیران سیار که به هیچ شخصی وابسته نبودند، اما آماده بودند تا در صورت لزوم به کمک رهبران متعدد امپراتوری سلجوقی بشتابند (همو، 243-244).

1. *The Coins ...*

افزایش قدرت امیران در واپسین سالهای حکومت سلجوقی و دورۀ حکومت خوارزمشاهیان سبب شد تا به امرایی که نیمه استقلالی به هم زده بودند، عنوان مَلِک داده شود (همو، 247). در این دوران به شواهدی برمی‌خوریم که نشان می‌دهند واژه‌های والی و امیر به صورت مترادف به کار می‌رفته‌اند (بهاءالدین، ۴۲). امرای این دوران گاه تا آنجا قدرت یافتند که در انتخاب سلطان مداخله می‌کردند (ظهیرالدین، ۷۶،۳۶).

در شمال افریقا نیز سلسله‌های متعددی پدید آمد که فرمانروایان آنها عنوان امیر یافتند؛ به‌عنوان مثال می‌توان از اغلبیان (۱۸۴ـ۲۹۶ق/۸۰۰ـ۹۰۹م) نام برد. شاید از این زمان بود که لقب امیر شکل موروثی به خود گرفت (طالبی، ۳۵۲ـ۳۵۳، ۳۵۵). حتیٰ می‌توان گفت که لقب امیر در این دوره تا حدودی شبیه به عنوان امپراتور بود (همو، ۳۵۴). عنوان امیر بر سکه‌های برخی از امیران اغلبی نیز ضرب شده است (لین‌پول، همان، II/56-57). در این دوران ابراهیم اول (۱۸۴ـ ۱۹۷ق) حتیٰ هنگامی که والی زاب بود، لقب امیر داشت (طالبی، ۳۵۲) و جالب آنکه لقب والی در این دوران رتبه‌ای پایین‌تر از امیر به شمار می‌رفت و تنها عمالی که متولی ولایات افریقیه بودند و پایین‌تر از نایبان امیر به شمار می‌رفتند، لقب والی داشتند (همانجا). فرمانروایان سلسله‌هایی چون بنی‌زیری (۳۶۱ـ۵۴۳ق/۹۷۲ـ ۱۱۴۸م) و بنی حماد (۴۰۵ـ۵۴۷ق/۱۰۱۴ـ۱۱۵۲م) نیز لقب امیر داشتند (ادریس، ۱۱۷/۲، ۱۱۹). با اینهمه، شرف‌الدوله معز بن بادیس (۴۰۶ـ۴۵۴ق/ ۱۰۱۵ـ۱۰۶۲م) چهارمین امیر سلسلۀ بنی‌زیری آنگاه که به اطاعت خلیفۀ عباسی درآمد، چند بار والی خطاب شد (همو، ۱۱۷/۲).

امیران این دولتها عملاً مستقل بودند و تمام امور نظامی و اداری و مالی و قضایی را بر عهده داشتند و تنها در حکومت ۳ امیر نخست بنی‌زیری به شخصی به عنوان عامل در کنار امیر اشاره شده است که کارگزار خلیفه به شمار می‌رفت (همانجا) و ظاهراً در اینجا عامل با والی مترادف بوده است (همو، ۱۲۷/۲). شایان یادآوری است که لااقل از ۴۰۷ق/۱۰۱۶م عامل قیروان شخصی غیر از نایب امیر (صاحب قیروان) بود و ظاهراً تابع نایب امیر به شمار می‌رفت (همانجا).

در مصر به روزگار طولونیان (۲۵۴ـ۲۹۲ق/۸۶۸ـ۹۰۵م) ادارۀ امور از همان آغاز میان امیر (فرمانده نظامی) و عامل (متصدی امور مالی) تقسیم شده بود (نک: بریتانیکا، ماکرو، VI/488-489). افزون بر این، نخستین حکام اموی اندلس (۱۳۸ـ۴۲۲ق) نیز لقب امیر داشتند (عنان، ۲۱۱/۱؛ لویس، 47).

از اواخر خلافت عباسی زمینه‌های کاربرد امیر به عنوان رئیس اداره‌های مختلف حکومتی تغییر کرد (بهاءالدین، ۱۱۵، ۱۹۱ـ۱۹۲؛ منتجب‌الدین، ۴۱، ۱۰۸؛ «مختصر...»، ۶۳ـ۶۴، ۱۱۳، ۱۱۶؛ آق‌سرایی، ۳۵۱) و از آن پس بیشتر در مورد فرماندهان نظامی و سپس رؤسای ادارات و دربار به کار می‌رفت (نک: رشیدالدین، ۵۰/۱ـ۵۴؛ نخجوانی، ۱(۲)/۵۱۷، ۵۱۸، فهرست).

در حکومت ممالیک مصر و شام (۶۴۸ـ۹۲۲ق/۱۲۵۰ـ۱۵۱۶م)، امیر برای «ارباب سیوف»، و گاه رؤسای نهادهای اداری به کار می‌رفت (نک: بقلی، ۳۶۷ـ۳۷۰؛ ابن فضل‌الله، ۴۱۰، ۴۱۱، فهرست؛ ابن شاهین، ۱۳۱ـ ۱۳۲). در این دوران امیران لشکر برای خود دیوانی خاص با عنوان دیوان الامرا داشتند که در آن نام سپاهیان تحت فرمان امیر ثبت می‌شد (قلقشندی، ۶۲/۴).

یکی از مهم‌ترین منصبهای «امیری» در این دوره، اتابکی سپاه بود که صاحب آن را «امیرالکبیر» می‌خواندند. رسم اتابکی در دورۀ ممالیک اصلاً نوعی نیابت سلطنت بود (نک: هـ د: اتابک) و اتابک بخشی از امور سلطنت و حکومت را اداره می‌کرد (قلقشندی، ۲۰۸/۶؛ مقریزی، *السلوک*، ۴(۱)/۳). امیر الکبیر به مناسبت آنکه اتابک سپاه بود، در جنگها نیز سپهسالاری را در دست داشت (مثلاً نک: همان، ۴(۱)/۹۱ـ۹۲) و ریاست دیوان جیش نیز با او بود (عرینی، ۱۴۸ـ۱۴۹) و او را بر حسب موقعیت و نفوذش، «مدبر الممالک الاسلامیه» یا «اتابک الجیش» هم می‌خواندند (ایالن، XV/459-460, XVI/58-59). نخستین کسی که این منصب را عهده‌دار شد، یا در عصر او لقب امیرالکبیر بر اتابک العساکر نیز اطلاق گردید، امیر شیخون العمری بود (EI²؛ ابن تغری بردی، ۲۶۴/۹). برخی از سلاطین مملوک از منصب امیر الکبیری به سلطنت رسیدند مانند المؤید شیخ محمودی و بیبرس (مثلاً نک: مقریزی، *الخطط*، چ معهد، ۹۵/۱، ۴۳/۲، جم ؛ دربارۀ مناصب دیگری چون امیر جاندار، امیر مجلس، امیر سلاح، امیر آخور، نک: قلقشندی، ۴۶۰/۵ـ ۴۶۱، فهرست؛ مقریزی، همان، چ بولاق، ۲۲۲/۲؛ نیز نک: ایالن، .XVI/460 ff).

در دورۀ تیموریان (۷۷۱ـ۹۱۲ق/۱۳۶۹ـ۱۵۰۶م) امیران در رأس امور نظامی قرار داشتند (تزوکات...، ۲۷۰ـ۲۷۲، ۲۸۲، ۲۹۲). در دورۀ صفویه (۹۰۶ـ ۱۱۳۵ق/۱۵۰۰ـ۱۷۲۳م) کاربرد امیر گسترش بیشتری یافت و به صاحبان مناصب و مقامات مختلف اطلاق شد (نک: نصیری، ۱۳۶؛ *تذکرة الملوک*، ۱۰۳، فهرست). در این دوران امیران به دو دستۀ امرای غیر دولتخانه یا امرای‌سرحد (والیان،بیگلربیگیها، خانها، سلطانها) و امرای دولتخانه یا ارکان دولت (قورچی‌باشی، قوللرآقاسی، ایشیک آقاسی‌باشی، تفنگچی آقاسی) تقسیم می‌شدند (همان، ۴ـ۵) و علاوه بر اینها امیران بسیار دیگری در رأس نهادهای اداری و واحدهای کوچک‌تر نظامی قرار داشتند. به نظر می‌رسد کاربرد امیر در دورۀ نادر (۱۱۴۸ـ۱۱۶۳ق/۱۷۳۵ـ۱۷۵۰م) محدودتر شد. در دورۀ قاجار (۱۲۰۹ـ۱۳۴۴ق/۱۷۹۴ـ ۱۹۲۵م) عنوان امیر صرفاً جنبۀ تشریفاتی به خود گرفت و اهمیت چندانی نداشت (نک: شیبانی، ۴۲۶، ۴۲۷، فهرست؛ اعتماد السلطنه، ۹۱۳/۳ـ۹۱۵، فهرست).

عنوان امیر در هند همچون ایران در مورد برخی از مناصب نظامی و اداری به کار می‌رفت (خواند میر، ۶۰؛ حسنی، ۳۳۳ـ۳۳۴). در عثمانی نیز گاه به‌مناصبی چون‌امیرآلای و امیرلوا (غرایبه، ۹۰/۱) برمی‌خوریم، اما به نظر می‌رسد که در عثمانی واژه‌های دیگری به جای امیر به کار

رفته است. مثلاً فرماندهان سپاهیان ویژه را آقا می‌نامیدند (ووسینیچ، ۳۱)، در حالی که ارمنیهای توانگر شهرها را امیر می‌خواندند (همو، ۵۹).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار* (*تاریخ سلاجقه*)، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، بیروت، دارصادر؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *التعریف بالمصطلح الشریف*، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمد سیدوکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابویعلی، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمدحامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ احمد العلی، صالح، *محاضرات فی تاریخ العرب*، بغداد، ۱۹۵۹م؛ احمدی، علی، *مکاتیب الرسول*، بیروت، دارالمهاجر؛ ادریس، هادی روجی، *الدولة الصنهاجیة*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ادریس بن حسن، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار* (*چهل سال تاریخ ایران*)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اعشی، میمون، *دیوان*، به کوشش حنا نصر حتی، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش طه محمد زینی، قاهره، ۱۹۸۵م؛ بارتولد، و.و.، *خلیفه و سلطان و مختصری دربارهٔ برمکیان*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ برونشویگ، روبر، *تاریخ افریقیة فی العهد الحفصی*، ترجمهٔ حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ بقلی، محمد قندیل، *فهارس صبح الاعشی* از قلقشندی، قاهره، عالم الکتب؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهاءالدین بغدادی، محمد، *التوسل الی الترسل*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *تذکرة الملوک*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *تزوکات تیموری*، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتّاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حسن، حسین الحاج، *النظم الاسلامیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۷م؛ حسنی، عبدالحی، *الهند فی العهد الاسلامی*، به کوشش عبدالعلی حسنی و ابوالحسن علی حسنی ندوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ خضری بک، محمد، *الدولة الامویة*، به کوشش محمد عثمانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *قانون همایونی*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ سامرایی، حسام قوام، *المؤسسات الاداریة فی الدولة العباسیة*، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صالح، صبحی، *النظم الاسلامیة، نشأتها و تطورها*، بیروت، ۱۹۹۸م؛ طالبی، محمد، *الدولة الاغلبیة*، ترجمهٔ منجی صیادی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عبدالرزاق، ناهض، *المسکوکات*، جامعة بغداد؛ عرینی، سیدالباز، *الممالیک*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ علی، امیر، *تاریخ عرب و اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ غرایبه، عبدالکریم محمود، *مقدمة تاریخ العرب الحدیث*، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فضل‌الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قاسمی، ظافر، *نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کرملی، انستاس ماری، *النقود العربیة و الاسلامیة و علم النمیات*، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ متز، آدام، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری*، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ «مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، دارالصاوی؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، قاهره، ۱۳۳۴ق؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، معهد العلمی الفرنسی؛ همان، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، *عتبة الکتبة*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، ۱۳۲۹ش؛ موسی، عزالدین عمر، *الموحدون فی الغرب الاسلامی*، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، مسکو، ۱۹۷۱م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصیری، علینقی، *القاب و مواجب دورهٔ سلاطین صفویه*، به کوشش یوسف رحیم‌لو، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ نقشبندی، ناصر محمود و مهاب درویش بکری، *الدرهم الاموی المعرب*، بغداد، ۱۹۷۴م؛ نمازی شاهرودی، علی، *مستدرک سفینة البحار*، تهران، ۱۴۰۹ق؛ واقدی، محمد، *مغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ونسینک، ا.ی.، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، لیدن، ۱۹۳۶م؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XV, 1953, vol. XVI, 1954; *Britannica*, 1978; EI[2]; Feyerabend, K., *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary;* Forand, P.G., «Governors of Mosul According to al-Azdī's Ta'rīkh al-Mawṣil», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1969, vol. LXXXIX ; Imamuddin, S.M., *'Arab Muslim Administration* , New Delhi , 1984 ; *Iranica* ; Kennedy , H., «Central Government and Provincial Elites», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1981, vol. XLIV(1); Lambton, A. K.S., *Continuity and Change in Medieval Persia*, London, 1988; Lane Poole, S., *Catalogue of the Collection of Arabic Coins Preserved in the Khedivial Library in Cairo*, Cairo, 1948; id, *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum*, London, 1876, vol. II; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1971; Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988; Samadi, S.B., «Some Aspects of the Theory of the State and Administration under the Abbasids», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1955, vol. XXIX.

نادیا برگ‌نیسی

آمیرآباد، از بخشهای دوگانهٔ شهرستان دامغان واقع در استان سمنان. تا چندی پیش روستای امیرآباد مرکز بخش صیدآباد بود. بر اثر گسترش و اهمیتی که پیدا کرد، نام بخش نیز به امیرآباد تغییر یافت و صیدآباد امروزه مرکز دهستان قهاب صرصر از دهستانهای سه‌گانهٔ امیرآباد است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۴، ۱۰۶-۱۰۷؛ *آمارنامه*...، ۹).

بخش امیرآباد که قسمت بیشتری از جنوب دامغان را فراگرفته، از شمال و شمال باختری به بخش مرکزی این شهرستان و بخش دودانگهٔ شهرستان ساری، از جنوب به شهرستان نائین، از خاور به شهرستان شاهرود و از باختر به شهرستان سمنان محدود است (*فرهنگ روستایی*، ۴؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ بنی اسدی، ۱۴/۱). تنها شهر این بخش امیریه است (*سازمان*...، ۲۹).

بخش امیرآباد منطقه‌ای کویری و دارای خاک بسیار شور است (نک: بنی اسدی، ۳۲/۱). قسمتهای شمالی بخش امیرآباد را کوههای کم ارتفاع و منفردی در برگرفته که مهم‌ترین آنها کوههای بَناوَر، اورس و

سرخ کوه است. آب و هوای امیرآباد معتدل خشک و میزان بارندگی آن ۱۰۰ میلی‌متر است. دمای هوا در تابستانها به °۴۰ و زمستانها به °۵- می‌رسد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۵/۳؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۵). در امیرآباد رودخانهٔ دائمی وجود ندارد و تنها رودخانه‌های فصلی دریان، دِرج و شورو به ترتیب از ارتفاعات شمالی سمنان، کوه گیوتنگه و شورو سرچشمه می‌گیرند و به سوی جنوب جریان می‌یابند و سرانجام در زمینهای کویری جذب می‌شوند (همان، ۱۰۷-۱۰۸؛ بنی اسدی، ۴۷/۱). چجام، معروف به کویر حاج علیقلی مهم‌ترین قسمت کویری بخش امیرآباد است. درختان پسته، اقاقیا، گز، طاق و گیاهان دارویی و صنعتی از قبیل خاکشیر، پونه، گاوزبان، بومادران و کتیرا پوشش گیاهی آن را تشکیل می‌دهد و جانوران و پرندگانی چون روباه، شغال، گرگ، کفتار و کبک وجود دارند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۰۸). معادن سرب، فیروزه و گل نسوز در کویر چجام و نیز سنگ بالاست و آهک در دهستان قهاب صرصر یافت می‌شود (همانجا؛ *نام و نشان*...، ۵۴).

گذشتهٔ تاریخی این ناحیه را می‌توان از عصر قاجاریه پی گرفت که قراء امیرآباد، دولت آباد، صیدآباد، سلیمان آباد، دزه و تویه درواز از نقاط آباد و مهم آن بوده است و چند قریه از املاک میرزا محمدخان سپهسالار به شمار می‌رفت (اعتماد السلطنه، ۱۵۳۶/۲؛ سدید السلطنه، ۱۹۴، ۲۵۲؛ فریزر، ۲۳۹-۲۴۰).

بخش امیرآباد با ۹٬۷۸۴/۷ کم۲ وسعت و ۱۸۹ آبادی از ۳ دهستان قهاب رستاق، قهاب صرصر و تویه‌درواز تشکیل می‌شود. مراکز هر یک از دهستانها به ترتیب عبارتند از: فرات، صیدآباد و درواز (*سازمان*، همانجا؛ *فرهنگ روستایی*، ۸). از کل آبادیهای بخش امیرآباد ۶۶ آبادی دارای سکنه است. در این بخش ۵۳ آبادی از راه شوسه بهره‌مندند و ۳۱ آبادی آن نیز دارای راه آسفالته است (همان، ۸، ۱۷).

بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ش بخش امیرآباد با ۲٬۵۵۱ خانوار دارای ۱۰٬۹۹۷ نفر جمعیت شامل ۵٬۵۶۲ مرد و ۵٬۴۲۵ زن بوده است. پرجمعیت‌ترین دهستان آن قهاب صرصر است که ۱٬۰۸۰ خانوار و ۴٬۷۰۹ نفر جمعیت دارد. از کل جمعیت ۶ ساله و بیشتر این بخش ۶٬۰۳۹ نفر با سواد و ۲٬۶۲۳ نفر شاغل هستند (همان، ۹، ۱۳).

فعالیتهای اقتصادی مردم امیرآباد کشاورزی، دامداری و قالی بافی است. کشاورزی که بیشتر در دهستانهای شمالی (قهاب صرصر و تویه‌درواز) متداول است، به کشت محصولاتی چون گندم، جو، پنبه، چغندرقند، تره‌بار و پسته اختصاص دارد. کشاورزی آن عمدتاً به روش آبی است و آب مورد نیاز از قنات و چاههای عمیق و نیمه عمیق تأمین می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ *فرهنگ اقتصادی*...، «۱/۲-۱/۴»؛ *فرهنگ آبادیها*...، ۲، ۴، ۶). این ناحیه مجموعاً دارای ۳۶٬۹۳۰ رأس گوسفند و بز و ۷۴۱ رأس گاو و گوساله بوده‌است (*فرهنگ روستایی*، ۱۹).

مردم امیرآباد مسلمان و پیرو مذهب شیعه‌اند که به زبان فارسی با گویش محلی تکلم می‌کنند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

آثار تاریخی: بخش امیرآباد دارای آثار تاریخی بسیاری است که بیشتر متعلق به عصر قاجاریه است. مهم‌ترین این آثار عبارتند از: قلعهٔ امیرآباد (تاریخ قلعه) و تپه‌های باستانی آن، کاروانسرای قوشه (متعلق به عصر صفوی) (بنی اسدی، ۴۹۸/۱، ۵۰۴، ۵۲۲) و کاروانسرای سپهسالار، بقاع امامزاده قاسم، جبرئیل، شمس‌الدین، مطّهر (دشتبوه)، میرابراهیم (صح سرتنگه) (همو، ۴۷۳/۱، ۴۷۵، ۴۹۶) و همچنین قلاع دولت‌آباد، عبدالله‌آباد، مایان، گورقلعه، قلعه پنجم، دیوار قلعه، قلاع و برجهای تنگه تویه‌درواز، نقاره خانهٔ روستای امروان، تپه‌های تاریخی چهل دختر، کرمان، پل، تلویسند، معصوم‌زاده، ماز، گردال محمد، کوره محمد، سفید، گردو، علی محمد سنگسری، گلسار و حمامهای قدیمی سیاهکوه، کلاته، فیروزآباد و اللّه‌آباد (همو، ۴۹۸/۱-۴۹۹، ۵۰۱-۵۰۵، ۵۲۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان سمنان* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان سمنان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بنی‌اسدی، علی، *سیمای استان سمنان*، قم، ۱۳۷۴ش؛ سازمان *تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سدید السلطنه، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان سمنان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان دامغان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (شاهرود، گرگان)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۲۹؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دوم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، استان سمنان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فریزر، جیمز بیلی، *سفرنامه* (سفر زمستانی)، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *نام و نشان معادن فعال کشور* (۱۳۶۵ش)، تهران، ۱۳۶۸ش.

جعفر اسحاقی تیموری

آمیرآخور، نک: آخورسالار.

آمیر آرسلان، قصه‌ای عامیانه که در دورهٔ قاجار و پیش از ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م نوشته شده است (یوسفی، ۹/۲). این اثر زاییدهٔ تخیل میرزا محمدعلی نقیب‌الممالک، نقال باشی دربار قاجار و نوشتهٔ فخرالدوله (د ۱۳۰۹ق)، دختر محبوب ناصرالدین شاه است. بدین ترتیب که نقیب الممالک برای آرامش ناصرالدین شاه، هر شب کنار بستر او حاضر می‌شد و قصهٔ امیر ارسلان را فی‌البدیهه نقل می‌کرد و فخرالدوله هم در پشت پرده، گفته‌های او را مکتوب می‌ساخت (معیرالممالک، *رجال*...، ۶۴، *یادداشتها*...، ۳۵-۳۶؛ محجوب، «داستانها...»، ۱۱۴۰-۱۱۴۱).

نقیب‌الممالک با بهره‌گیری از واژگان، تعبیرات و ضرب‌المثلهای عامیانه که کمتر به زبان مکتوب راه پیدا کرده است (یوسفی، ۳۰/۲-۳۱)، به خلق قصه‌ای پرداخت که بازتاب شرایط سیاسی و اجتماعی ایران در پایان دورهٔ قاجار است (محجوب، مقدمه...، ۳۶؛ یوسفی، ۲۵/۲-۲۶).

قصهٔ امیر ارسلان متشکل از چندین داستان کوتاه است که توسط نقیب‌الممالک با مهارتی شگفت‌آور به یکدیگر پیوند خورده است (همو، ۲/۱۱-۱۲). این قصه از زندگی ارسلان فرزند ملک شاه رومی سخن می‌گوید که پس از کشته شدن پدرش به دست فرنگیان، به دنیا می‌آید. او در ۱۸ سالگی و پس از آگاهی از اصل و نسب خویش، طی ماجراهای فراوان تاج و تخت پدر را باز پس می‌گیرد و پس از شکست دادن فرنگیان و فتح سرزمین روم، با تصویر فرخ لقا دختر پطرس، شاه فرنگ روبه‌رو می‌شود و به او دل می‌بازد. ارسلان درپی عشق سودایی خویش، تاج و تخت را رها کرده، به راه می‌افتد و پس از پشت سرگذاردن ماجراهای بسیار در دنیای واقع و دنیای خیال، به معشوق خود دست می‌یابد.

قصهٔ امیرارسلان در مقایسه با دیگر داستانهای عامیانهٔ ایرانی، از عناصر ملی و مذهبی تهی است و حتیٰ نامها و مکانهای وقایع داستان، هیچ کدام ایرانی نیست (محجوب، مقدمه، ۲، «داستانها»، ۹۱۱، ۹۱۳). با این حال، نوعی خوی پهلوانی و جوانمردی در شخصیت آن دیده می‌شود که جاذبه‌ای ویژه بدان بخشیده است (همو، مقدمه، ۴۰-۴۱؛ یوسفی، ۲/۲۱-۲۲).

دربارهٔ این داستان داوریهای گوناگونی صورت گرفته است. برخی آن را از آثار دورهٔ انحطاط می‌دانند که دارای هیچ نتیجهٔ اخلاقی نیست (محجوب، «داستانها»، ۱۲۷۷؛ نعمت‌اللهی، ۴۰۹، ۴۱۲؛ میرصادقی، ۷۹)؛ در حالی که برخی دیگر، از جهات بسیاری آن را ارزشمند، و قهرمان قصه را برخوردار از روح جوانمردی ایرانی می‌دانند (یوسفی، همانجا؛ پرهام، ۲۸۶-۲۹۰). قصهٔ امیر ارسلان تاکنون چندین بار به چاپ رسیده، و در تئاتر و سینما نیز به نمایش درآمده است (نک: مشار، ۱/۵۱۰).

مآخذ: پرهام، سیروس، «سیمای قهرمان در داستانهای عامیانه»، *صدف*، تهران، ۱۳۳۶ش، شم ۴؛ محجوب، محمد جعفر، «داستانهای عامیانهٔ فارسی»، سخن، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۱۱، شم ۸-۱۲؛ همو، مقدمه بر *امیرارسلان*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مشار، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ معیرالممالک، دوستعلی خان، *رجال عهد ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *یادداشتهایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ میرصادقی، جمال، *ادبیات داستانی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نعمت‌اللهی، جلال، «مقدمه‌ای بر کتاب *امیرارسلان*»، *اندیشه و هنر*، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۶؛ یوسفی، غلامحسین، *دیداری با اهل قلم*، مشهد، ۱۳۵۸ش.

محمد سیدی

آمیرُ الْاُمَرا، عنوان بالاترین منصب نظامی، فرمانده عالی، نایب یا قائم مقام فرمانروا که گاه به صورت میرمیران یا امیر امیران نیز به کار رفته است.

تأسیس این منصب به دوران دوم خلافت عباسی باز می‌گردد؛ اما شواهدی از کاربرد این لفظ پیش از دوران عباسی ــ اما نه با وظایفی به گستردگی دوران بعد ــ وجود دارد. مثلاً در روزگار ابوبکر و خلافت عمر به عبارت «اَمَره الامراء» و «امیرٌ علی الامراء» بر می‌خوریم (بلاذری، ۱۰۹، ۱۱۵) که مراد از آن فرماندهی تمام امیران جنگ بود.

به هر حال، بیشتر منابع از ابن رائق به عنوان نخستین امیرالامرا نام برده‌اند، اما به نوشتهٔ منابع دیگر پیش از او هارون بن غریب (همدانی، ۱/۵۷؛ ابن اثیر، ۸/۱۸۸؛ رفاعی، ۶۶) و مونس خادم (صابی، *الوزراء*، ۵۳؛ متز، ۱/۴۵؛ حتی، 469؛ مویر، 568) نیز این لقب را داشته‌اند. اما باید گفت که این منصب پس‌از انتصاب ابن‌رائق به امیرالامرایی صورت رسمی به خود گرفت. زمینه‌های تأسیس چنین منصبی را عوامل گوناگونی فراهم آوردند که از آن میان می‌توان به اقتدار امرای ترک، استقلال طلبی حکام در بخشهایی از قلمرو خلافت، ضعف نهاد خلافت و وزارت، تضاد میان نهادهای اداری و لشکری و... اشاره کرد. باید گفت که واثق (حک ۲۲۷-۲۳۲ق/۸۴۲-۸۴۷م) با سپردن اختیار نصب جانشین خود به کارگزاران حکومت بدعتی نهاد که به قدرت یابی بیش از پیش امرای ترک انجامید؛ زیرا پس از آنکه این امرا متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷ق/۸۴۷-۸۶۱م) را بر سر کار آوردند (دوری، عبدالعزیز، ۵۲)، دوران نفوذ و اقتدارشان بر خلافت ــ البته با استثناهایی چند در خلافت برخی خلفا ــ آغاز شد. این بحران در خلافت راضی (حک ۳۲۲-۳۲۹ق/۹۳۴-۹۴۱م) که ابن رائق از واسط و بصره و بریدیها از اهواز ارسال خراج را متوقف کردند و علی بن بویه بر فارس و ابن الیاس بر کرمان سلطه یافتند، به اوج رسید (ابوعلی مسکویه، ۱/۳۵۰). افزون بر این،سیطرهٔ امیران و فرمانروایان‌بر سراسر قلمرو اسلام (ابن جوزی، ۶/۲۸۸؛ ابن اثیر، ۸/۳۲۳-۳۲۴؛ قلقشندی، *صبح*...، ۴/۴۱۸) چنان بود که خلیفه عملاً تنها بر بغداد حکومت می‌کرد. از سوی دیگر با قطع ارسال اموال به بغداد، وزرا از عهدهٔ پرداخت حقوق لشکریان بر نمی‌آمدند و این امر به شورش امرا و غلامان بر ضد وزرا، و تغییر پی‌درپی آنان می‌انجامید (صولی، ۴۱، ۸۱، ۸۴؛ *العیون*...، ۴(۲)/۳۶-۳۷؛ ابن جوزی، ۶/۲۷۶، ۲۸۱؛ قلقشندی، *مآثر*...، ۱/۲۸۷).

این اوضاع خلیفه را بر آن داشت تا زمام حکومت را به شخص قدرتمندی (ابن اثیر، ۸/۳۲۲؛ ابن عبری، ۲۸۳-۲۸۴) از لشکریان، و نه از کشوریان بسپارد و ابن رائق را بر این منصب گماشت و او را امیرالامرا خواند (۳۲۴ق) و بدین ترتیب، ادارهٔ تمامی امور مالی و اداری و نظامی کشور و تعیین عُمّال و دیوانیان، در حوزهٔ اختیارات امیرالامرا قرار گرفت و از آن پس نام وی در خطبه‌ها ذکر شد و امیرالامرا و کاتب وی همهٔ امور را به دست گرفتند، حتیٰ اموال به خزانهٔ امیرالامرا واریز می‌شد و از منصب‌وزارت جزنامی باقی‌نماند (ابوعلی مسکویه، ۱/۳۵۱؛ همدانی، ۱/۹۸؛ *العیون*، ۴(۲)/۳۸؛ ابن طقطقی، ۳۸۳؛ ابن خلدون، ۳(۴)/۸۳۹).

به این ترتیب، دوره‌ای در دولت عباسی پدید آمد که خلیفه در آن بازیچه‌ای بیشتر نبود (لویس، 51؛ امام الدین، 68) و قدرت اصلی در دست امیرالامراها قرار داشت که گاه آنان را «امراء الحضره» (صابی، رسوم...، ۹۴، ۱۳۳) و گاه سلطان و ملک بغداد می‌نامیدند (زیدان، ۱/۱۴۵). از ۳۲۴ تا ۳۳۴ق که آل بویه بر سر کار آمدند، افراد بسیاری به مقام امیرالامرایی دست یافتند (زامباور، ۱۱) و حتیٰ یکی از امرای

خاندان حمدانی این منصب را به دست آورد (ابن ظافر، ۱۷).

با تسلط آل بویه بر بغداد در ۳۳۴ق، منصب امیرالامرایی شکل موروثی به خود گرفت، اما بیشتر جنبه‌ای تشریفاتی یافت، زیرا امرای این خاندان القابی مطنطن‌تر از امیرالامرا داشتند. نخستین امیر از اینان که لقب امیرالامرا گرفت، عمادالدوله بود (نک: هـ د، آل بویه). پس از وی برادرش رکن‌الدوله صاحب این مقام شد (ابوعلی مسکویه، ۱۲۰/۲؛ منینی، ۱۵۵؛ گردیزی، ۳۶۸-۳۶۹؛ ابن جوزی، ۳۴۰/۶، ۳۶۵؛ نیز نک: کرملی، ۱۲۶؛ فقیهی، ۱۵۰). این لقب در بارهٔ دیگر امرای بویهی نیز به کار رفته (*العیون*، ۴(۲)/۱۹۹-۲۰۰؛ کبیر، 13؛ مویر، 575؛ قس: کرملی، ۱۳۴)، و برخی آن را با رئیس الوزرا یکی دانسته‌اند (فقیهی، ۱۵۱)، اما تعبیر «ملک» و «سلطان» بغداد (زیدان، همانجا؛ بستانی، ۴۱۱/۴) برای امیرالامرای این دوران مناسب‌تر به نظر می‌رسد. در هر حال، امیرالامرای این دوران نیز همچون گذشته بر نهادهای خلافت و امور مالی و نظامی سلطه داشت. نخستین شواهد کاربرد این عنوان را بر روی سکه‌هایی متعلق به دوران امارت توزون و سپس عمادالدوله می‌توان یافت (لین پول، II/190-197؛ دوری، تقی‌الدین، ۱۷).

نشانی از کاربرد این عنوان در حکومتهای افریقیه و اندلس به دست نیامده است (نک: هـ د، امیر)، اما در حکومت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق/ ۹۱۰-۱۱۷۲م) شواهدی بر وجود منصب امیرالامرا دلالت می‌کند (مقریزی، ۲۰۲/۲)، اما به نظر می‌آید که امیرالامرای قلمرو فاطمی اقتدار گستردهٔ امیرالامرای عباسیان را نداشت و تنها فرماندهی کل قوای نظامی را عهده‌دار بود.

پس از ورود طغرل سلجوقی به بغداد در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م منصب امیرالامرایی از آل بویه به سلجوقیان منتقل شد. این عنوان در بارهٔ طغرل (منتجب الدین، ۲۵؛ بستانی، همانجا)، و سپس الب ارسلان به کار رفته است. گفته‌اند که این مقام در خاندان سلاجقه تا ۵۴۷ق وجود داشته، و سلطان مسعود سلجوقی (۵۲۹-۵۴۷ق/۱۱۳۵-۱۱۵۲م) آخرین امیرالامرای این خاندان بوده است (همانجا). به علاوه شواهدی از کاربرد این عنوان دربارهٔ برخی دیگر از اعضای خاندان سلاطین سلجوقی وجود دارد (ابن اثیر، ۲۶۵/۱۰؛ حسینی، ۵۹، ۶۳). در واقع به نظر می‌آید که امیرالامرا در این دوره لقبی بیش نبوده است، زیرا سلاطین سلجوقی ــ جز به ندرت ــ در بغداد مقام نداشتند، در حالی که امیرالامرا ــ به ویژه قبل از آل بویه ــ به رغم اقتدار وسیع، حاکم هیچ ناحیه‌ای نبود (متز، ۴۵/۱).

از کاربرد این اصطلاح در میان خوارزمشاهیان اطلاعی در دست نیست، با اینهمه، پس از سقوط خلافت (۶۵۶ق/۱۲۵۸م) و روی کار آمدن ایلخانان (۶۵۴-۷۵۴ق/۱۲۵۶-۱۳۵۳م) منصب امیرالامرا در حکومت مغولان وجود داشت (هاورث، 585) و به گفتهٔ برخی پس از ایلخان عالی‌ترین مقام نظامی کشور به شمار می‌رفت (ورهرام، ۷۱).

در حکومت ممالیک مصر (۶۴۸-۹۲۲ق/۱۲۵۰-۱۵۱۶م) نیز شواهدی از کاربرد این منصب دیده می‌شود. جالب آنکه قلقشندی امیرالامرا را همان بیگلربیگی (صبح، ۴۲۳/۴، ۲۶۲/۷؛ نیز نک: ایالون، 59) و رئیس و متصدی امور سپاهیان و امرای نظامی دانسته است (همان، ۴۲۳/۴-۴۲۴، ۴۵۹/۶) و احتمال داده است که همان «امیر الوس» باشد (همان، ۲۶۲/۷). وظایف امیرالامرای این دوران صرفاً جنبهٔ نظامی داشت و امورمالی به وزیر مربوط می‌شد (همان، ۴۲۳/۴-۴۲۴). از این رو، امیرالامرای این دوران تفاوت بسیاری با امیرالامرای دورهٔ عباسیان دارد.

امیرالامرای دوران تیموریان (۷۷۱-۹۱۲ق/۱۳۶۹-۱۵۰۶م) نیز تنها منصب نظامی داشت، اما نمی‌توان وی را همچون دوران ممالیک، با بیگلربیگی یکی انگاشت، زیرا او نایب و قائم مقام امیر تیموری به شمار می‌رفت (ابوطالب حسینی، ۲۷۰-۲۷۲) و تمام فرماندهان نظامی و نیز بیگلربیگیها زیر فرمان او بودند. ظاهراً در عثمانی به جای امیرالامرا عنوان بیگلربیگی (هـ م) به کار می‌رفته است؛ اما شواهدی از کاربرد این عنوان در عراق به دوران عثمانی وجود دارد (غرایبه، ۴۹/۱-۵۰، ۵۴، ۹۰).

امیرالامرای دوران صفوی (۹۰۶-۱۱۳۵ق/۱۵۰۰-۱۷۲۳م) در قیاس با گذشته ــ یعنی دورهٔ پس از سقوط خلافت عباسی ــ شکل رسمی‌تری داشت و به عنوان منصب، و نه صرفاً لقب، به شمار می‌آمد. امیرالامرایی این دوران نیز دستخوش تحولاتی شد که از اهمیت آن در اواخر این‌دوره کاست. درنخستین سالهای‌دوران‌صفوی، امیرالامرایی منصبی بسیار مهم بود و امیرالامرا بر دیگر امیران سمت سروری داشت (قاضی احمد، ۹۶؛ روملو، ۱۰۷؛ نیز نک: مینورسکی، ۸۱) و دیری نگذشت که این عنوان بر حاکمان ولایات مهم نیز اطلاق شد (اسکندر بیک، ۴۹، ۲۴۳، ۲۸۱، ۳۲۴، ۳۴۲، ۴۳۸، ۴۵۱؛ حسینی استرابادی، ۹۵، ۱۱۹، ۱۴۷، ۱۹۱؛ افوشته‌ای، ۱۳، ۷۷، ۷۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۳۰۵-۳۰۶). به‌گفتهٔ رُهربُرن (ص ۳۲-۳۳) «امیرالامرایی» از القاب بیگلربیگیهای خراسان، فارس، بغداد، قندهار و شیروان بود و تنها به ۵ تن از بیگلربیگیان اعطا شده است. اما منابع نشان می‌دهد که شمار دارندگان این عنوان بیش از ۵ تن بوده است. سیوری (ص ۳۰) بر آن است که قورچی باشی بعدها به عنوان فرمانده کل قورچیان یا سپاهیان عشایری قزلباش جانشین امیرالامرا شد و امیرالامرا در زمانی که قزلباشها عملاً نیروهای مسلح را تشکیل می‌دادند، فرمانده کل نیروهای مسلح بود؛ اما هنگامی که اصلاحات شاه عباس اول از قدرت قزلباشان کاست و دیگر بدنهٔ اصلی نیروهای مسلح را تشکیل نمی‌دادند، رفته رفته منصب امیر الامرا از میان رفت (همو، ۷۹؛ نیز نک: همو، «مناصب مهم... در سلطنت اسماعیل اول[1]»، 101-99، «مناصب مهم... در سلطنت طهماسب اول[2]»، 85-65، «یادداشتی چند...[3]»، -121 ,114

1. «The Principal... of Isma'īl I...» 2. «The Principal ... of Ṭahmāsp I...» 3. «Some Notes...»

122). در تذکرة‌الملوک، امیرالامرا در این دوره ریش سفید همهٔ عشایر ایران خوانده شده است (نک: مینورسکی، ۸۵). این عنوان در اواخر دورهٔ صفوی برای مناصبی چون قورچی باشی، قوللر آقاسی، سپهسالار و بیگلربیگی نیز به کار رفته است (نصیری، ۱۲، ۱۵، ۷۱، ۷۳).

امیرالامرا در دورهٔ مغولان هند (۹۳۲-۱۲۷۴ق/۱۵۲۶-۱۸۵۸م) بسیار مهم می‌نمود و وظیفه داشت فرمانهای امپراتور را مهر کند (توزک جهانگیری، ۱۲) و شاه در امور مهم با وی مشورت می‌کرد (همان، ۱۵، ۱۷). نشانی از کاربرد این اصطلاح در دورهٔ افشاریه (۱۱۴۸-۱۲۱۰ق/۱۷۳۶-۱۷۹۵م) به دست نیامده، اما در دورهٔ زندیه (۱۱۶۳-۱۲۰۹ق/۱۷۵۰-۱۷۹۴م؛ نک: ابوالحسن مستوفی، ۴۹۷) و قاجاریه (۱۲۰۹-۱۳۴۴ق/۱۷۹۴-۱۹۲۵م) به کار می‌رفته است. در این دوره امیرالامرا لقبی متعلق به طبقهٔ نظامی بوده است. مثلاً سردار قشون و حاکم ولایات (یکصد و پنجاه...، ۲۵۷) و امیرنظام (نامه‌ها...، ۲۴۸/۲) و حتیٰ ایشیک آقاسی (یکصد و پنجاه، ۲۶۴) و دیگر صاحب منصبان بلند پایهٔ نظامی (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۳۰۷/۱-۳۰۸، ۳۴۹-۳۵۰، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۱۰) امیرالامرا لقب داشتند.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن طقطقیٰ، محمد، الفخری، به کوشش درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدولة الحمدانیة، به کوشش تمیمه رواف، دمشق، ۱۹۸۵م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوطالب حسینی تربتی، تزوکات تیموری، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، المآثر و الآثار (چهل سال تاریخ ایران در دورهٔ پادشاهی ناصرالدین شاه)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۴ش؛ افوشته‌ای نطنزی، محمود، نقاوة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بستانی، بطرس، دائرة‌المعارف، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ توزک جهانگیری، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حسینی استرابادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دوری، تقی‌الدین عارف، عصر امرة الامراء فی العراق، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ دوری، عبدالعزیز، النظم الاسلامیة، بغداد، ۱۹۵۰م؛ رفاعی، انور، النظم الاسلامیة، دمشق، دارالفکر؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش ج. ن. سدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ رُهربُرن، نظام ایالات در دورهٔ صفویه، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زامباور، معجم الانساب، ترجمهٔ زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمهٔ علی جواهر کلام، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمهٔ احمد صبا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صابی، هلال، رسوم دارالخلافة، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمدفراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صولی، محمد، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ العیون و الحدائق، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۲-۱۹۷۳م؛ غرایبه، عبدالکریم محمود، مقدمة تاریخ العرب الحدیث، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فقیهی، علی‌اصغر، آل‌بویه واوضاع زمان ایشان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشیٰ، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ همو، مآثر الانافة فی معالم الخلافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ کرملی، انستاس ماری، النقود العربیة و علم النمیات، قاهره، ۱۹۳۹م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ متز، آدام، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، ترجمهٔ محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفا، به کوشش محمد حلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، عتبة الکتبة، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۹ش؛ منینی، احمد، شرح الیمینی (الفتح الوهبی)، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نامه‌های پراکندهٔ قائم مقام فراهانی، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نصیری، علینقی، القاب و مواجب دوران صفویه، به کوشش یوسف رحیم‌لو، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ ورهرام، غلامرضا، نظام حکومت ایران در دوران اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یکصد و پنجاه سند تاریخی از جلایریان تا پهلوی، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1954, vol. XVI; Hitti, P. Kh., *History of the Arabs*, London, 1956; Howorth, H., *History of the Mongols*, London, 1876-1927; Imamuddin, S. M., *ʿArab Muslim Administration*, New Delhi, 1984; Kabir, M., *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964; Lane Poole, S., *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum*, Classes III-X, ed. R. S. Poole, London, 1876; Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988; Muir, W., *The Caliphate Its Rise, Decline, and Fall*, New York, 1975; Savory, R. M., «The Principal Offices of the Ṣafawid State During the Reign of Ismāʿīl I», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, vol. XXIII; id, «The Principal Offices of the Ṣafawid State During the Reign of Ṭahmāsp I», ibid, 1961, vol. XXIV; id, «Some Notes on the Provincial Administration of the Early Ṣafawid Empire», ibid, 1964, vol. XXVII.

نادیا برگ‌نیسی

آمیرِ پازَواری، شاعر نامدار طبری گوی مازندرانی که در حدود سده‌های ۱۱-۱۲ق/۱۷-۱۸م می‌زیسته است. او خود را در سروده‌هایش کل امیر (کربلایی امیر) خوانده (نک: کنزالاسرار...، ۱۳۰/۱، ترانهٔ ۲)، و در تذکره‌ها و روایات شفاهی از او به نامهای امیر مازندرانی و شیخ العجم یاد شده است (همان، ۱۲۴/۱؛ هدایت، ۶۸). شهرت وی برگرفته از نام دهستان «پازوار» ــ میان بابل و بابلسر ــ است (ستوده، از آستارا...، ۴(۱)/۲۵۵) که گویند زادگاه او بوده، و بخش امیر کلا، مرکز آن منسوب بدوست. اگر چه از تاریخ دقیق ولادت وی اطلاعی در دست نیست، اما از یکی از سروده‌هایش که اشاره به شاه عباس دارد، برمی‌آید که در اواخر عهد صفوی، یا اندکی پس از آن می‌زیسته است (نک: کنزالاسرار، ۵۷۸/۲، ترانهٔ ۳۱؛ بصاری، ۱۶۴؛ شایان، ۲۸۳).

دانسته‌های اندک از زندگی امیر مبتنی بر روایات افسانه آمیزی است که سینه به سینه نقل شده، و زندگی او و سروده‌هایش را با آداب و رسوم، ضرب المثلها و ترانه‌های محلی پیوند داده است. از این رو، شخصیتی که اکنون به نام امیر پازواری می‌شناسیم، در طول زمان ساخته و پرداخته شده است. حتیٰ گاه اشعار دیگر شعرای طبری گوی قدیم و جدید را به وی نسبت داده‌اند (نک: کیا، ۲۰؛ هومند، ۷۳). همچنین روشن نیست که این شاعر روستایی چنانکه در اشعارش آمده، آیا به راستی با دیوان شاعران پیش از خویش و منظومه‌های «بیژن و منیژه»، «یوسف و زلیخا»، «خسرو و شیرین»، «لیلی و مجنون» و جز آنها آشنا

بوده، و قرآن و حدیث و علوم دینی می‌دانسته (مثلاً نک: *کنز الاسرار*، ۲۰۵/۲، ترانهٔ ۳۱۶، ص ۲۶۷، ترانهٔ ۴۱۲، ص ۲۶۹، ترانهٔ ۴۱۶، ص ۲۷۰، ترانهٔ ۴۱۷، ص ۲۷۴، ترانهٔ ۴۲۳)، یا این بخش از سروده‌های او متعلق به دیگران است.

میرزا محمد شفیع نامی که خود از اهالی بار فروش (بابل کنونی)، نزدیک زادگاه امیر بوده، به خواهش برنهارد دارن[1] (۱۸۰۵-۱۸۸۱م) روایات شفاهی دربارهٔ زندگانی امیر را در جلد نخست *کنز الاسرار مازندرانی* گرد آورده است. بنابراین روایات، امیر، روستازاده‌ای زراعت پیشه و جعفری مذهب بوده، و چنانکه در سروده‌هایش نیز آمده، در جوانی به مزدوری در کشتزار یکی از دهقانان پازوار روزگار می‌گذرانده (نک: همان، ۱۲۴/۱-۱۲۵، نیز ۱۳۱، ترانهٔ ۹)، و هم در آنجا به دختر ارباب دل بسته است (همان، ۱۲۵/۱، ۱۲۹). ظاهراً امیر پس از این عشق پرسوز و گداز که آوازهٔ وی را بلند ساخت، به شعر و شاعری روی آورد، اما دربارهٔ همین امر نیز سخن بسیار است؛ از جمله گویند امیر پس از دیدار مکاشفه‌وار حضرت علی(ع) و عنایت امام(ع) به وی زبان به شعر گشود (همان، ۱۲۵/۱-۱۲۹).

از برخی سروده‌های امیر برمی‌آید که معشوق او اهل پازوار نیست، چه گاه او را به دشت گَرسنگ، در نزدیکی آمل (همان، ۱۳۱/۱، ترانهٔ ۸، ص ۱۳۴، ترانهٔ ۲۸) می‌نمایاند و گاه نشان او را در دامنهٔ کوه لار (همان، ۲۲۳/۲، ترانهٔ ۳۴۴، ص ۵۶۲، ترانهٔ ۸) و کنارهٔ رود هراز می‌جوید (همان، ۲۳۳/۲، ترانهٔ ۳۶۵). برخی از سروده‌ها حاکی از ازدواج و نیز پدر شدن اوست (همان، ۱۳۲/۱، ترانهٔ ۱۲). محل درگذشت امیر پازواری به درستی روشن نیست؛ برخی آن را با اطلاق عام در دارالمرز (هدایت، ۶۸)، و برخی دیگر در پازوار دانسته‌اند (شایان، ۲۸۳).

اشعار امیر در قالب دو بیتی، قطعه و غزل سروده شده است. این نوع دو بیتیها پیشینه‌ای کهن در ادبیات بومی مازندران دارند (برای نمونه هایی از این نوع شعر، نک: عنصرالمعالی، ۸۶؛ ابن اسفندیار، ۱۳۷؛ آملی، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۶۶؛ مرعشی، ۸۶، ۵۶۰). دو بیتیها دارای ۴ تا ۸ مصرع هم ردیف و هم قافیه است؛ در غزلها نیز به همین سبک در تمامی مصراعهای نخست قافیه و ردیف تکرار شده است.

اگرچه وزن اشعار امیر هجایی است، می‌توان اغلب دو بیتیهای او را ذیل زحافات بحر هزج آورد (سعیدی، ۷۰). مضامین شعر امیر را عشق پاک و روستایی، پرهیزکاری، پارسایی، گشت و گذار در طبیعت، کشت و زرع و شبانی می‌سازد (نک: *کنز الاسرار*، ۱۳۰/۱، ترانهٔ ۳، جم). چنانکه گذشت ترانه‌هایی که اکنون به نام اوست، حاکی از آشنایی سراینده به آیات قرآنی، احکام، احادیث و سخنان عارفان است. در این اشعار بسیاری از آیه‌های *قرآن*، یا معنا و مفهوم آنها آورده شده است (نک: همان، ۱۳۶/۱-۱۳۷، جم).

شماری از دوبیتیهای امیر خطاب به حضرت علی(ع) و ائمهٔ اطهار (ع) است و از این نظر برخی اشعار او را می‌توان با سروده‌های سید شرفشاه دولایی در گیلان مقایسه کرد (ستوده، مقدمه، ۵/۱-۶).

بسیاری از اشعار امیر صورت پرسش و پاسخ معماگونه دارند و موضوع آنها مسائل دینی است (نک: *کنز الاسرار*، ۱۵۵/۱، ترانه‌های ۱۴۱ و ۱۴۲، ۵۶۹/۲-۵۷۱، ترانه‌های ۶-۹، جم). گاه دوبیتیهای او رنگ حماسی به خود می‌گیرد و در آنها از سام، رستم و جمشید سخن می‌گوید (همان، ۲۶۷/۲-۲۶۸، ترانهٔ ۴۱۲) و گاه مثلهای فارسی را در اشعار خود به کار می‌برد (همان، ۱۴۷/۱، ترانهٔ ۹۵). برخی از سروده‌های امیر نیز خود چنان شهرتی یافته که «مثل سایر» شده است (همان، ۱۴۴/۱، ترانهٔ ۸۶).

در مازندران اشعار امیر پازواری با موسیقی و آوازی خوانده می‌شود که به آهنگ «امیری» شهرت دارد و خوانندگان آن را «امیری خوان» می‌نامند. این نواآهنگی با وزن آزاد است که در مایه‌ای با عنوان «طبری»، آمیخته از شور و رهاب، خوانده می‌شود (نک: مبشری، ۷۱، ۷۵).

مجموعهٔ اشعار امیر پازواری که عنوان *کنزالاسرار مازندرانی* بدان داده‌اند، به کوشش خاورشناس روسی برنهارد دارن در دو جلد گردآوری شد و به یاری میرزا محمد شفیع مازندرانی که مأمور سفارت ایران در روسیه *بود*، انتشار یافت (دارن، I/5-6).

جلد نخست *کنز الاسرار* با مقدمه‌ای به آلمانی در سن پترزبورگ (۱۲۷۷ق/۱۸۶۰م)، و بار دیگر پس از ۱۰۰ سال (۱۳۳۷ش)، به صورت افست در تهران با مقدمهٔ منوچهر ستوده و محمد کاظم گل‌باباپور به چاپ رسید. این اثر دارای ۳ بخش است: بخش نخست ۴۹ داستان شامل حکایاتی فارسی از *گلستان* سعدی و روایات هندی است که به طبری ترجمه شده، و زیرنویس فارسی دارد (ستوده، مقدمه، ۵/۱). بخش دوم شرح حال امیر پازواری است که میرزا محمد شفیع مازندرانی ظاهراً بر اساس روایات شفاهی رایج در میان مردم بارفروش و اطراف آن گردآورده است. بخش سوم اشعار امیر است که آن نیز گردآوردهٔ گوسف[2]، کنسول روس در استراباد است. میرزا شفیع پس از بازبینی اشعار و آوانگاری، شماری از آنها را به عنوان اشعار سست و هزلیات جدا ساخته، و در انتهای دیوان آورده است (نک: دارن، I/5-7). این اشعار فاقد ترجمه و زیرنویس فارسی است و در شماره گذاری ترانه‌ها اشتباهاتی روی داده، و دوبیتیها به دقت از یکدیگر جدا نشده، و در برخی موارد ترانه‌های هم قافیه زیر هم و یکجا آمده، و توجهی به اختلاف معانی دو ترانه نشده است (ستوده، مقدمه، ۶/۱).

جلد دوم *کنز الاسرار* با مقدمه‌ای به روسی در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م در سن پترزبورگ، و افست آن در ۱۳۴۹ش در بابل به کوشش محمد کاظم گل باباپور به چاپ رسید. این کتاب در بردارندهٔ دو فصل از ۳ فصل است: فصل نخست شامل اشعار امیر پازواری بنابر گزارش گوسف است که برخی از دوبیتیهای این قسمت در گزارش قبلی وی در جلد اول دیوان نیز آمده بود (نک: *کنز الاسرار*، ۳۹/۱، ترانهٔ ۵۶، نیز ۱۸/۲، ترانهٔ

1. B. Dorn 2. V. Gussev

۲۲، ۱۳۹/۱، ترانهٔ ۶۰، نیز ۹۴/۲ ـ ۹۵، ترانهٔ ۱۳۶، ۱۴۲/۱، ترانهٔ ۷۳، نیز ۶۰/۲ـ۶۱، ترانهٔ ۸۳).

فصل دوم تفسیر اشعار امیر پازواری است که در واقع در این جلد نیامده است و صفحات ۲۷۶ تا ۴۸۴ در دیوان نیست و بخش سوم از صفحهٔ ۴۸۵ آغاز می‌شود. فصل سوم دیوان شامل چند بخش کوچک‌تر است: در بخش اول ۲۶ شعر منسوب به امیر با ترجمهٔ فارسی آن آمده که دارن آنها را از فهرست بروگش استخراج کرده است؛ بخش دوم ۴۳ شعر با ترجمهٔ فارسی است که توسط محمدصادق نامی در بارفروش جمع‌آوری شده است؛ بخش سوم ترجمهٔ فارسی آن دسته از اشعار امیر است که پیش‌تر بنابر گزارش گوسف در جلد اول به چاپ رسیده بود؛ بخش چهارم هزلیات سایر شعراست که میرزا محمد شفیع آنها را از اشعار امیر جدا کرده است؛ بخش پنجم که در ذیل کتاب آمده، ۵۰ شعر منسوب به امیر پازواری است که ۱۵ ترانهٔ آن برگرفته از فهرست بروگش و ۳۵ ترانهٔ دیگر بر اساس گزارش دیتل استاد دانشگاه پترزبورگ است (دارن، II/4).

اشعاری که در هر دو مجلد جمع آوری شده، با سروده‌های دیگر شعرای طبری گوی با لهجه‌های مختلف و واژه‌های متأخر و نیز اشعاری که امیری خوانان سروده‌اند، درآمیخته است (نک: کیا، ۲۰؛ هومند، ۹ـ۱۰؛ سعیدی، ۷۰).

مآخذ: آملی، اولیاءالله، *تاریخ رویان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابن اسفندیار، محمدحسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بصاری، طلعت، «امیر پازواری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه آذرآبادگان، تبریز، ۱۳۵۵ش، س ۲۸، شم ۱۱۷؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، مقدمه بر *کنزالاسرار مازندرانی* (هم)؛ سعیدی کیاسری، هادی، «شیخ العجم امیر پازواری»، مجلهٔ شعر، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۱، شم ۱؛ شایان، عباس، *مازندران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس‌نامه*، به کوشش رضاقلی هدایت، تهران، ۱۲۸۵ق؛ *کنزالاسرار مازندرانی*، به کوشش برنهارد دارن و میرزا محمدشفیع مازندرانی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۷ش، ج ۲، بابل، ۱۳۴۹ش؛ کیا، صادق، *واژه‌نامهٔ طبری*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مبشری، لطف‌الله، «آهنگ امیری مازندرانی»، مجلهٔ موسیقی، تهران، ۱۳۳۶ش، شم ۱۷؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ هومند، نصرالله، *پژوهشی در زبان تبری*، آمل، ۱۳۶۹ش؛ نیز:

Dorn, B., introd. *Kanz-ol-ʾAsrār* (vide: PB).

جواد نیستانی

اَمیرتیمور، نک: تیمور گورکانی.

اَمیرُالْجُیوش بَدْرُ الْجَمالی، نک: بدرالجمالی.

اَمیر چَقماق، جلال‌الدین شامی، مشهور به امیرچقماق (د ح ۸۴۰ق/۱۴۳۶م)، از امیران دورهٔ تیموری و فرمانروای نامدار یزد. وی اصلاً از عربهای شام و از جملهٔ امیران و سرداران مشهور الناصر ناصرالدین فرج، سلطان مملوک مصر و شام بود. پس از نبردی که میان امیر تیمور و الناصر فرج روی داد و به شکست سلطان مملوک انجامید، امیر چقماق همراه با کسان و اموال خود از وی جدا شد و به شاهرخ فرزند تیمور پیوست. به روایت دیگر الناصر فرج به تیمور پیام فرستاد که آمادهٔ تسلیم است، اما شب هنگام روی به گریز نهاد، ولی امیر چقماق از همراهی با او سر باز زد و به تیموریان پناه جست (شرف‌الدین، ۷۸۳ـ۷۸۴؛ میرخواند، ۳۷۲/۶). شرف‌الدین علی یزدی از واقعهٔ دیگری یاد کرده حاکی از آنکه امیر چقماق در زمرهٔ لشکر تیمور با دشمنان می‌جنگیده است (ص ۸۳۸). دستهٔ دیگری از محققان بر این نظرند که امیر چقماق از شام غازان [= شنب غازان]، محلی در تبریز برخاسته است (افشار، *یادگارهای...*، ۱۶۱/۲)، اما این انتساب با توجه به وقایعی که شرح آن گذشت، درست نمی‌نماید.

از پدر و نیاکان امیر چقماق اطلاعی در دست نیست، جز آنکه در وقف‌نامهٔ موقوفات او از پدرش با عنوان «امیراعظم» یاد شده است (نک: دانش‌پژوه، ۱۰۸ـ۱۰۹). از احوال و کارهای خود او هم پیش از استقرار در یزد اطلاعات مبسوطی، مگر پاره‌ای جزئیات، در مآخذ نیامده است. براساس این اخبار او پس از آنکه به خدمت تیموریان پیوست، در چند جنگ تیمور را همراهی کرد و به هنگام وفات تیمور، فرزندش امیرمحمد برای استقبال از شاهزاده محمدسلطان به قم آمد (کاتب، ۲۴۵). در ۸۱۷ق/۱۴۱۴م به همراه بایزید برلاس از سوی شاهرخ مأموریت ابرقو یافت (فصیح، ۲۱۸/۳). چند سال بعد، یعنی در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م امیر چقماق با لشکریانی که از یزد گرد آورده بود، در حوالی ری نزدیک ورامین به اردوی شاهرخ پیوست (حافظ ابرو، ۷۲۰/۲؛ کاتب، ۲۴۳). سال بعد که شاهرخ در سلطانیه اردو زده بود، به امیر چقماق و همراهانش اجازهٔ بازگشت به یزد داد (فصیح، ۲۴۹/۳)، اما دستهٔ دیگری از مورخان وقوع این حادثه و پیوستن امیر و لشکرش به شاهرخ را از جمله وقایع سال ۸۳۲ق دانسته، و ضبط کرده‌اند (میرخواند، ۶۵۱/۶؛ خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۶۱۸/۳؛ قس: روملو، ۱۱۳، که آن‌را جزو حوادث سال ۸۲۲ق ضبط کرده است).

از قراین برمی‌آید که شاهرخ در نخستین سالهای پادشاهی خود، امیر چقماق را به حکمرانی یزد فرستاده است (مستوفی، ۷۴۰/۳ـ۷۴۱؛ کاتب، ۲۴۶). گرچه به طور دقیق نمی‌توان سالهای اول حکومت او بر یزد را تعیین کرد، اما می‌دانیم که او دو بار حکومت یزد یافت. چنین می‌نماید که بار اول از حوالی ۸۲۳ق بدین‌منصب گمارده شد و در ۸۲۵ق هم در آن منصب بود؛ چنانکه جعفری مورخ و نویسندهٔ *تاریخ یزد* اتمام بنای کاروانسرایی را در ۸۲۵ق به دست وی ذکر کرده است (ص ۶۴).

از حوادث دیگر این دوره حضور امیر چقماق در نبرد میان شاهرخ و ترکمانان در ۸۲۳ق بود. او در این جنگ در میمنهٔ سپاه تیموری قرار داشت (روملو، ۱۲۷). در ۸۳۱ق نیز عده‌ای از سرداران شاهرخ از جمله امیرچقماق به فرمان او به نبرد با جهانشاه قراقویونلو پرداختند (همو، ۱۹۴ـ۱۹۵). او در ۸۳۳ق با اتمام غائله به همراه شاهرخ از ارس گذشت و سپس به سلطانیه باز آمد و از آنجا رهسپار یزد شد (میرخواند، ۶۹۹/۶ـ۷۰۰؛ خواندمیر، همان، ۶۲۰/۳). در غیاب امیر چقماق، امیر

یوسف حاجی حبیبی که به جای او در یزد فرمان می‌راند، مدرسهٔ بزرگی در محلهٔ دهوک سفلیٰ بنا کرد (مستوفی، ۶۵۸/۳ ـ۶۵۹). از مفاد اطلاعاتی که احمد کاتب در *تاریخ جدید یزد* آورده، برمی‌آید که در فاصلهٔ دو دوره حکومت امیر چقماق بر یزد، چندی فرمانروایی آن شهر را امیر حمزه نامی برعهده داشت؛ اما دوران او دیر نپایید و به هرات احضار شد و امیر چقماق دیگر بار به یزد آمد و حکومت یافت (کاتب، ۲۳۱).

امیر چقماق در سالهای آخر زندگانی یک بار در ۸۳۸ق از سوی شاهرخ به همراهی آقا پیری و حاجی محمد غناشیرین (فناشیرین) به سفارت نزد جهانشاه قراقویونلو فرستاده شد (روملو، ۲۱۳). مأموریت دیگر او در ۸۳۹ق همراهی با جهانشاه برای گشودن قلعهٔ النجق بود. چون شاهرخ در این نبرد تصمیم بر آشتی گرفت، فاطمه خاتون همسر امیر را برای ابلاغ صلح به قلعه فرستاد (همو، ۲۲۰). امیر چقماق ظاهراً در ۸۳۹ یا ۸۴۰ق درگذشته است، اما منابع در این باره تصریح ندارند. مسلم آن است که در ۸۴۱ق که همسرش فاطمه به تکمیل بناها و عمارات شوهر در یزد اشتغال داشت، وی زنده نبوده است.

امیر چقماق روزگار درازی که بر یزد فرمان می‌راند، به عدالت و رأفت و مردم‌داری رفتار می‌کرد و در آبادانی و ایجاد عمارات جدید چون مدارس، مساجد، خانقاهها سخت می‌کوشید. افزون بر آن روستاها و مزارعی ایجاد کرد و قنواتی جاری ساخت و موقوفاتی برای آنها برقرار کرد (مستوفی، ۷۴۱/۳). از عمارات مهم او دیوان خانه و شاه‌نشین است که در ۸۳۱ق در داخل قلعهٔ مبارکه بنا کرد و در جنب آن برای برخی ملازمان و نزدیکان خود عماراتی ساخت. اما مجموعهٔ بناهای اصلی او در محلهٔ دهوک سفلیٰ بیرون حصار یزد قرار داشت و شامل میدان، مسجد و خانقاه بود. وی نخست میدانی ساخت که به نام امیر چقماق خوانده شد و در کنار آن مسجد نو را که امروزه به نام مسجد میرچقماق معروف است، بنیاد نهاد و در جنب آنها خانقاه، کاروانسرا، حمام، آب انبار، کارگاه شیرینی‌سازی و بازار بنا کرد. نیز در وسط خانقاه حوضی ساخت که آب قنات خیرآباد دهوک از آن می‌گذشت (همو، ۷۴۱/۳ـ۷۴۲). ظاهراً ساختمان مسجد به سال ۸۳۶ق آغاز شده بوده است. در این سال امیر و همسرش بی‌بی فاطمه خاتون چند خانه و زمینهای اطراف را خریدند و بر مساحت مسجد افزودند. آنگاه صفه‌ای عالی و گنبدی وسیع برای آن ساخته شد و سپس بیرون آن را فیروزه‌کاری کرده، حجرات خوب در آنجا برآوردند. بر گنبد این مسجد، سورهٔ سجده به خط شمس‌الدین محمد خطیب منقوش گردیده است (جعفری، ۱۰۰ـ۱۰۱). این مسجد را پس از مرگ امیر چقماق، همسرش در ۸۴۱ق تکمیل کرد و تاریخ اتمام را در کتیبه‌ای که بر سر در مسجد با خطی خوش نصب شده، تصریح نمود (مشکوتی، ۵۳).

این مسجد محرابی از سنگ مرمر دارد که اطراف آن را با کاشیهای معرق تزیین کرده، و آیاتی از قرآن بر روی آن نقر کرده‌اند؛ اما شهرت و اهمیت آن، گذشته از گنبد وسیع، به سبب سر در رفیع و با شکوه و صفهٔ عالی آن است (همو، ۵۳ ـ۵۴). این بنا نخست مسجد میرچقماق یا مسجد نو نام داشت و در عصر قاجاریه به مسجد چقماقیه شهرت یافت. این مسجد در آن زمان همچنان در بیرون یزد بود و املاک و رقباتی برای نگهداری آن وقف شده بود و متولی آن میرزا ابراهیم نام داشت که اجداد او نیز متولی موقوفات مسجد بودند (طراز، ۱۶ـ۱۷).

مسجد میرچقماق از جملهٔ معدود آثار کهنی است که هنوز بر جای مانده، و پس از مسجد جامع یزد از حیث زیبایی و اهمیت و اعتبار ممتاز است (افشار، *یادگارهای*، ۱۶۱/۲). افشار وصف کاملی از راهروها، صفه‌ها، دیوارها و کتیبه‌های این مسجد به دست داده، و آورده است که در کریاس آن که رو به میدان امیرچقماق باز می‌شود، سنگی نصب شده که وقف نامه‌ای بر آن کنده شده است و از آن برمی‌آید که در ۱۱۲۰ق/ ۱۷۰۸م قهوه‌خانه‌ای هم بر مسجد وقف شده بوده است (همان، ۱۸۵/۲ـ ۱۹۰).

امیر چقماق و بی‌بی فاطمه خاتون، گذشته از مسجد و میدان، عمارات متعدد دیگری در یزد احداث کردند که آن همه موجب آبادانی شهر و توسعهٔ آن و افزایش جمعیت و رونق کارها گردید، به گونه‌ای که نام این امیر و دودمانش تا قرنها و حتیٰ امروزه نیز در میان مردم یزد زنده و بر زبانهاست.

دیگر عمارات امیر چقماق و بی‌بی فاطمه اینهاست:

۱. میدان میرچقماق که اکنون نیز در مرکز شهر یزد برجای است و مسجد در ضلع جنوبی آن قرار گرفته است. از آثار کهن اطراف آن غیر از مسجد، بقعهٔ ستی فاطمه، سر در بازار و حسینیهٔ امیر چقماق را باید نام برد. این بازار به نام حاجی قنبر از بناهای نظام‌الدین حاجی قنبر جهانشاهی است که از سوی جهانشاه قراقویونلو به حکومت یزد رسید، بعدها بر سر در این بازار بنای زیبا و بلندی ساخته شد که اکنون معرف شهر یزد است. این بنا را امیر چقماق نساخته، بلکه از عمارات سدهٔ ۱۳ق است (نک: مشکوتی، ۵۴).

۲. قلعهٔ یزد. این قلعه کهن‌تر از عصر امیر چقماق است، اما او و همسر دیگرش بیکه سلطان و پسرش شمس‌الدین امیرک محمد تغییرات بسیاری در آن پدید آورده، بلکه از نو بنیاد نهادند و عماراتی پیرامونش ساختند (کاتب، ۲۸۲). امیر همچنین در آنجا دیوان‌خانه‌ای ساخت و امیرک محمد نیز دارالقرآنی ایجاد کرد (افشار، همان، ۶۹۶/۲).

۳. حمام که اصلاً کاروانسرایی مخروبه در مقابل مسجد جامع بود و امیر آن‌را به حمامی عالی با قبه‌ای بزرگ بدل ساخت (۸۲۵ق/ ۱۴۲۲م). وی آب تفت را در حوض آن جاری کرد و دو شمعدان مرمری در درگاه حمام گذارد (جعفری، ۶۴؛ افشار، *یزدنامه*، ۳۸۴/۱).

۴. احداث حمامی دیگر در محله‌ای که آب خیرآباد دهوک از آن می‌گذشت. جعفری مؤلف *تاریخ یزد* قصیده‌ای در وصف این حمام سروده است (ص ۶۵).

۵. احداث سرایی موسوم به «خان شمس یوسف» و کاروانسرای

منضم به آن. این کاروانسرا در عصر صفوی به نام «کوه مره» معروف بود. امیر چقماق بر دیوارهٔ آن نام خود و شاهرخ میرزا و تاریخ اتمام آن یعنی ۸۳۰ق/۱۴۲۷م را نقش نموده است (مستوفی، ۷۴۱/۳-۷۴۲).

۶. از دیگر کارهای عمرانی این امیر، بازسازی باغ لایستان در حومهٔ یزد بود. این باغ را شاه یحییٰ مظفری بنیاد نهاد و وی آن را توسعه داده، به اتمام رساند و امرای وی در حوالی آن، باغها و عمارات دلپذیر ساختند و تابستانها را در آنجا می‌گذراندند (جعفری، ۱۷۵-۱۷۶؛ کاتب، ۲۱۱-۲۱۲؛ مستوفی، ۱۳۶/۱).

۷. آبادانی و لایروبی کاریز دهوک (خیرآباد) که از طرف مدوار می‌آمد (کاتب، ۲۲۰).

گذشته از اینها، امیر چقماق به هنگام اقامت در هرات آثاری از خود برجای نهاد که نام یک مدرسه از آنها را که در بلوک خیابان آن شهر واقع بود، خواندمیر در اثر خود یاد کرده است (*مآثر...*، ۱۶۸).

امیر چقماق برای نگهداری این ابنیه موقوفاتی برقرار ساخت. وی فهرست این رقبات را که شامل مزرعه، دکان، قنات و آسیا بود، ضمن وقف‌نامه‌ای برشمرده است. متن این وقف‌نامه که در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م از روی نسخهٔ اصل استنساخ شده، اکنون در دست است و چاپ مغلوطی از آن در یزد به عمل آمد و سپس متن کامل آن در ملحقات جلد سوم *جامع مفیدی* به چاپ رسید. در سالهای اخیر محمدتقی دانش‌پژوه صورت منقحی از آن را در مجلهٔ *معارف اسلامی* انتشار داد (ص ۱۰۶ بب؛ نیز نک: افشار، *یادگارهای*، ۱۶۲/۲ بب). این وقف‌نامه متنی است در چندین صفحه و متضمن شرح اماکن موقوفه و نیز امضای کثیری از بزرگان و معتمدان یزد که با عباراتی متفاوت آن‌را تأیید و تسجیل کرده‌اند.

همسر و فرزندان: نام دو همسر امیر چقماق و یک پسر او در منابع تاریخی ذکر شده است. همسر اول او با امیر در غالب امور عام‌المنفعه و ایجاد ابنیه و عمارات همکاری داشت، چنانکه در کتیبه‌ای که در ایوان اصلی مسجد میرچقماق موجود است، از او با عنوان فاطمه همسر امیر چقماق و سازندهٔ ایوان یاد شده است (همان، ۱۴۷/۲). این زن نیکوکار چند عمارت به تنهایی ساخت و مسجدی را که ناتمام مانده بود، تکمیل و کف آن را با سنگ مرمر فرش کرد و دو ستون چپ و راست گنبد را با کاشی تراشیده مزین گردانید و منبر آن‌را که چوبی بود، برداشت و با کاشی الوان ساخت. گویند خاک مورداستفاده برای منبر را از کربلا آورده بودند (مستوفی، ۶۴۵/۳-۶۴۶؛ کاتب، ۱۱۵). از کارهای دیگر او حفر چاه آب سرد در بیرون مسجد (همو، ۲۲۴) و احداث باغ زیبایی کنار باغ امیرشاهی بود. این باغ چندی بعد از میان رفت (همو، ۲۱۲).

همسر دیگر وی، بیکه سلطان نام داشت و دختر شاهزاده بایسنقر میرزا بود. از او تنها یک بار مستوفی بافقی نام برده، و گفته است که وی باغی در اطراف میدان سعادت یزد بنا نهاد (۷۴۲/۳).

از فرزندان امیر، نام شمس‌الدین امیرک محمد بیش از همه شهرت یافت و مورخان از کارهای نیک او در یزد یاد کرده‌اند. او دوبار در یزد فرمان راند: یک بار وقتی که پدرش به هرات رفت و فرزند را به نیابت حکومت برنشاند. در همین وقت بود که امیر قطب‌الدین به شهر یزد حمله برد و شمس‌الدین ناگزیر به اصفهان گریخت (کاتب، ۲۳۶)؛ بار دیگر در ۸۴۱ق و ظاهراً پس از مرگ پدر به حکومت یزد منصوب شد (مستوفی، ۷۴۲/۳). امیرزاده محمد چند بنای بزرگ و منقش و آراسته به طلا و لاجورد در یزد بنا کرد و در کنار میدان سعادت باغی بزرگ ساخت (کاتب، ۱۶۸؛ مستوفی، ۷۴۲/۳).

از شمس‌الدین محمد هم فرزندی به نام امیرک احمد برجای ماند که در منابع از او با عنوان نبیرهٔ امیر چقماق یاد کرده‌اند. امیرک احمد در ۸۵۶ق/۱۴۵۲م از سوی امیرزاده خلیل فرمانروای ستمگر یزد، هنگام لشکرکشی به فارس، به ادارهٔ امور یزد گماشته شد (همو، ۲۰۱/۱)، اما چندی بعد که خلیل بدون نتیجه از لشکرکشی بازگشت، امیرک احمد با همدستی بزرگان یزد، او را به شهر راه نداد و خلیل شهر را در محاصره گرفت. این محاصره چند ماه طول کشید، ولی کاری از پیش نرفت (همو، ۲۰۲/۱). شمس‌الدین فرزند دیگری هم به نام امیر الیاس داشت (همو، ۷۴۲/۳). نام یک تن از اخلاف امیر چقماق در منابع عصر صفوی نیز دیده می‌شود. وی خواجه قطب‌الدین خسروشاه میبدی و از مستوفیان و دانشمندان روزگار شاه طهماسب بود و کتابی با عنوان *خلاصة الحساب* تألیف کرد (همو، ۲۶۵/۳).

مآخذ: افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، *یزدنامه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جعفری، جعفر، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *مآثر الملوک*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «وقف‌نامهٔ امیر چقماق»، *معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۴؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طراز یزدی، عبدالوهاب، «کتابچهٔ موقوفات یزد»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۱ش، ج ۱۰؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کاتب، احمد، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مستوفی بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۲ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

سیدعلی آل‌داود

آمیرُ الْحاج، عنوانی برای سرپرست کاروان راهیان حج که به صورتهای امیر الرکب (نک: فاسی، ۲۶۰، ۲۹۰)، امیرالموسم (دارمی، ۴۳۴) و امام الحاج (مالک، ۴۰۰/۱، ۴۰۴) نیز آمده است. از دیدگاه شیعیان، سرپرستی حج از شئون امامت است و پیامبر(ص) اولین امام حج بوده‌اند و علی(ع) و امامان پس از وی، جانشینان او هستند (نک: کلینی، ۴۶۶/۴). بر این اساس، کسی که سرپرستی حجاج را خواه از سوی امامان(ع) و خواه از سوی خلیفه و حاکم وقت عهده‌دار می‌شود، عنوان امام (نک: همو، ۴۶۰/۴، ۵۴۱؛ حمیری، ۱۳-۱۴؛ شیخ طوسی، ۲۵۴/۲؛ محقق حلی، ۲۵۳/۱؛ شهید اول، ۲۷۲/۲؛ نیز کلانتر، ۲۷۲/۲)، یا

امام موسم دارد (قاضی نعمان، ۱/۳۳۰؛ نیز نک: بحرانی، ۱۶/۳۵۴).

بنیاد آغازین این منصب به پیش از اسلام باز می‌گردد که کسانی وظیفهٔ کوچاندن (اجازه، افاضه، دفع) مردم از مشاعر را برعهده داشتند و این منصب در برخی خاندانها موروثی بود. از دارندگان این منصب ابوسیاره (هـ م) را باید یاد کرد که معمولاً پس از ایراد خطبه‌ای کوتاه مردمان را از مزدلفه به منیٰ حرکت می‌داد.

منابع دربارهٔ اولین امیرالحاج به روزگار صدر اسلام اختلاف دارند. بنابر پاره‌ای روایات (یعقوبی، ۲/۷۶؛ مسعودی، ۴/۳۰۱؛ ابن عبدالبر، ۳/۱۰۲۳) پس از فتح مکه در ۸ق، مردم به سرپرستی عتاب بن اسید، امیر مکه، حج گزاردند، اما ازرقی (۱/۱۸۵-۱۸۶) در این نظر تردید کرده است. به روایت ابن اسحاق، پیامبر(ص) در ذیحجهٔ ۹ق ابوبکر را امارت حج داد تا این مراسم را بر پایهٔ آموزه‌های اسلامی برای مسلمانان برپا دارد؛ در حالی که مشرکان بر سنت جاهلی خود حج می‌گزاردند. در پی حرکت ابوبکر آیات برائت نازل شد و علی(ع) از سوی پیامبر(ص) مأمور ابلاغ آن شد و بدان وسیله مشرکان از حج منع شدند (ابن هشام، *السیرة*...، ۴/۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۱؛ ازرقی، ۱/۱۸۶؛ نیز نک: هـ د، ابوبکر؛ قس: ابن هشام، سیرت...، ۲/۱۰۰۰-۱۰۰۱). از روایات منابع شیعی چنین برمی‌آید که علی(ع) گذشته از تبلیغ آن آیات، امارت حج را نیز بر عهده داشته است (نک: ابن بابویه، ۱/۱۸۹-۱۹۰؛ مجلسی، ۲۱/۲۶۶، ۳۵/۲۸۴-۳۱۱).

در حجة الوداع پیامبر(ص) خود حاجیان را راهبری کرد و عملاً مناسک را به آنان آموخت. خلفای نخستین نیز غالباً امارت حج را خود بر عهده داشتند، اما بعدها کسانی را بدین کار می‌گماردند (نک: مسعودی، ۴/۳۰۱ بب؛ نووی، ۹۰).

پس از قیام عبدالله بن زبیر و تسلط او بر حجاز از ۶۴ق، امارت حج به دست وی بود (مسعودی، ۴/۳۰۳؛ فاسی، ۲۳۵)، اما در ۶۸ق به علت منازعه بر سر قدرت، ۴ پرچم دسته‌های حجاج را از هم جدا می‌ساخت (ابن اثیر، ۴/۲۹۶؛ قس: فاسی، همانجا: ۶۶ق). در دورهٔ عباسی نیز برخی علویان چون حسین ابن افطس در ۱۹۹ق و ابراهیم‌بن موسی بن جعفر در ۲۰۲ق در امارت و اقامهٔ حج شرکت داشتند (مسعودی، ۴/۳۰۸-۳۰۹). در دورهٔ آل بویهٔ بغداد، بیشتر نقیبی از علویان امارت حج را بر عهده داشت (نک: هـ د، ابواحمد موسوی؛ ابن جوزی، ۱۴/۲۴۸، ۳۴۴، ۱۵/۵۴، ۱۱۸؛ ابن اثیر، ۸/۵۰۶).

تقریباً در همین روزگاران برخی از نویسندگان و دانشمندان، امارت حج را دو نوع دانسته‌اند: نوعی از آن مشتمل بر راه انداختن و اداره و راهبری حاجیان و محافظت از ایشان است که خود باید از صفاتی برخوردار باشد؛ نوع دیگر امیری است که اقامهٔ نماز و گزاردن حج را در دست دارد و از این رو باید از مناسک حج و احکام آن آگاه باشد و حاجیان را از ۷ تا ۱۳ ذیحجه رهبری کند (ماوردی، ۱۳۷-۱۴۳؛ ابویعلیٰ، ۱۰۸-۱۱۵). در دولت فاطمیان، امارت حج طی حکمی رسمی که مشتمل بر بیان مسئولیتهای امیرالحاج بود، از سوی خلیفه به یکی از سپاهسالاران واگذار می‌شد (قلقشندی، ۳/۲۷۴، ۱۰/۳۰۸، ۴۰۴-۴۰۶). بعداً در دورهٔ ممالیک نیز امارت حاج از جمله وظایفی بوده‌است که متصدیان آن می‌بایست از امیران هزاره‌باشند (ابن‌شاهین، ۱۱۴؛ مقریزی، ۴(۳)/۱۲۲۵؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۶/۳۸۲، *المنهل*...، ۴/۸۹، ۹۳؛ نیز نک: قلقشندی، ۳/۲۷۴؛ ابن صیرفی، ۲/۴۹۰). به هر حال، امیرالحاج به لحاظ موقعیت خود از جاه و نفوذ والایی برخوردار بود. گزارشهای بسیاری از منازعهٔ میان امیرالحاج با امیر مکه و یا مداخلهٔ وی در ادارهٔ سیاسی مکه در دست است (نک: فاسی، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، جم؛ ابن کثیر، ۱۲/۱۲۰).

تا پیش از سقوط بغداد (۶۵۶ق) به دست مغولان، حجاج عراقی در برپایی حج پیشقدم بودند، ولی پس از آن به سبب نفوذ و سلطهٔ سیاسی و دینی سلاطین مملوک بر حرمین شریفین این وظیفه برعهدهٔ امیرالحاج مصر قرار گرفت و حتیٰ خلفای عباسی قاهره دیگر نقشی در این خصوص نداشتند (نک: فاسی، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۷۵، نیز ۱۸۳-۱۸۴). در این دوره گویا به سبب کثرت حاجیان، جدا از کاروان بزرگ و رسمی حجاج که «امیر حاج المحمل» سرپرستی آن را برعهده داشت، کاروانهایی دیگر نیز راهی حج می‌شدند و امیران آنها عنوانهایی چون «امیر رکب اول» و «امیر رکب ثانی» داشتند (نک: ابن صیرفی، ۳/۵۷، ۱۴۵، ۳۱۴، جم؛ مقریزی، ۴(۲)/۶۲۳، ۷۸۱، ۴(۳)/۱۱۳۰، ۱۲۰۱). امیر رکب اول پس از چندی می‌توانست امیر حاج‌المحمل شود (ابن تغری بردی، همان، ۴/۱۰۱-۱۰۲، ۶/۱۸۷). ابراهیم رفعت پاشا بی آنکه مدرکی ارائه دهد، اظهار داشته است که خیربک ظاهری که در ۸۷۰ق امیر حاج المحمل شد (نک: همو، *النجوم*، ۱۶/۲۹۱، ۲۹۳)، کاروانهای متعدد حجاج را در یک کاروان فراهم آورد (رفعت پاشا، ۲/۳۰۲).

ممالیک مصر برای تثبیت سلطهٔ خود بر حرمین شریفین همه ساله همراه با امیرالحاج، چیزهایی چون پوشش و محمل و صُرّه (هـ م م) را با مراسمی خاص برای کعبه ارسال می‌داشتند (ابن شداد، ۳۰۳؛ قلقشندی، ۴/۵۷-۵۸؛ ابن شاهین، ۸۷؛ EI^2). سلاطین عثمانی نیز پس از ۹۲۳ق/۱۵۱۷م همین کار را ادامه دادند (نهروالی، ۲۸۳-۲۸۴؛ هامر پورگشتال، ۲/۹۲۴). سلطان سلیم پس از فتح مصر در ۹۲۳ق، امیر مصلح‌الدین بک را با صدقات و پوشش کعبه و محمل از استانبول به مکه فرستاد و او در آنجا با امیرالحاج مصر همراه شد و هر یک حجاج تحت امر خود را سرپرستی کردند (نهروالی، ۲۸۴، ۲۸۶). بعدها در خلافت عثمانی این مأموریت به امین صره داده شد (پاکالین، I/527) و امیرالحاج مصرهم ازسوی باب عالی‌تعیین می‌گردید (هامرپورگشتال، ۵/۳۴۴۵).

تا حدود یک سدهٔ پیش نیز امیرالحاج مصر به همراه محمل، صره و کسوه یا پوشش پس از اجرای مراسم و تشریفاتی خاص و دریافت دستور عملهایی همراه کاتب و دستیارانی از قاهره حرکت می‌کرد (رفعت پاشا، ۱/۵ بب، ۲/۱۴۸، ۱۵۳-۱۵۴، ۱۵۶-۱۶۷، ۳۰۰-۳۰۱). این امیرالحاج همچون گذشته معمولاً از میان بلند پایگان لشکری یا کشوری

برگزیده می‌شد (همو، ۱۶۴/۲).

افزون بر کاروان مصر که امیرالحاج آن دیار بر آن ریاست داشت، امیرانی از عراق، شام و یمن نیز هدایت کاروانهایی را برعهده داشتند که برخی چون سنتی معمول محملی همراه می‌بردند (فاسی، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۵؛ ابن کثیر، ۱۲۱/۱۲). اما اقتدار و نفوذ کلمه همچنان از آن امیرالحاج مصر بود. در ۸۴۸ق شاهرخ تیموری پوششی برای کعبه همراه با پیک خاص فرستاد و او به کاروان حجاج مصر پیوست (ابن فهد، عمر، ۲۳۸/۴، ۵۴۲، ۵۹۴؛ نیز نک: نهروالی، ۲۱۹؛ ابن فهد، عبدالعزیز، ۵۳۲/۲، ۵۳۶).

نادرشاه افشار در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م ضمن پیشنهاد به دولت عثمانی در باب به رسمیت شناختن مذهب جعفری در کنار مذاهب چهارگانهٔ تسنن، اعلام کرد که همه ساله از طرف ایران امیر الحاجی تعیین شود که حجاج ایران را چون امیرحاج مصر و شام مستقلاً سرپرستی نماید (نک: مروی، ۹۸۵/۳-۹۸۶).

امیرالحاج چه در زمان ممالیک و چه به دورهٔ عثمانی مقرری معین برای هزینه‌های معمول، و نیز پاداشهایی دریافت می‌داشت (رفعت پاشا، ۳۰۲/۲) و امیران مکه، مدینه و ینبع نیز در دورهٔ ممالیک همه ساله وجوهی به امیرالحاج پرداخت می‌کردند (مقریزی، ۴(۳)/۱۲۲۵). به علاوه، حاجیان نیز خود اموال و هدایایی بدو می‌دادند (رفعت پاشا، ۳۰۰/۲). از این‌رو، امارت حجاج به عنوان منصبی دینی ـ سیاسی، و یک منبع مالی پردرآمد، چنان وسوسه انگیز بود که برخی امرا برای رسیدن به آن با یکدیگر رقابت می‌کردند. امیرالحاج حتیٰ تا ۹۶۹ق بر امرای مکه نفوذ و سلطه داشت، ولی پس از آن دست او از وجوهی که از مکیان می‌ستاند، کوتاه شد (همو، ۲۹۶/۲-۲۹۷، ۳۰۳-۳۰۴؛ نیز نک: قلقشندی، ۳۱۸/۱۳-۳۱۹).

ماوردی اصلاح و داوری به هنگام بروز اختلاف میان حجاج و بلکه اجرای تعزیرات و حدود را در صورت اذن امام یا خلیفه، و اجتهاد امیرالحاج از وظایف وی دانسته است (ص ۱۳۹-۱۴۲). این مسئولیت که یک چند در زمان ممالیک برعهدهٔ قاضی‌المحمل بود، بعد از آن دوباره برعهدهٔ امیرالحاج قرار گرفت (رفعت پاشا، ۳۰۱/۲).

ابن سعود مؤسس دولت سعودی، اظهار هرگونه شعائری را که نشان از سلطهٔ مصریان و عثمانیها بر اماکن مقدسه داشت، منع کرد و دستهٔ نظامی و محملی که همراه با امیرالحاج به مکه می‌آمدند، دیگر نتوانستند در عربستان سعودی ظاهر شوند. در ۱۹۵۴م مصر عنوان امیرالحاج را منسوخ، و به جای آن رئیس بعثة‌الحج را معمول کرد (EI^2). امروزه نیز از ایران شخصی با عنوان رئیس بعثهٔ رهبری سرپرستی حجاج ایرانی را برعهده دارد.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *علل الشرایع*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۶-۱۴۱۰ق/۱۹۸۶-۱۹۹۰م؛ همو، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن صیرفی، علی، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۱-۱۹۷۳م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن فهد، عبدالعزیز، *غایة المرام باخبار سلطنة البلدالحرام*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن فهد، عمر، *اتحاف الوریٰ باخبار ام القریٰ*، به کوشش عبدالکریم علی باز، مکه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن هشام، محمد، *سیرت رسول‌الله*، ترجمهٔ رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی، به کوشش اصغر مهدوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابویعلیٰ، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، به کوشش محمد تقی ایروانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، قم، ۱۴۱۳ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ رفعت پاشا، ابراهیم، *مرآة الحرمین*، قاهره، ۱۳۴۴ق/ ۱۹۲۵م؛ شهید اول، محمد، «اللمعة الدمشقیة»، ضمن *الروضة البهیة*، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۹۰ق؛ فاسی، محمد، «شفاء الغرام باخبار البلد الحرام»، *المنتقیٰ فی اخبار ام القریٰ*، به کوشش ووستنفلد، بیروت، مکتبة خیاط؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کلانتر، محمد، تعلیقات بر *الروضة البهیة* (نک: هم، شهید اول)؛ کلینی، محمد، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش احمد مبارک بغدادی، کویت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محقق حلی، جعفر، *شرایع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۳م؛ نووی، یحییٰ، متن *الایضاح فی المناسک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ نهروالی، محمد، *الاعلام باعلام بیت‌الله الحرام*، به کوشش ووستنفلد، بیروت، ۱۹۶۴م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

EI^2; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983.

محمدرضا ناجی

آمیرحُسِینی، رکن‌الدین حسین بن عالم بن ابی‌الحسن حسینی غوری هروی (د ۱۶ شوال ۷۱۸ق/۱۱ دسامبر ۱۳۱۸م)، از مشایخ طریقهٔ سهروردی و شاعر بزرگ هرات، متخلص به حسینی. از او به امیرحسینی سادات و امیرسیدحسینی نیز یاد شده است (اصیل‌الدین، ۴۳؛ دولتشاه، ۱۶۷). سال ولادت امیرحسینی به روشنی دانسته نیست، اما از برخی اشارات وی در *نزهة الارواح* (گ ۱۱۲ الف ـ ب) برمی‌آید که به هنگام تألیف این کتاب (۷۱۱ق/۱۳۱۱م) پا از ۴۰ سالگی فراتر نهاده بوده است. بنابراین، تولد او به پیش از ۶۷۱ق/۱۲۷۲م باز می‌گردد و چون در منظومهٔ *کنزالرموز* خود، به بهاءالدین زکریا مولتانی (د ۶۶۱ق) اشاره دارد و گوید که از قبول شیخ به سعادت رسیده است (نک: جامی، ۵۰۵)، باید ولادتش در حدود سال ۶۴۰ق بوده باشد. در برخی از تحقیقات معاصران، سالهای ۶۴۱ تا ۶۴۶ق تاریخ ولادت او

ذکر شده است (نک: سادات ناصری، ۲/۵۹۷ـ۵۹۸).

مولد امیرحسینی دهی بوده است از بلاد غور که امروزه گرو نامیده می‌شود. تا هم‌اکنون، باغچه‌ای منسوب به او در آنجا هست و می‌گویند: درخت گردوی کهنسال آن را وی به دست خود کاشته بوده است (اصیل‌الدین، دولتشاه، همانجاها؛ جامی، ۶۰۲ ـ۶۰۳؛ فکری، ۳۵). امیرحسینی در شهر هرات سکنیٰ گزید و بیشتر عمر خود را آنجا گذراند (دولتشاه، همانجا).

جامی داستانی دربارهٔ توبهٔ امیرحسینی آورده است که داستان توبهٔ ابراهیم ادهم (ﻫ م) را به یاد می‌آورد (ص ۶۰۳؛ نیز نک: خواندمیر، ۳/۳۷۹؛ رازی، ۲/۱۲۴ـ۱۲۵؛ شیروانی، ۴۷۳). برخی او را شاهزاده، و برخی دیگر کارگزار یکی از پادشاهان دانسته‌اند که درپی واقعه‌ای توبه کرد و طریق عرفان در پیش گرفت (هدایت، *ریاض*...، ۹۴، *مجمع*...، ۴/۲۶؛ غلام سرور، ۲/۴۴).

او به جست‌وجوی پیری راهبر به مولتان، دیار شیخ بهاءالدین زکریا مولتانی رفت (جامی، خواندمیر، همانجاها). فرشته این سفر را سفر دوم سید دانسته است و می‌گوید که نخستین سفر او به مولتان در سنین جوانی همراه پدرش و به قصد تجارت بوده است. نیز گفته شده است که بعد از وفات پدر، به عالم تجرید گام نهاد، تمام داراییش را به فقرا بخشید و سپس رو به مولتان نهاد (۲/۴۰۶).

برخی گفته‌اند که امیرحسینی همراه فخرالدین عراقی (د ۶۹۱ق) و اوحدالدین کرمانی (د ۶۳۵ق) از مریدان شهاب‌الدین سهروردی بوده است و هر سه در خانقاه اوحدالدین در کرمان، به خلوت و چله نشسته‌اند (دولتشاه، همانجا؛ آذر، ۲/۵۹۷ ـ ۵۹۸). این سخن از نظر تاریخی درست نمی‌نماید، لیکن به احتمال قوی فخرالدین عراقی و امیرحسینی یکدیگر را ملاقات کرده‌اند (نک: جامی، ۵۰۵؛ معصوم‌علیشاه، ۲/۳۵۶). به نظر می‌رسد که شیخ و پیر امیرحسینی، با توجه به گفتهٔ خود وی، نخست بهاءالدین زکریای مولتانی بوده، و امیرحسینی بعد از وفات او، در سلک ارادتمندان فرزندش، صدرالدین مولتانی درآمده است (نک: جامی، همانجا). اگرچه جمعی دیگر رکن‌الدین مولتانی (د ۷۳۲ق/ ۱۳۳۲م) نوهٔ بهاءالدین زکریا را شیخ بی‌واسطهٔ امیرحسینی دانسته‌اند (نک: اصیل‌الدین، همانجا؛ جامی، ۶۰۳؛ شیروانی، ۴۷۴)، اما در آن زمان، امیرحسینی خود از مشایخ و پیران طریقت بوده است. امیرحسینی پس از استفاده از مکتب پیران مولتان ــ و بنا به گفتهٔ فرشته (همانجا) بعد از ۳ سال ــ به هرات بازگشت و به تألیف و تصنیف آثار عرفانی و تربیت مریدان پرداخت (غلام سرور، همانجا).

محله‌ای از هرات که امیرحسینی در آن اقامت داشته، هنوز به محلهٔ میرحسینی سادات معروف است (مستوفی، ۱۷۰؛ صفا، ۳(۲)/۷۵۳). بعد از وفات امیرحسینی، پیکر او را در گورستان کهندژ در مصرخ (در شمال هرات) در بیرون گنبد عبدالله بن معاویة بن عبدالله بن جعفر طیار به خاک سپردند (اصیل‌الدین، جامی، فکری، همانجاها؛ دولتشاه، ۱۶۷؛ سادات ناصری، ۲/۵۹۸). در ۱۳۳۶ق در زمان حبیب‌الله خان امیر افغانستان و به دستور نایب‌الحکومه سردار سلیمان خان ساختمان و گچ‌کاری مزار امیرحسینی مرمت شد و به جای لوحهٔ کهن قبر که از میان رفته بود، دو لوحهٔ جدید نصب گردید (نک: فکری، ۳۵ـ۳۶؛ صفا، ۳(۲)/۷۵۵).

امیرحسینی هرچند در انواع علوم دست داشته، شهرت او به علم تصوف است، تا آنجا که او را «جنید ثانی» لقب داده‌اند (دولتشاه، همانجا؛ نیز نک: شبستری، ۶۸؛ داعی شیرازی، ۱۵؛ اصیل‌الدین، ۴۳؛ جامی، همانجا).

امیرحسینی تربیت یافتهٔ مکتب سهروردی است؛ بنابراین، اساس سلوک او بر زهد، عبادت و رعایت آداب شریعت است. با وجود این، در آثارش نشانه‌هایی از گرایش او بـه وحدت وجود دیده مـی‌شود («کنز...»، ۳، ۲۰، ۳۲، جم‍. «طرب...»، ۱۶۰؛ نیز نک: مایل هروی، شرح...، ۳۵ـ۳۸). البته او حلول و اتحاد را رد می‌کند و آن را جدای از وحدت وجود می‌داند («کنز»، ۱۹). امیرحسینی بر آن است که خداوند نخست روح اعظم را ــ که نشان از عزت و استغنای خداوندی داشت ــ آفرید و نور محمدی و عقل اول از آن نشأت گرفت. از این پس، ارواح انبیا پدید آمد و ملائکه و اصحاب یمین و بهشت از نور (لطف‌الٰهی)، و ابلیس و شیاطین و دوزخ از ظلمت (قهرالٰهی) زاده شدند. او این عالم را میان رحمت و غضب، و عالمی از نور و نار می‌داند («طرب»، ۱۶۳ـ۱۶۴).

به گفتهٔ امیرحسینی، خداوند ۴ قوه را در روح آدم(ع) به ودیعت نهاده است: ۱. قوهٔ خلافت برای اظهار علم، ۲. قوهٔ نبوت برای اظهار معرفت و ارشاد خلق، ۳. قوهٔ ولایت برای تهذیب اخلاق؛ ۴. قوهٔ امارت برای تأدیب نفوس. این قوا از آدم به فرزندان او به میراث رسیده است و آنان، و از جمله پیامبران هر کدام به قدر استعداد و مرتبهٔ خود از آن نصیبی دارند. او بر آن است که عالمان حقیقی و مشایخ معنوی که استعدادشان کمتر از پیامبران بوده است، از طریق قوهٔ نبوت و ولایت مسئولیت خویش را عهده‌دار می‌شده‌اند. او می‌گوید: قوای ولایت و امارت فرع قوای خلافت و نبوت است، یعنی ولایت از نبوت سر می‌زند و امارت از خلافت سرچشمه می‌گیرد (همان، ۱۸۸ـ۱۹۰).

در نظر امیرحسینی پس از انبیا، عالمان دین به سبب نقصان مرتبهٔ خود به دو گروه شدند: گروهی که علما خوانده می‌شوند، اقوال انبیا را پی‌جویی کردند که تعلق به ظاهر داشت، و گروه دوم که مشایخ نامیده می‌شوند، درپی تحقیق احوال انبیا برآمدند که نسبت با باطن داشت. این دو گروه، گرچه در اصل سرشت برابرند، میان آنها فرقی لطیف هست که از نحوهٔ سیر و سلوک آنان ناشی می‌شود، بدین معنا که مشایخ، در متابعت افعال انبیا چنان غرق شدند که مجال شرح و بیان نداشتند و از مرتبهٔ علم کلی به مباحث علم جزئی نپرداختند (همان، ۱۸۰، ۱۸۳ـ۱۸۷، ۱۸۸).

آثار: از امیرحسینی آثار بسیاری برجای مانده، اما آنچه بیشتر سبب شهرت او گردیده، پرسشهایی است که در موضوعات اساسی

عرفان نظری از شیخ محمود شبستری (د ۷۲۰ق/۱۳۲۰م) کرده است. این پرسشها مجموعاً در ۱۵ بیت سروده شده، و در شوال ۷۱۷ به دست شبستری رسیده است. منظومهٔ معروف *گلشن‌راز* پاسخهایی است که وی در جواب پرسشهای امیرحسینی سروده است. اینک دیگر آثار او:

الف. چاپی:

۱. *زادالمسافرین*، مثنوی عرفانی در سیر و سلوک که بر وزن *لیلی و مجنون* نظامی، و در ۸ مقاله سروده شده است (نک: مایل هروی، همان، ۷۸). این کتاب یک بار در لکهنو (چ سنگی) در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م و بار دیگر در تهران در ۱۳۵۴ق همراه با چند اثر دیگر به چاپ رسیده است.

۲. «طرب المجالس»، کتابی عرفانی و اخلاقی به نثر آمیخته به نظم. مؤلف آن را به ۵ قسم تقسیم کرده است که هر قسم فصولی را در بر دارد. او در شروع کتاب آن را معجونی از صورت و معنی معرفی می‌کند (ص ۱۶۰). امیرحسینی قسم سوم این کتاب را به «شرف و فضیلت انسان بر جمیع حیوانات» اختصاص داده، و در آن از آثار متقدمان از جمله *رسائل اخوان الصفا* بهره برده است (نک: ص ۱۹۶). «طرب المجالس» در حاشیهٔ *اشعة اللمعات* جامی، در تهران (۱۳۰۳ و ۱۳۵۳ق) چاپ سنگی شده است. چاپ دیگر این کتاب به کوشش علی‌رضا مجتهدزاده در مشهد (۱۳۵۲ش) صورت گرفته است. این کتاب همچنین در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م در ترکستان به چاپ رسیده است.

۳. «کنزالرموز»، مثنوی عرفانی به وزن مثنوی مولوی. امیرحسینی در این مثنوی از برخی فروع دین و نیز اصطلاحات عرفانی و منازل سلوک سخن رانده است. این مثنوی ضمیمهٔ مجموعه‌ای به نام *عوارف‌المعارف* در ۱۲۸۳ و ۱۳۱۸ق در تهران و همچنین در ۱۳۱۷ش در شیراز به چاپ رسیده است؛ علاوه بر آن، توسط جلیل مسگرنژاد در مجلهٔ *معارف* (۱۳۶۷ش، دورهٔ ۵، شم ۱) تصحیح و منتشر شده است.

۴. *نزهة الارواح*، با نثری مصنوع و دل‌انگیز به شیوهٔ *گلستان* سعدی و *رسائل* خواجه عبدالله انصاری، شامل موضوعات عرفانی که در ضمن مطالب آن شواهدی از آیات قرآن و احادیث نبوی و ابیات و امثال آورده شده است. در فهرست کتابخانهٔ «ایندیا آفیس» از این کتاب با عنوان *سنبلستان* یاد شده است (نک: سادات ناصری، ۵۹۹/۲). این کتاب در بمبئی به کوشش میرزاعلی شیرازی در ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م و همچنین در دهلی، در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م و ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م به چاپ رسیده است. بر کتاب *نزهة الارواح*، شروحی نوشته شده: یکی شرح عبدالواحد ابراهیم بلگرامی است و دیگری شرحی از بهاءالدین بد، و سومی نیز از یک ناشناس (نک: منزوی، *خطی مشترک*، ۲۰۶۳/۳-۲۰۶۴).

ب. خطی:

۱. پنج گنج، پنج قصیده است که در مطلع *دیوان* او آمده، مشتمل بر توحید، فضائل اولیا و پاره‌ای مباحث عرفانی و اخلاقی که ظاهراً تاریخ نظم آن در ۷۰۷ق بوده است (سادات ناصری، ۶۰۱/۲؛ مایل هروی، *شرح*، ۵۳؛ قریب، ۱۳۲). از این کتاب، نسخه‌ای در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ (۲)۱۱۶۴ (شورا، ۶۲۰/۳)، نسخه‌ای در پاریس به شمارهٔ ۱۹۷۲ (بلوشه، III/442) و نسخه‌ای در دارالکتب قاهره (*فهرس*...، ۴۸/۱) موجود است.

۲. *دیوان*، مشتمل بر قصاید، غزلیات، ترکیبات، ترجیعات، مقطعات و رباعیات. نسخهٔ منحصر به فرد این *دیوان* متعلق به کتابخانهٔ علی‌اصغر حکمت (شم (۶)۲۲۰) است (دانش پژوه، ۵۲).

۳. *روح الارواح*، شرح عرفانی ۹۹ اسم از اسماءالله (به فارسی) که در خلال شرح هر اسم حکایتهایی نیز نقل شده است. این کتاب از شرح «هو» آغاز شده، و بعد از آن لفظ جلاله و سپس دیگر اسماء خداوند شرح شده است. از این کتاب فقط یک نسخه در موزهٔ کابل وجود دارد (مایل هروی، همان، ۷۳، «نسخه...»، ۷۴-۷۶).

۴. *صراط مستقیم*، یا *نجات الطالبین*، رساله‌ای کوچک به نثر فارسی ساده و روان در بیان سلوک و وظیفهٔ سالکان. ظاهراً هدف مؤلف از تألیف این رساله ارشاد و هدایت سالکان نوخاسته بوده است (سادات ناصری، ۶۰۰/۲-۶۰۱). از این اثر، یک نسخه در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران در مجموعهٔ حکمت (شم (۷)۲۲۰) و نسخه‌ای دیگر در آستان قدس رضوی (شم ۲۸۰) و نسخه‌ای نیز در کتابخانهٔ ملی ملک (شم ۵۹۲۲) موجود است (آستان...، ۸۷؛ دانش پژوه، همانجا؛ سادات ناصری، ۶۰۱/۲).

۵. *عشق‌نامه*، یا *سی‌نامه*، مثنویی شامل ۳۰ نامهٔ عاشقانه در مراتب عشق و احوال عاشق و معشوق که در ضمن آن خلاصه‌ای از مباحث عرفان و سیر و سلوک آمده است. امیرحسینی این اثر را در دوران جوانی، بر وزن *خسرو و شیرین* نظامی و *ویس و رامین* فخرالدین اسعد گرگانی سروده است (دولتشاه، ۱۶۹؛ نیز نک: سادات ناصری، ۵۹۹/۲؛ مایل هروی، *شرح*، ۴۴، ۵۰). از این اثر نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: منزوی، همان، ۳۹۲/۷، *خطی*، ۲۹۳۱/۴؛ *فهرس*، ۳۰۶/۱، ۲۰۸/۲-۲۰۹؛ شورا، همانجا؛ بلوشه، III/441).

۶. *قلندرنامه*، مثنویی به وزن *لیلی و مجنون* جامی. نسخه‌هایی از این اثر به شمارهٔ (۴)۳۵۳۳ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، *خطی*، ۲۵۵۲/۱۲-۲۵۵۳)، و در پاریس به شمارهٔ (۲۰)۱۷۷۷ موجود است؛ میکروفیلم آن نیز در کتابخانهٔ مرکزی وجود دارد (نک: مرکزی، *میکروفیلمها*، ۵۳۹، ۵۴۰).

در شرح احوال و آثار امیرحسینی دو اثر نگاشته شده است: ۱. *شرح حال و آثار امیرحسینی غوری*، از مایل هروی (کابل، ۱۳۴۴ش)؛ ۲. *عقاید و آثار یا شخصیت عرفانی و ادبی میرحسینی سادات هروی*، رسالهٔ دکتری فروغ حکمت، زیر نظر بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران، ۱۳۲۷ش).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ آستان قدس، *فهرست*؛ اصیل‌الدین واعظ، عبدالله، *مقصد الاقبال سلطانیه*، به کوشش مایل هروی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ امیرحسینی، حسین، «طرب المجالس»، در حاشیهٔ *اشعة اللمعات* جامی، تهران، ۱۳۰۳ق؛ همو، «کنزالرموز»، همراه

عوارف المعارف، تهران، ۱۳۱۸ق؛ همو، *نزهة الارواح*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، شم ۴۸۱؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ داعی شیرازی، محمود، *نسایم گلشن*، به کوشش محمد نذیر رانجها، پاکستان، ۱۳۶۲ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، علی‌اکبر علمی؛ سادات ناصری، حسن، تعلیقات بر *آتشکده* (نک‍: هم‍، آذر بیگدلی)؛ شبستری، محمود، «گلشن راز»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شورا، خطی؛ شیروانی، زین‌العابدین، *ریاض السیاحه*، به کوشش اصغر ربانی، تهران، سعدی؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق؛ فکری سلجوقی، تعلیقات بر *مزارات هرات* اصیل‌الدین، پاکستان، ۱۳۴۶ق؛ *فهرس المخطوطات الفارسیة*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ قریب، یحیی، تعلیقات بر برقوم پنجم کتاب *سلّم السموات*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ مایل هروی، نجیب، *شرح حال و آثار امیرحسینی غوری هروی*، کابل، ۱۳۴۴ش؛ همو، «نسخهٔ منحصربه‌فرد *روح‌الارواح*»، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۳ش، س ۲۲، شم ۹-۱۰؛ مرکزی، خطی؛ همان، *میکروفیلمها*؛ مستوفی یزدی، مفید، «فصلی از جامع مفیدی...»، همراه مجموعه در ترجمهٔ شاه نعمت‌الله *ولی کرمانی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۵ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ منزوی، خطی؛ همو، *خطی مشترک*؛ هدایت، *ریاض العارفین*، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، محمودی؛ همو، *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928.

محمدجواد شمس

آمیرخان، امیرالدوله محمد افغان (۱۱۸۱-۱۲۵۰ق/۱۷۶۷-۱۸۳۴م)، رهبر مقتدر گروهی از طایفهٔ پتان افغان و مؤسس امیرنشین تونک در هند مرکزی (راجستان کنونی). امیرخان، پسر حیات خان در سمبهل[1] واقع در مرادآباد رهیلکهند[2] به دنیا آمد (نک‍: EI²).

امیرخان زندگی نظامی خود را با رهبری گروه کوچکی از افراد مسلح که وظیفهٔ آنها جمع آوری مالیات اراضی برای «زمین‌داران» بود، آغاز کرد. هرگاه زمین‌داری برای اخذ مالیات به نیروی نظامی احتیاج داشت، امیرخان در مقابل دریافت مزد به کمک او می‌شتافت (همانجا). او به زودی در رأس نیروی نظامی پرتوانی مرکب از پتانها و پنداریها قرار گرفت. پنداریها که دکن را عرصهٔ تاخت و تاز خود قرار داده بودند، برخلاف پتانها نیروی نظامی منظمی نداشتند (مجومدار، «تاریخ...»[3]، 725, 727). امیرخان با اتکا به این نیروی نظامی ائتلافی، نقشی مهم و گاه تعیین کننده در جدالهای سیاسی و نظامی اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹م در هند مرکزی ایفا کرد. در آن زمان این سرزمین عرصهٔ کشمکشهای خونین بین رهبران مراتهه بود. مراتهه‌ها که جنگجویانی توانا و نیرومند و در خدمت مغولان هند بودند، پس از فروپاشی امپراتوری مغولان کبیر، چند امیرنشین تأسیس کردند که از آن میان دو امیرنشین یکی به رهبری دولت رائوسیندیا در شرق مالوه، و دیگری به رهبری جاسوانت رائوهولکار در جنوب غربی مالوه از همه قدرتمندتر بودند. هر دو امیرنشین از پنداریها و پتانها به عنوان نیروی کمکی در ارتش خود بهره می‌بردند (همان، 725).

امیرخان در ۱۲۱۳ق/۱۷۹۸م با نیروی نظامی خود به خدمت جاسوانت رائوهولکار که در ایندور (واقع در مالوه) فرمان می‌راند، درآمد و او را در جنگ با پیشوا (از رهبران مراتهه)، دولت رائوسندیا و بریتانیا، همچنین در گردآوری مالیات از راجپوتانا به طور مؤثری یاری کرد (*آسیاتیکا*، IX/909) و با در هم کوبیدن ارتش انگلستان در ناحیهٔ بوندلکهند[4] در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م، ارزش نظامی خود را نشان داد (برجس، 286). در این میان، علاوه بر اوضاع نابسامان منطقه، ضعف هولکار نیز روند قدرت‌یابی امیرخان را بیش از پیش تسریع کرد، به ویژه اینکه به دنبال سیاست عدم مداخلهٔ بریتانیا در امور داخلی امیرنشینها که توسط لرد کُرنوالیس[5]، فرماندار کل بریتانیا در هند اتخاذ شده بود، نیروهای بریتانیا در ۱۸۰۶م از راجپوتانا عقب نشینی کردند (ایچیسن، III/10) و زمینه برای رقابت گروههای متنازع به ویژه امیرخان و متحدان پنداری او آماده‌تر شد.

اوضاع نابسامان قلمرو راجپوتانا که از قرن ۱۲ق/۱۸م به علت رقابتهای فئودالی و منازعات خونین سلسله‌ای به خصوص بین جیپور و جودهپور، ایجاد شده بود، نیز شرایط مناسبی را برای افروختن آتش جنگ و نزاع پدید آورده بود (مجومدار، همان، 726). بدین‌سبب، امیرخان در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م، در نزاعهای جودهپور و جیپور شرکت کرد و به غارت و سرکوب هر دو پرداخت (ایچیسن، III/114). در همین سال هولکار که قبلاً ناحیهٔ سیرُنجی را به او بخشیده بود، ضمن اعطای عنوان نواب، ریاست تونک را نیز به او واگذار کرد (*آسیاتیکا*، همانجا). در این هنگام بریتانیا از این نزاعها استفاده کرد و به انعقاد قراردادهایی با حکام پرداخت تا در برابر اظهار اطاعت آنان، از قلمروشان محافظت کند. امیرخان نیز از جمله کسانی بود که برای حفظ اراضی خود با بریتانیا وارد مذاکره شد، اما ظاهراً به نتیجه‌ای نرسید، چه، در همین زمان بریتانیا با هولکار مشغول مذاکره بود (سریواستاوا، 111). امیرخان در مقابل انحلال ارتش خود و مشارکت در سرکوب پنداریها از بریتانیا تقاضا کرد تا همهٔ متصرفاتش را در راجپوتانا و رهیلکهند به رسمیت بشناسد (همو، 114).

حوادث بعدی اهمیت امیرخان را برای بریتانیا بیشتر روشن ساخت: حمله به ناگپور با همراهی ۲۵ هزار پنداری (*آسیاتیکا*، همانجا)، احتمال اتحاد او با پیشوا (سریواستاوا، همانجا)، سیندیا و حاکم لاهور (پاپ، 181)، مرگ محمدشاه یکی از رهبران پتان و پیوستن نیروی نظامی او به امیرخان، شرکت امیرخان در منازعات داخلی دربار هولکار (ادواردز، 376)، شکست مذاکرات بریتانیا با هولکار و مهم‌تر از همه پیوستگی نزدیک امیرخان با غارتگران پنداری که ایالات راجپورت، از جمله مالوه، موار و ماروار را ویران کرده، به اراضی

1. Sambhal 2. Rohilkhand 3. *An Advanced...* 4. Bundelkhand 5. Cornwallis

کمپانی هند شرقی در میرزاپور و جنوب بیهار یورش می‌بردند (مجومدار، «مراتهه[1]...»، 533)، شرایط لازم را برای انعقاد قراردادی بین امیرخان و بریتانیا فراهم آورد. قرارداد در نوامبر ۱۸۱۷ توسط لرد هیستینگز[2] فرماندار کل بریتانیا در هند و در دسامبر همان سال به وسیلهٔ امیرخان به امضا رسید. طبق این قرارداد بریتانیا ریاست امیرخان را برتونک تضمین کرد. امیرخان نیز پذیرفت ارتش دهها هزار نفری خود را منحل کند و شماری از سربازانش را در خدمت نیروی نظامی بریتانیا قرار دهد. او همچنین متعهد شد که روابط خارجی خود را کاملاً در اختیار بریتانیا بگذارد و نیز در سرکوب پنداریها با بریتانیا مساعدت کند (سریواستاوا، 118-117).

چندی بعد، بریتانیا ناحیهٔ رامپور را نیز به نواب امیرخان داد و وامی به مبلغ ۳ «لک» (۳۰۰ هزار) روپیه که بعداً به صورت هدیه درآمد، به او پرداخت. همچنین ناحیهٔ پالوال به عنوان اقطاع به پسرش واگذار گردید که مدتی بعد شکل پرداخت مواجب ماهیانه به خود گرفت (ایچیسن، III/220). با امضای این قرارداد بریتانیا موفق به سرکوب پنداریها و هولکار شد (سریواستاوا، 133-132) و طی قراردادی در ۱۲۳۳ق/ ۱۸۱۸م هولکار را وادار به پذیرش استقلال امیرخان کرد.

امیرخان سرانجام در ۶۹ سالگی درگذشت و پسرش وزیر محمدخان جانشین او گردید. دربارهٔ امیرخان و به دستور او اثری با عنوان *امیرنامه* به زبان فارسی به قلم بساون لعل شادان بلگرامی نوشته شد که داستان زندگی و جنگهای او را با بریتانیا تا ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م در بردارد (استوری، 691-690/(1)I). این کتاب نخستین‌بار در ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م چاپ شد. ترجمهٔ انگلیسی آن توسط هنری پرنسپ[3] در کلکته (۱۸۳۲م) منتشر گردید و نیز ترجمهٔ این کتاب به اردو توسط دیبی پرشاد در دهلی (۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م) با عنوان *افتخار التواریخ* به طبع رسید (نک: اختر راهی، ۱۶۵؛ منزوی، ۵۵۴/۱۰ - ۵۵۵، ۱۸۴۱/۱۲- ۱۸۴۲).

مآخذ: اختر راهی، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نیز:

Aitchison, C.U., *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, Delhi, 1909; *Asiatica*; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Edwards, S.M., «The Final Struggle with the Marathas», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; EI²; Majumdar, R.C. et al., *An Advanced History of India*, London, 1958; id, *The Maratha Supremacy*, Bombay, 1977, vol. VIII; Srivastava, L., «Treaty Between Amir Khan and the English East India Company», *The Indian Historical Quarterly*, 1963, vol. XXXIX; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927; Yapp, M.E., *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

بهزادی

اَمیرخُسْرُوِ دِهْلَوی، نک: دهلوی، امیرخسرو.

اَمیرخیزی، اسماعیل (۱۲۹۴-۱۳۸۵ق/۱۸۷۷-۱۹۶۶م)، فرزند محمدتقی، متخلص به گرامی و هنر، شاعر، ادیب، محقق، مورخ، عضو فرهنگستان و از رجال نهضت مشروطیت ایران.

محمد اسماعیل، مشهور به اسماعیل (حاج اسماعیل) امیرخیزی در محلهٔ امیرخیز تبریز زاده شد (امیرخیزی، ۴۶۸؛ اسحاق، ۳۸۷/۱)؛ تا ۱۴ سالگی به تحصیلات مقدماتی اشتغال داشت و پس از آن در تجارتخانهٔ پدر به کار پرداخت (امیرخیزی، همانجا؛ برقعی، ۳۹۵۰/۶). در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م، به طرفداران نهضت مشروطیت ایران پیوست و به عنوان نمایندهٔ اردبیل، به انجمن ایالتی آذربایجان راه یافت (نک: امیرخیزی، ۴۷۱-۴۷۲). در همین زمان با ستارخان سردار ملی، آشنا شد و به درخواست همو، مشاور و منشی وی گردید (نک: همانجا؛ دولتشاهی، ۱۵-۱۶).

پس از افتتاح مجلس شورای ملی، امیرخیزی همراه ستارخان به تهران آمد، ولی پس از حادثهٔ پارک اتابک که به تیرخوردن و مجروح شدن ستارخان انجامید، وی با اجازهٔ سردار، به تبریز بازگشت (نک: امیرخیزی، ۴۸۵-۴۹۴). در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م، در نتیجهٔ تجاوز سپاهیان روس و فشار طرفداران استبداد به استانبول هجرت کرد (همو، ۲۹۴- ۲۹۵) و از آنجا به دعوت سیدحسن تقی‌زاده به برلین رفت و در کمیتهٔ ملیون ایرانی به فعالیت پرداخت (تقی‌زاده، ۴۸۲).

امیرخیزی در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م، برای کمک به مقاصد ملیون رهسپار بغداد شد (رضازادهٔ ملک، ۲۱۶) و پس از سقوط بغداد به دست قوای انگلیس، به استانبول بازگشت و دو سال در آنجا ماند (نک: امیرخیزی، ۵۰۰-۵۰۲). سرانجام پس از ۷ سال دوری از وطن، به تبریز بازگشت (نک: همو، ۵۰۲) و در ۱۲۹۸ش به خدمت وزارت معارف درآمد و در دبیرستان محمودیه (فردوسی) به تدریس پرداخت (نک: همو، ۵۰۳؛ کارنگ، شش). در همین زمان امیرخیزی به شیخ محمد خیابانی ــ که کم کم قدرت می‌یافت ــ پیوست (نک: امیرخیزی، ۵۰۳- ۵۰۴؛ کسروی، ۸۶۴ بی)، اما پس از قتل خیابانی، یکباره از سیاست کناره گرفت و به امور فرهنگی روی آورد (نک: امیرخیزی، ۵۰۸-۵۰۹؛ کارنگ، همانجا).

امیرخیزی تا ۱۳۱۴ش، ادارهٔ مدرسهٔ فردوسی را عهده‌دار بود؛ پس از آن به تهران منتقل شد و به ریاست دارالفنون رسید. در ۱۳۲۱ش به تبریز بازگشت و ریاست فرهنگ آذربایجان را برعهده گرفت، اما دو سال بعد دوباره به تهران آمد و از ۱۳۲۵ش بار دیگر ریاست دارالفنون را عهده‌دار گردید. وی در ۱۳۲۸ش بازنشسته شد (نک: امیرخیزی، ۵۰۸- ۵۰۹) و در ۲۷ بهمن ماه ۱۳۴۴ در تهران درگذشت (کارنگ، دوازده؛ بامداد، ۲۷-۲۸).

آثار: امیرخیزی در زمینه‌های ادبی و تاریخی، آثاری از خویش برجای نهاده‌است: ۱. تصحیح *بوستان* سعدی، تبریز، ۱۳۱۰ و ۱۳۱۲ش؛ ۲. *قطعات منتخبهٔ زبان فارسی* (نظم و نثر در ۳ مجلد)، تبریز، ۱۳۱۰ و

1. *The Maratha ...* 2. Hastings 3. Prinsep, H.T., *The Memoirs of a Pathan Soldier.*

۱۳۱۴ش؛ ۳. تصحیح دیوان عنصری (چاپ نشده)؛ ۴. *قیام آذربایجان و ستارخان*، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ ۵. *تاریخ فرهنگ و ادب آذربایجان* (چاپ نشده)؛ ۶. قصاید و اشعار، که بیشتر در مجلهٔ *ارمغان* منتشر شده است؛ ۷. مقالات، که بیشتر در مجلهٔ وحید منتشر شده است (کارنگ، شش ـ هفت).

مآخذ: اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ امیرخیزی، اسماعیل، «سرگذشت»، همراه *قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران* کریم طاهرزادهٔ بهزاد، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ برقعی، محمدباقر، *سخنوران نامی معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ تقی‌زاده، حسن، *زندگانی طوفانی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دولتشاهی، طهماسب، «مشروطیت و امیرخیزی»، *نشریهٔ کتابخانهٔ ملی تبریز*، ۱۳۴۵ش، شم‍ ۱۰؛ رضازادهٔ ملک، رحیم، *حیدرخان عمواوغلی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کارنگ، عبدالعلی، «شرح حال مؤلف»، *قیام آذربایجان و ستارخان*، تبریز، ۱۳۳۲ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ هیجده‌سالهٔ آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۰ش.

جلال خروشاهی

آمیرِ سِلاح، عنوانی برای یکی از چند امیرِ صاحب نفوذ در سازمان اداری ـ سیاسی دولت مملوکان مصر. وظیفهٔ رسمی امیر سلاح نگهداری و حمل ابزار جنگی ویژهٔ سلطان برای میدان نبرد و نیز حضور رسمی در جشنها نظیر عید قربان بود. بدین‌سبب، او را سلاحدار، و آن منصب را «سلاحداریه» نیز می‌خواندند (قلقشندی، ۱۸/۴، ۴۵۶/۵، ۴۶۲؛ مقریزی، *الخطط*، ۲۲۲/۲؛ سیوطی، ۱۳۱/۲، ۱۳۳). ساخت واژهٔ سلاحدار از دو جزء سلاح ــ عربی ــ به معنی آلت جنگ، و دار ــ فارسی ــ به معنی دارنده، گواه آن است که این واژه، همچون بسیاری از دیگر اصطلاحات دیوانی و اداری از زبان فارسی به سرزمینهای غرب اسلامی نفوذ کرده است. وجود سازمان یافتهٔ این نهاد حکومتی در گیلان و مازندران هم که کمتر و دیرتر از بخشهای دیگر ایران زیر نفوذ زبان عربی قرار گرفت، به وسیلهٔ گزارشهایی تأیید شده است (نک: قلقشندی، ۳۸۱/۴). این مقام و لقب در مصر از نوآوریهای ملک الظاهر بیبرس بود که در کشورداری به شیوهٔ اداری مغول تمایل داشت (ابن ایاس، ۱(۱)/۳۲۳؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: ه د، امیرمجلس). اینگونه اصطلاحاتِ به ظاهر روبنایی در واقع نمایانندهٔ تغییرات عمیق‌تر زیربنایی در ساختار اداری ـ سیاسی کشور بود که با توجه به شیوهٔ تشکل نظامی حکومتها در آن دوران و قدرتمندی امیرانِ محلی صاحب سپاه، نشان از گرایش به‌سوی تمرکز و سازمان دادن همهٔ نیروهای فعال کشور در نهادهای متمرکز وابسته به شخص سلطان دارد (نک: ابن تغری بردی، ۱۸۳/۷ـ۱۸۴؛ یوسفی، ۱۵۷).

سلاح خانه از جملهٔ این مؤسسه‌های متمرکز بود که در آن همه گونه وسایل جنگ و دفاع ساخته، تعمیر و نگهداری می‌شد و آن‌را زرادخانه و خزانهٔ السلاح نیز می‌نامیدند (قلقشندی، ۴۷۳/۳، ۴۷۴، ۱۱/۴ـ۱۲). با اینهمه، چنین پیداست که سازمان سلاح‌خانه در ایالتهای بزرگ، ویژهٔ قلمرو همان ایالت بوده است (مثلاً نک: ابن فضل‌الله، ۲۵۹/۳؛ قلقشندی، ۱۸۳/۴). کسانی را که در سلاح خانه‌ها به کار می‌پرداختند، سلاحدار می‌خواندند و همگی از مملوکانِ خاص سلطان به شمار می‌رفتند (نک: ابن شداد، ۲۴۴؛ عرینی، ۶۳ـ۶۴) و عدهٔ آنان بسته به زمان، موقعیت و دامنهٔ فعالیت سلطان متغیر بود. فرماندهی این افراد بر عهدهٔ امیر سلاح بود که در زمرهٔ امیران «هزاره»، و خود یکی از معدود امیران قدرتمند کشور محسوب می‌شد (ابن شاهین، ۱۱۴؛ ایالون، 69). اشاره‌ای که در برخی از متنها به امیر سلاح به عنوان امیر «صده» شده (نک: مقریزی، همانجا؛ سیوطی، ۱۳۱/۲)، ظاهراً مربوط به کسانی است که به طور مستقیم در بخش مرکزی سلاح خانه زیردست امیر سلاح قرار داشتند (نیز نک: ابن شداد، ۲۴۲ـ۲۴۳). خود امیر سلاح نیز معمولاً از میان همان مملوکان برمی‌خاست و اندک‌اندک پیشرفت می‌کرد و پس از گذراندن مراتب گوناگون به ریاست می‌رسید (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۵/۱۳). محل استقرار امیرانِ بزرگ و از جمله امیر سلاح در قصر سلطان بود و هر امیر با کسان زیر دست خود نشانه‌ای ویژه داشت (قلقشندی، ۶۰/۴ـ۶۲؛ عرینی، ۲۲۶؛ نیز نک: مایر، 5, 13).

سلاح‌خانه دارای سازمان اداری وسیع و قسمتهای گوناگون بود و در دو دههٔ نخستین سدهٔ ۹ق/۱۵م، ۷۰ تا ۸۰ هزار دینار هزینهٔ سالانهٔ آن بود و از همین زمان بود که آن‌را سلاح‌خانه نامیدند (قلقشندی، ۴۷۳/۳). ناظر خزائن السلاح مسئول نگهداری، شناسایی و ذخیره سازی جنگ افزارها در قلعهٔ قاهره بود (همو، ۱۱/۴ـ۱۲؛ ایالون، 66). خزانة‌التجمل، بخشی از خزانة السلاح و ویژهٔ جنگ افزارهای خاص بزرگان کشور برای مواقع خاص، مثلاً همراهی با سلطان و شرکت در مراسم تشریفاتی بود (قلقشندی، ۴۷۴/۳). زردخانه(زرادخانه) ظاهراً بخشی از سلاح خانه بوده است که در آن صنعتگران به ساخت و تعمیر جنگ افزارها می‌پرداختند. این صنعتگران را زردکاش می‌نامیدند. از زرادخانه به عنوان گونه‌ای زندان موقتی، برای به بند کشیدن کسانی که سلطان شخصاً قصد تنبیه یا قتلشان را داشت، نیز استفاده می‌شد (نک: همو، ۱۲/۴، ۲۰).

فرماندهی بر چنین سازمان وسیعی، به طور قطع امیرسلاح را در موقعیتی سخت حساس و ممتاز قرار می‌داد (لین پول، 247). در وصف سازمان اداری مصر از امیر سلاح در رأس گروهِ دارندگان شمشیر یاد شده است (سیوطی، ۱۳۰/۲) که پس از امیرکبیر یا اتابک، مقام دوم را در دولت داشته است. گرچه این ترتیب بعدها دستخوش تغییراتی شد و مقام رسمی امیر سلاح اندکی تنزل یافت (ابن تغری بردی، ۱۸۵/۷؛ ایالون، 69-68)، با اینهمه، وی در میان امیران بزرگ کشور همواره نزدیک‌ترین شخص به سلطان و از مهم‌ترین و پرنفوذترین صاحب منصبان به حساب می‌آمد (نک: ابن تغری بردی، ۳۱۹/۱۴ـ۳۲۰؛ قس: مقریزی، *السلوک*، ۲(۳)/۷۳۵؛ ابن دواداری، ۳۸۱/۸). به همین سبب، در بسیاری از حوادث مهم تاریخی حضور امیرسلاح، یا سلاحداران دیده می‌شود. نگاهی به فهرست امیران سلاح از ۸۷۲ تا ۹۱۰ق/۱۴۶۷ تا ۱۵۰۴م (نک: شیمل، ۲۱۵)، گواهی روشن بر مداخلهٔ امیران سلاح در حوادث مهم تاریخ مصر و نیز رسیدن آنان به مقامهای اتابکی و نیابت سلطنت است.

همچنین نمی‌توان نقش امیران سلاح را در نبردهای مهم تاریخی نادیده گرفت. از جمله در نبردی که میان مغولان و مملوکان بر در حمص درگرفت، امیر سلاح بدرالدین بکتاش از شجاع‌ترین افرادی بود که در این پیروزی نقش داشت (نک: ذهبی، ۳/۳۴۲؛ ابوالفدا، ۷/۲۰) و در تاریخ این دوره از او به بزرگی یاد شده است (ابن حبیب، ۱/۲۷۷؛ ابن حجر، ۲/۱۴). سلطان حسام‌الدین لاجین که خود در آغاز مملوکِ سلطان منصور قلاوون و سلاحدار او بود (ابن وردی، ۲/۳۲۵)، از آن منصب به سلطنت رسید و سرانجام به دست دو تن از افراد سلاحداریه کشته شد (ابن ایاس، ۱(۱)/۳۹۸؛ ابن خلدون، ۵/۴۷۲؛ ابوالفدا، ۷/۴۹). نیز شورش امیرسلاح شاهین‌الافرم در برابر سلطان الناصر فرج، موجب قتل آن‌سلطان‌گشت (عینی،۲۵۸؛صیرفی،۲/۳۰۴).منصب‌سلاحداریه، از دربار مملوکان مصر به دستگاه آخرین خلفای عباسی بغداد نیز سرایت کرد (نک: یونینی، ۱/۴۴۹؛ نویری، ۳۰/۳۶). این منصب در سده‌های بعد در تاریخ مصر همچنان، به عنوان یکی از مقامهای مهم حکومتی باقی ماند (نک: شرقاوی، ۶۹).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمدمصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حبیب، حسن، *تذکرة النبیه فی ایام المنصور و بنیه*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، دارالفکر؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن شاهین، خلیل، *زبدة کشف الممالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، ویسبادن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، به کوشش فؤاد سزگین، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن وردی، عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ شرقاوی، عبدالله، *تحفة الناظرین*، قاهره، ۱۲۸۱ق؛ شیمل، آن ماری، فهارس *بدائع الزهور* ابن ایاس، استانبول، ۱۹۴۵م؛ صیرفی، علی، *نزهة النفوس و الابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عرینی، باز، *الممالیک*، بیروت، دارالنهضة العربیه؛ عینی، بدرالدین، *السیف المهند*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش محمد عبدالهادی شعیره، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ یوسفی، موسی، *نزهة الناظر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1954, vol. XVI; Lane-Poole, S., *A History of Egypt*, Karachi, 1914; Mayer, L.A., *Saracenic Heraldry*, Oxford, 1933.

منوچهر پزشک

اَمیرشاهیِ سَبزِواری، آق‌ملک‌بن‌ملک‌جمال‌الدین‌فیروزکوهی سبزواری (د ۸۵۷ق/۱۴۵۳م)، متخلص به شاهی، از شاعران دورهٔ تیموری که در خوشنویسی، نگارگری و موسیقی نیز مهارت داشته است. وی در سبزوار زاده شد و نسبش به سربداران آن دیار می‌رسد (دولتشاه، ۳۲۱؛ علیشیر، ۲۳؛ خواندمیر، ۴/۱۸) و از خواهرزادگان خواجه علی مؤید (مق ۷۸۸ق) امیر سربداری بوده است (دولتشاه، همانجا؛ لودی، ۶۹). دولتشاه سمرقندی عمر او را به هنگام مرگ بیش از ۷۰ سال ذکر کرده است (ص ۳۲۳)؛ اگر این سخن درست باشد، ولادت او را می‌توان در حدود سال ۷۸۵ق/۱۳۸۳م دانست. برخی وجه تسمیهٔ وی را به «امیر» و نیز تخلص «شاهی» او را افزون بر انتسابش به سربداران، به سبب شیعی بودن او دانسته‌اند (خواندمیر، همانجا).

امیر شاهی افزون بر شاعری در خوشنویسی نیز چیره‌دست بود و خط نستعلیق را نیکو می‌نوشت (دولتشاه، ۳۲۱؛ عالی، ۵۸؛ حبیب، ۱۱۸) و نام وی را در زمرهٔ خوشنویسان کتابخانهٔ بایسنقری آورده‌اند (بیانی، ۱/۷۸). گویند در نقاشی و موسیقی نیز مهارت بسیار داشت و عود را خوش می‌نواخت (دولتشاه، ۳۲۱-۳۲۲؛ عالی، همانجا؛ شوشتری، ۲/۶۶۶). در برخی از منابع به اینکه امیر شاهی استاد جامی بوده، اشاره شده است (واله، ۴۰۷) و این امر از لحاظ تقارن عصر آنها محتمل می‌نماید، اما مراد گوینده ممکن است استادی در شیوهٔ شاعری، یعنی تقلید جامی از بعضی غزلیات او باشد.

روشن نیست که امیر شاهی در چه زمانی از زادگاه خود سبزوار به سوی هرات رفت، اما به گفتهٔ تذکره‌نویسان، امیر در هرات دیرزمانی مصاحب و ندیم شاهزاده بایسنقر شد و به کوشش همین شاهزاده املاک موروثیش را که پس از برافتادن سربداران به تصرف دیوان درآمده بود، به او برگرداندند (دولتشاه، همانجا؛ رازی، ۲/۲۸۶)؛ اما این دوستی پایدار نبود. برخی سبب تیرگی روابط امیر شاهی و بایسنقر را، سخنان کنایه‌آمیز شاهزاده خطاب به امیر شاهی در شکارگاه دانسته، و گفته‌اند که امیرشاهی از آن پس، از بایسنقر دوری گزید و سوگند یاد کرد که هیچ‌گاه خدمت سلاطین نکند. پس از آن به سبزوار بازگشت و به کشاورزی پرداخت (دولتشاه، همانجا).

به ماجرایی دیگر نیز در روابط امیرشاهی و بایسنقر اشاره شده است: گویند بایسنقر که دستی نیز در شاعری داشت، از امیر خواست که تخلص «شاهی» را به او واگذارد، اما او نپذیرفت و در پی آن با بی‌مهری شاهزاده روبه‌رو شد (خواندمیر، همانجا؛ دولتشاه، ۳۲۳). به هرحال، قدر مسلم آنکه امیرشاهی از بایسنقر روی گرداند و به سبزوار بازگشت. چندی بعد ابوالقاسم بابر وی را برای نگارگری کوشک گل‌افشان به استراباد فراخواند و هم در آنجا بود که زندگانیش به پایان رسید. پیکر او را به سبزوار آوردند و در خانقاه اجدادیش در بیرون شهر به خاک سپردند (همانجا؛ علیشیر، ۲۴؛ خواندمیر، ۴/۱۹).

تذکره‌نویسان سروده‌های وی را به لطافت، روانی، نازک‌خیالی، سوز و گداز و مقبولیت یافتن خاص و عام ستوده‌اند (نک: دولتشاه، ۳۲۱؛ علیشیر، ۲۳-۲۴؛ خواندمیر، همانجا). جامی نیز امیر شاهی را دارای اشعاری «لطیف» و «یک دست و هموار» دانسته است (ص ۱۰۷).

به‌نظر می‌رسد که اشعار امیرشاهی در روزگار خود شاعر شهرت و محبوبیت فراوانی یافته، چه، بسیاری از شعرای معاصر و پس از او به

تتبع اشعار وی پرداخته‌اند (علیشیر، ۵۸-۵۹، ۱۳۸، ۱۴۵؛ تقی‌الدین، ۲۹۰، ۵۵۵؛ صادقی، ۱۵۵؛ حمیدیان، ۴۴-۴۵).

امیرشاهی نیز چون برخی معاصرانش کوشیده است تا در غزلیات خود به مضامین تازه یا به گفتهٔ خود او «خیال خاص» که بعدها به سبک هندی شهرت یافت، دست یابد (مؤتمن، ۳۳۰، ۳۳۲؛ حمیدیان، ۲۰)؛ با این‌حال، از افراطی که برخی معاصرانش در پی صید «خیال خاص» و مضمون تراشی بدان گرفتار آمدند، دوری جست. غزلیات وی بیشتر عاشقانه و گاه عرفانی است، اما برخلاف معاصرانش از آوردن اصطلاحات عرفان نظری پرهیز دارد. امیرشاهی گاه به مضامینی چون وصفِ جلوه‌های طبیعت، نکوهش روزگار و یاران ناموافق و دوری از مردم نیز پرداخته است و در اشعار او به ندرت مدح و هجو دیده می‌شود. با این‌حال، یک رباعی در سوگ بایسنقر دارد که دولتشاه آن‌را از بهترین مراثی عصر او دانسته است (ص ۲۶۵).

از اشعار او که در قالبهای غزل، رباعی، قطعه و معما سروده شده، اندکی بیش از هزار بیت برجای مانده است. خواندمیر شمار ابیات او را ۱۲ هزار یاد کرده است (همانجا). گویند جامی هزار بیت از *دیوان* وی را برگزید و سروده‌های کم مایه‌تر را از *دیوان* او زدود (نک: واله، همانجا). برخی این کار را به خود شاعر نسبت داده‌اند (نک: خواندمیر، همانجا).

دیوان امیرشاهی مشتمل بر ۱۰۳۲ بیت به کوشش سعید حمیدیان در تهران (۱۳۴۸ش) به چاپ رسیده است. این مجموعه شامل ۱۸۲ غزل، ۵ قطعه، ۱۵ رباعی و ۵ بیت معماست.

مآخذ: بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ تقی‌الدین کاشی، محمد، *خلاصة الاشعار و زبدة الافکار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس، شم ۵۵۰۶؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به‌کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حبیب اصفهانی، *تذکرهٔ خط و خطاطان*، ترجمهٔ رحیم چاوش اکبری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حمیدیان، سعید، مقدمه بر *دیوان امیر شاهی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به‌کوشش جواد فاضل، تهران، علمی؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صادقی‌افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، ترجمهٔ توفیق هـ . سبحانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفایس*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لودی، امیرشیرعلی، *مرآت الخیال*، بمبئی، ۱۳۲۴ش؛ مؤتمن، زین‌العابدین، *تحول شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعراء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، شم ۴۳۰۴.

قربان ولیئی

اَمیرْعَلی، سَیِّد، نک: سید امیرعلی.

اَمیرْعَلیشیرِ نَوایی، نک: علیشیر نوایی.

اَمیرُالْکَبیر، نک: امیر.

اَمیرْکَبیر، محمدتقی فراهانی (۱۲۲۲-۱۲۶۸ق/۱۸۰۷-۱۸۵۲م)، سیاستمدار و صدر اعظم عهد ناصرالدین شاه قاجار. وی در هزاوه در اطراف فراهان دیده به جهان گشود (آدمیت، *امیرکبیر...*، ۱۹؛ اقبال آشتیانی، *میرزا تقی‌خان...*، ۱). برخی به وی نسبت سیادت داده، و خاستگاه خانوادهٔ او را کرمانشاه دانسته‌اند (اورسل، ۲۶۳؛ بروگش، ۲۶۷/۱؛ گوبینو، «میرزاتقی‌خان امیر»، ۳۰). پدرش کربلایی محمدقربان که از خانواده‌ای پیشه‌ور در هزاوه بود (آدمیت، همان، ۲۰)، نخست به عنوان آشپز به خدمت میرزا عیسیٰ قائم‌مقام (د ۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م) درآمد و سپس در دستگاه فرزند او میرزا ابوالقاسم قائم مقام ناظر آشپزخانه شد. اقبال آشتیانی معتقد است که کربلایی محمدقربان در اواخر عمر قاپوچی قائم مقام شد (همانجا). وی تا هنگام قتل قائم‌مقام (۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م) نیز زنده بود (ثقفی، ۱۱۰). دربارهٔ تاریخ دقیق ولادت امیر اختلاف است، ولی سال ۱۲۲۲ق به نظر درست‌تر می‌رسد (آدمیت، همان، ۲۲؛ امیرخیزی، ۹۱). بر این اساس میرزا تقی‌خان در هنگام مرگ بیش از ۴۶ سال نداشته است. مادر وی فاطمه سلطان، ملقب به معصومه (آدمیت، همان، ۲۱؛ قاسمخانی، ۲۶۰) که در تمام اسناد عهد صدارت امیر از وی به «والدهٔ امیرنظام» تعبیر شده است و ظاهراً در اواخر عمر با علی محمدخان قاجار وصلت کرده بوده (*اسناد مکمل...*، ۳۸۹/۱۵۷)، در صفر ۱۲۷۶/سپتامبر ۱۸۵۹ هنوز حیات داشته است (اقبال آشتیانی، همان، ۳۷۶).

محمدتقی دوران کودکی را در خانوادهٔ قائم‌مقام به خانه شاگردی سپری کرد و سپس مأمور محاسبهٔ فیلخانهٔ او شد (همان، ۴، ۶). داستان معروف فرا گرفتن درس به هنگام خدمت به فرزندان قائم‌مقام که به تواتر در منابع به آن اشاره شده، حاصل همان ایامی است که به خانه شاگردی مشغول بوده است (امیر خیزی، همانجا). در این ایام هوش و استعداد محمدتقی در نامه‌نگاری موجب اعجاب قائم‌مقام شد (فتحی، ۴۰۸) و او را بر آن داشت تا از آن جوان در امور دبیری بهره جوید. به این ترتیب محمدتقی به تدریج با رجال سیاسی آن روزگار آشنا گردید (تقی‌زاده، ۱۴۰) و به زودی توانست حتیٰ خود را به شاه بنمایاند («مکاتبات محمدشاه...»، ۶۷a). پس از چندی به سبب دقت و صحت در کار، گویا در ۱۲۴۹ق (قس: *ایرانیکا*، I/959، که ۱۲۵۱ق آورده است) فرمان مستوفی‌گری یافت («مکاتبات امنا...»، ۴۸). پس از مدتی از خدمت قائم مقام مرخص شد و به جمع مستوفیان محمدخان زنگنهٔ امیرنظام (د ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) پیوست. گفته‌اند که محمدتقی پیش از ورود به دستگاه امیرنظام، مدتی را نیز در خدمت قهرمان میرزا، برادرشاه گذرانیده بود (اعتمادالسلطنه، *خلسه*، ۷۶). گویا کناره‌گیری وی از خدمت قائم‌مقام به خواستهٔ خود قائم‌مقام بوده است (نادرمیرزا، ۵۰). به‌هر حال، محمدتقی در کنار شخصیتی چون امیرنظام، با عنوان مستوفی نظام می‌توانست به خوبی قابلیتهای خود را نشان دهد، به ویژه که عباس میرزا به امیرنظام توصیه کرده بود تا از وجود شخصی همچون میرزاتقی که «سررشتهٔ معاملات سنواتی» را دارد، بهره جوید (قائم‌مقام، ۸۹).

پس از قتل گریبایدوف، وزیر مختار روس (۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م)، چون مقرر شد هیأتی به سرپرستی خسرو میرزا برای عذرخواهی از این واقعه راهی روسیه شود، میرزاتقی که بیش از ۲۳ سال نداشت، در سلک همراهان امیرنظام قرار گرفت (تقی‌زاده، همانجا). اگرچه میرزاتقی در

مذاکرات سیاسی نقش چندانی نداشت، اما فرصت یافت تا از مؤسسات آموزشی، فرهنگی و صنایع روسیه بازدید کند (لورنتس، 87). میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام در منشآت خود (ص ۱۶۱) به موقعیت خوبی که در مسکو و سنت پترزبورگ برای محمدتقی فراهم شده بود، اشاره می‌کند و آن را حق وی می‌شمارد. وی پس از مراجعت از این سفر ملقب به «میرزا» و «خان» شد (EI^1, V/516).

میرزا محمدتقی خان یک بار دیگر نیز همراه امیرنظام به روسیه رفت و سرپرستی این هیأت را ناصرالدین میرزای ولیعهد برعهده داشت. امپراتور روسیه نسبت به میرزا محمدتقی عنایتی خاص نشان داد و هدیه‌ای نیز برای او فرستاد (هدایت، *روضة الصفا*، ۱۹۷/۱؛ اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۲۰۲).

سفر دیگری که نقش سازنده‌ای در شخصیت میرزامحمدتقی ایفا کرد، سفارت او به ارزروم در پی پدید آمدن بحران در روابط ایران و عثمانی و دعاوی ارضی دولت اخیر است (همو، *تاریخ*...، ۱۲۶۷/۳) که با هیأتی رهسپار آنجا شد. نخست قرار بود میرزا جعفرخان مشیرالدوله (د ۱۲۷۹ق/۱۸۶۲م) مأمور این کار شود، اما به علت بیماری از حضور در این جمع بازماند و میرزا تقی‌خان در صفر ۱۲۵۹ طی فرمانی از سوی محمدشاه برای این کار در نظر گرفته شد (*اسناد و مکاتبات*...، ۲۰۲/۲). وی با رتبهٔ سرتیپی در رأس ۲۰۰ تن از رجال سیاسی ـ نظامی ایران رهسپار ارزروم شد (هدایت، همان، ۲۹۵/۱۰؛ سپهر، ۴۹/۳ـ۵۰). پس از ورود ایشان به ارزروم دولت عثمانی خواست مخارج هیأت را قبول کند، ولی میرزا تقی‌خان از پذیرش آن سرباز زد (هدایت، همان، ۲۹۶/۱۰؛ سپهر، ۵۰/۳). مذاکرات ارزروم به طور متوالی و هربار در منزل یکی از نمایندگان ۴ کشور ایران، عثمانی، روس و انگلیس پی گرفته می‌شد. چون مذاکرات طولانی شد، میرزا تقی‌خان ۱۷۰ تن از ملازمان خود را به ایران بازگرداند (نک: هدایت، همانجا).

متن کامل این مذاکرات را بعداً به دستور میرزا تقی‌خان نوشتند و اکنون موجود است («گزارشهای میرزا تقی‌خان...»، ۲۱۱ـ۳۷۱). یکی از وقایع مهم در این مأموریت که انعکاس مثبتی در انظار بیگانگان نسبت به ایرانیان داشت، واقعهٔ حملهٔ اهالی ارزروم به منزل هیأت ایرانی است. گویا حاجی میرزا آقاسی به میرزاتقی‌خان گفته بود تا از عثمانی بخواهد که مسجدی برای شیعیان در بغداد بنا کند، اما امیر که احتمالاً از پیامدهای اجرای این فرمان نگران بود، کار را به تعلل گذرانید تا حاجی با دستور اکید او را وادار به اقدام کرد و بر اثر این درخواست، مردم شهر بر او شوریدند (جهانگیر میرزا، ۲۸۹؛ قس: سپهر، ۵۱/۳؛ کرزن، رابرت، «میرزا تقی‌خان...»، ۴۵۴) و چند نفر را کشتند و زخمی کردند و آنچه توانستند به یغما بردند (امیرکبیر، ۴۶). پس از کشمکشها و مداخلهٔ قوای نظامی عثمانی غائله ختم شد (هدایت، همان، ۲۹۹/۱۰، ۳۰۱ـ۳۰۲) و نمایندگان روسیه و انگلستان برای عذرخواهی نزد میرزا تقی‌خان آمدند (سپهر، ۵۴/۳ـ۵۵)، ولی او به علت اهانتی که شده بود، تصمیم به ترک ارزروم گرفت و سرانجام باب عالی، عارف پاشا را از دربار عثمانی برای عذرخواهی نزد او فرستاد. این عمل موجب تثبیت و تقویت موقعیت ایران شد؛ ولی از آنجا که احتمال می‌رفت این امر سبب برهم خوردن توازن در گفت و گوها شود، وزیر مختار انگلیس آشکارا از دولت ایران خواست تا با صدور حکمی امیر را موظف به امضای عهدنامه کند (*اسناد قدیمهٔ سال ۱۲۵۶ـ۱۲۶۳ق*؛ *اسناد و مکاتبات*، ۲۱۵/۲ـ۲۱۷). پیش از آن نیز حاجی میرزا آقاسی، میرزا تقی‌خان را که رابرت کرزن (همان، ۴۵۳)، منشی هیأت انگلیسی، او را برجسته‌ترین شخصیت حاضر در مذاکرات خوانده بود، به سبب درشت‌گویی در مجالس گفت و گو هشدار داده («مکاتبات صدراعظم و وزیر امور خارجه...»، ۱۳۴a)، و میرزا تقی‌خان طی نامه‌ای گله‌آمیز تصریح کرده بود که جز بیانِ دقیق نظریات دولت ایران و شخص صدراعظم کاری نکرده است. لحن او در این نامه حکایت از روحیهٔ خسته‌اش به علت مداخله‌های بی جای روس و انگلیس دارد («مکاتبات صدراعظم از ۹ شوال...»، ۱۹ a). سرانجام، مذاکرات به مرحلهٔ امضای یادداشت تفاهم و پیش‌نویس عهدنامه رسید و محمدشاه طی فرمانی به میرزا تقی‌خان اجازه داد تا در ۸ مسألهٔ موردمنازعه اقدام نماید (*اسناد و مکاتبات*، ۲۱۳/۲ـ۲۱۴) و به این ترتیب معاهدهٔ ارزروم منعقد گردید. این اقامت نسبتاً طولانی به امیر این فرصت را داد تا از نزدیک با تحولات جامعهٔ عثمانی پس از اصلاحات موسوم به «تنظیمات» که از شعبان ۱۲۵۵/اکتبر ۱۸۳۹ آغاز شده بود، آشنا گردد (واتسن، 365؛ لورنتس، 88).

پس از مرگ محمدشاه (۶ شوال ۱۲۶۴ق/۵ سپتامبر ۱۸۴۸م) شاه جدید ــ ناصرالدین میرزا که در آذربایجان بود ــ از میرزا تقی‌خان ــ که در آن زمان منصب وزارت نظام آذربایجان را داشت ــ خواست تا مقدمات ورود او به تهران را فراهم کند. میرزا تقی‌خان بدین‌منظور با اجازهٔ شاه (اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۲۰۵ـ۲۰۶)، مبلغی از بازرگانان تبریزی وام گرفت (آدمیت، *امیرکبیر*، ۵۲؛ قس: اعتمادالسلطنه، *خلسه*، ۷۹، که کوشیده است تا نقشی نیز برای کنسول روسیه در اخذ این وام قائل شود).

اردوی ناصرالدین شاه در ۱۹ شوال ۱۲۶۴ از تبریز به راه افتاد (اقبال آشتیانی، *میرزا تقی‌خان*، ۹۹). وی در باسمنج، میرزا تقی‌خان را به امیرنظامی منصوب کرد و به این وسیله اعتماد خود را به او آشکار ساخت (هدایت، *روضة الصفا*، ۳۵۹/۱۰). امیرنظام در این سفر درایت بسیار نشان داد و اردوی شاهی را با نهایت نظم به تهران رسانید (نک: امیر معزی، ۲۶۳ـ۲۶۹). پس از ورود شاه به تهران و جلوس بر تخت سلطنت، امیرنظام منصب صدارت یافت و لقب اتابک اعظم و امیرکبیر گرفت (اعتمادالسلطنه، *صدر التواریخ*، ۲۰۷؛ سپهر، ۱۸۹/۳ـ۱۹۰؛ نیز نک: واتسن، 366). امیر از پذیرش لقب صدراعظم امتناع کرد و به همان لقب امیرنظام بسنده کرد (کرزن، جرج، ۵۵۷/۱، حاشیه). وی در گام نخست به اجرای پاره‌ای اصلاحات اساسی پرداخت و بسیاری از حکام و والیان را عزل، و گروهی جدید را به حکومت و امارت منصوب

کرد (نک: اعتمادالسلطنه، *مرآة...*، ۱۰۴۹/۲ـ۱۰۵۰). در همین روزگار به سبب ازدواجش با عزت‌الدوله خواهر ناصرالدین شاه توانست از بدگوییهای درباریان آسوده شود و به علاوه بر حوادث و مسائل حرم نیز وقوف یابد (صدیق‌الممالک، ۱۰۰).

نخستین گرفتاری امیر در آغاز صدارتش، شورش حسن‌خان سالار فرزند اللّهیار آصف‌الدوله بود که در رمضان ۱۲۶۴، چند روز پیش از مرگ محمدشاه، در مشهد سر به عصیان برداشت. این شورش که به رقابت دیرین میان دو شاخهٔ دولو و قوانلوی قاجار تعبیر می‌گردید، موجب هراس قوانلوها، به ویژه مهد علیا مادر ناصرالدین شاه شد (آنارکولُوا، 27). امیر نخست کسانی را ظاهراً برای مذاکره نزد سالار فرستاد، ولی نتیجه‌ای به دست نیامد. سرانجام، وی با فرستادن نیرو، سالار را سرکوب کرد (آدمیت، همان، ۲۳۵؛ *نامه‌های امیرکبیر*، ۱۶۰، ۱۹۷، ۱۹۸؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی...»، ۷۹؛ نیز نک: F.O. 60/145). قاطعیت امیر در این کار، دیگر مدعیان سلطنت را نیز خاموش کرد، ولی برخی از نویسندگان اشغال منطقهٔ قطور توسط دولت عثمانی را ناشی از ضعف حاکمیت ملی دولت ایران بر اثر شورش سالار دانسته‌اند (واتسن، 378).

حادثهٔ مهم دیگر این دوره، شورش فوج قهرمانیه بر ضد امیر بود که بنابر عواملی متعدد رخ داد (اعتمادالسلطنه، *تاریخ*، ۱۶۹۴/۳؛ بامداد، ۲۱۲/۱؛ تقی‌زاده، ۱۴۲؛ صدیق الممالک، همانجا؛ جهانگیر میرزا، ۳۳۳). شورشیان خواهان عزل و قتل امیر شدند، ولی کاری از پیش نبردند و با مساعی آقاخان نوری و میرزاابوالقاسم امام جمعه، غائله آرام گرفت. امیر بعداً آن فوج را تنبیه کرد و به عزل و نصب امرای لشکری وکشوری دست زد («گزارشها و مکاتبات و بعضی...»، ۳؛ واتسن، 377؛ *وقایع اتفاقیه*، ۱۱۳/۱؛ برای همراهی وزیرمختار روسیه با شورشیان، نک: اقبال آشتیانی، همان، ۳۳۷ـ ۳۳۸؛ هدایت، همان، ۴۰۲/۱۰ـ۴۰۳). در این زمان طرفداران باب به ترویج عقاید او و تحریک مردم برخاستند و دربعضی نقاط، سران ایشان آشکارا به معارضه با دولت پرداختند، تا آنجا که امیر به مقابله برخاست و باب را به امضای تکذیب نامهٔ دعوی خویش واداشت؛ سپس هم به فتوای علما او را اعدام کردند («مکاتبات و گزارشها...»، a ۵۹؛ کسروی، ۵۱ ـ۵۲؛ *وقایع اتفاقیه*، ۳/۱؛ افراسیابی، ۹۰ـ۹۳؛ یزدانی، ۱۳؛ نیز نک: اعتضادالسلطنه، ۹۷؛ واتسن، 386). در این ایام امیر مصلحت چنان دید که برای تثبیت اقتدار سیاسی دولت، شاه را به سفر در داخل ایران تشویق کند و خود او را همراهی نماید. با آنکه وزرای مختار روس وانگلیس با این کار مخالف بودند، ولی امیر سخن خود را پیش برد و وزرای مختار دو دولت نیز در این سفر شاه و امیر را همراهی کردند. در همین سفر اولین اقدام شاه برای تحدید اختیارات صدراعظم صورت گرفت و امور مربوط به خارجه در ایران را از دست امیر خارج گردانید («خلاصهٔ نوشتجات...»، a ۵۵؛ اقبال آشتیانی، همان، ۲۴۱ـ۲۴۲).

در بعد سیاست خارجی و روابط با نمایندگیهای دول بیگانه در ایران نیز فعالیتهای امیر بنیادی، و متکی بر حفظ منافع ملی و حاکی از علم و اطلاع و تسلط او بر عرف بین‌المللی است. اگرچه پیش از امیر نیز دولت ایران دارای وزیر امور خارجه بود، ولی در عهد او وزارت امور خارجه به عنوان نهادی مشخص بنیان نهاده شد و نخستین کارکنان آن را امیر خود انتخاب کرد و ساختمانی برای آن در نظر گرفت (آنارکولوا، 159؛ «مکاتبات صدر اعظم امیرکبیر...»، b ۱۱۳). وزارت امور خارجه از ۱۲۶۵ تا ۱۲۶۷ق در دست خود او بود و از این تاریخ، میرزا محمدعلی خان را به منصب «وزارت مهام دول خارجه» منصوب کرد (همان، ۹۳a).از کارهای‌امیر در این‌دوران، بازداشتن سفرای‌بیگانه‌از مداخله در امور داخلی ایران (زریاب، ۱۷۲؛ اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۲۱۹؛ نیز نک: امیرمعزی، ۳۴۶ـ ۳۵۵)، اهتزاز پرچم ایران در کشورهای دیگر به طور دائم (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۱۳؛ رشدیه، ۴۴۳) و گسیل داشتن نمایندگان دائمی سیاسی برای تأسیس سفارتخانه و نمایندگی به لندن، پترزبورگ، بمبئی، استانبول و تفلیس، به رغم مخالفت روسیه (آدمیت، *امیرکبیر*، ۵۱۰؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر...»، ۷۳a، ۸۱a) و تدوین دستور عمل برای مذاکرات با وزرای مختار دول بیگانه («بعضی از مراسلات...»، ۱۱۹)، اتخاذ روشی برای کسب اخبار و اطلاعات از سفارتهای بیگانه که باعث بیم و رعب مداخله جویان خارجی شد (نک: امیر معزی، ۳۴۷ـ۳۴۸؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، b ۴۶، a ۴۷)، نظارت بر رفت و آمد بیگانگان و مرسوم کردن اخذ تذکره برای آنها (آنارکولوا، 110) را می‌توان یاد کرد. وی همچنین به آموزش و تربیت مأموران ایرانی مقیم خارج از کشور عنایت خاص داشت و می‌کوشید آنها را از میان شایسته‌ترین افراد انتخاب کند («دو نامه...»، ۵۳، ۵۸؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، b ۳۱، b ۳۴؛ «مکاتبات و نامه‌ها...»، b ۹۱؛ «مکاتبات صدراعظم از ۲۴ شوال...»، b ۱۷، ۲۵a؛ اقبال آشتیانی، «امیرکبیر...»، ۴۳). امیر در سیاست خارجی از اصول خاصی پیروی می‌کرد و از سیاست موازنهٔ منفی سود می‌برد و با اعطای هرگونه امتیاز به بیگانگان مخالف بود و در عین حال از سیاست بهره‌گیری از نیروی سوم و توسعهٔ روابط متعادل با کشورهای جهان طرفداری می‌کرد (کاوهٔ جبلی، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۲؛ آدمیت، همان، ۴۶۷ـ ۴۶۸).

مسألهٔ افغانان و سرزمینی که سپس افغانستان نام گرفت، به روزگار امیر و به اعتقاد جازم او، به رغم مواضع انگلستان، مسأله‌ای داخلی محسوب می‌شد. با آنکه انگلستان همواره امیر را هشدار می‌داد تا از «دخل‌وتصرف‌درامورات»هرات‌خودداری‌کند(«مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، b ۱۱۳)، ولی امیر مصمم بود تا افغانان را به پشتیبانی دولت ایران دلگرم ساخته، از نزاعهای قبیله‌ای ــ که لابد انگلستان بنا بر سنت سیاسی خود بدان دامن می‌زد ــ باز دارد؛ چنانکه یار محمدخان و سپس پسر او صید محمدخان حاکم هرات را عملاً به اطاعت و تبعیت از حکومت خراسان واداشت، و از کهندل خان و پسرش سلطان علی‌خان در قندهار، و دوست محمدخان حاکم کابل خواست مراودات خود را با

انگلستان قطع کنند، یا تا تثبیت موقعیت سیاسی و نظامی ایران، با انگلیسیان مماشات کنند (آدمیت، *امیرکبیر*، ۶۱۳، ۶۱۶ـ ۶۱۸، ۶۳۴ـ ۶۳۵، ۶۳۸؛ «نامه‌ها و فرامین...»، ۵۶a، ۱۳۲a). وی دربارهٔ سیستان و بلوچستان نیز همین سیاست را پیش گرفت تا به آرامی به بسط قدرت دولت مرکزی در میان عشایر آن منطقه که تحت نفوذ انگلیسیان بودند، بپردازد (آدمیت، همان، ۲۴۸ـ۲۵۴).

روابط با انگلستان: تحول در روابط ایران و انگلستان به روزگار امیر با ورود سرگرد شیل[1] که پس از دو سال مرخصی به ایران بازگشت، آغاز شد. شیل در بدو ورود از وزارت امیر اظهار خشنودی کرد («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۱a)، ولی مداخلهٔ آشکار و نهان سفارت انگلیس در امور ایران، امیر را به مقابله واداشت و بدین‌سبب نسبت به خواستهای سفارت بی‌توجهی کرد و امور آن را معطل گذاشت (همان، ۱۱۶b، ۱۲۲a). این برخورد موجب اعتراضات پیاپی سفارت و واکنش شیـل شد («نامه‌ها و فـرامین»، ۳۵b، ۳۷a؛ «خلاصـهٔ نوشتجات»، ۱۳۰b). نخستین موضوع موردمناقشه، تعریف حق و حدود حاکمیت ایران بر خلیج فارس بود. امیر همواره می‌کوشید سیطرهٔ ایران را بر نواحی جنوبی خلیج فارس تثبیت کند و برای این کار، برخی کارگزاران دولت در آن مناطق را تغییر داد (آنارکولوا، 112). وی در این زمان با طرح مسألهٔ الغای تجارت برده در خلیج فارس توسط دولت انگلستان روبه‌رو شد و در پی آن نمایندهٔ این کشور در ربیع الثانی ۱۲۶۵ به دولت ایران اطلاع داد که ناوگان انگلیسی، کشتیها را در این آبها جست و جو و توقیف می‌کند. امیر به شدت به مخالفت برخاست و آن را سلب حاکمیت ایران و مخالف قوانین اسلامی دانست و هشدار داد که این کار موجب می‌شود که روسها نیز درصدد کسب امتیاز برآیند («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۲b، ۱۲۳a؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۶۸b؛ آدمیت، همان، ۵۲۵). با آنکه وی موافقت کرد در یک دورهٔ ۴ ماهه ناوگان انگلیسی با حضور مأموران ایرانی، کشتیها را بازرسی کند، ولی بعداً این کار را موقوف کرد و اعلام داشت که به حکمرانان فارس و خوزستان دستور داده است از حمل و نقل بردگان ممانعت کنند («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۳۰b؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۶۴a، ۶۶b). اما کوششهای شیل و توسل او به ناصرالدین شاه موجب شد تا امیر بپذیرد که مدت ۱۱ سال ناوگان انگلیسی با حضور یک صاحب منصب ایرانی به بازرسی کشتیها بپردازد (نک‍: *قرارها...*، ۸۱ـ۸۲).

موضوع دیگر، درخواستهای مکرر سفارتهای روس و انگلیس دربارهٔ صرف‌نظر کردن از تنبیه مجرمان بود که امیر این را نیز به شدت رد کرد و آن درخواستها را مداخله در امور ایران دانست («مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۵۱). این معنی با اخذ تابعیت ایرانیان از سفارت انگلیس مرتبط بود که به طور خاص در پناهندگی برخی افراد و اعضای خـاندانهای مشهور («اسنـاد و فرامیـن ...»، a ۳۶۵؛ «رسالهٔ بهاءالملک...»، ۱۹۴، ۱۹۷ـ۱۹۹؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۹۶، ۱۳۰b؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۵۲) و حمایت انگلیسیان از کسانی که مطرود امیر بودند (آدمیت، همان، ۲۶۱؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۴۲b، ۶۳a-b؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۲a، ۱۲۴b؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۱۱۵b)، جلوه‌گر شد. نیز از آنجا که سفارت انگلیس با اعطای تحت الحمایگی به مجرمان مختلف (آدمیت، همان، ۵۳۴ـ ۵۳۵) عملاً حاکمیت ملی ایران را نقض می‌کرد (نیز نک‍: «خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۴b)، امیر دستور داد رفت و آمد ایرانیان را به سفارت انگلیس زیر نظر گیرند (آدمیت، همان، ۵۳۶ ـ۵۳۷؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۱۰۴a). مهم‌ترین عامل درگیری سیاسی سفارت مذکور با دولت ایران، مسألهٔ ارامنهٔ تبریز بود که پس از مرگ محمدشاه، به دلایلی نامعلوم امور سرپرستی آنان به کنسول انگلیس سپرده شده بود. در این وقت امیر کلیهٔ احکام صادره از جلوس ناصرالدین شاه در تبریز تا ورود او به تهران را لغو کرد و سپس به دولت انگلستان نیز اطلاع داده شد که امور ارامنه منحصراً در اختیار دولت ایران است (آدمیت،همان، ۵۴۰ـ۵۴۱؛ «مکاتبات حاج‌میرزا آقاسی»، ۷۵b) و پس از کشمکشهایی سرانجام امیر توانست از مداخلهٔ سفارتهای بیگانه در امور اتباع ایران و اقلیتهای دینی جلوگیری کند (F.O.60/152؛ «مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال»، ۵a، ۶b).

روابط با روسیه: عصر صدارت امیر صحنهٔ برخورد دو دولت ایران و روسیه بر سر مسائل اقتصادی و مرزی بود. نخستین برخورد بر سر امتیاز شیلات ایران ایجاد شد. امیر بدون توجه به آنکه روسیه در عصر محمدشاه طی قراردادی آن را به اجاره گرفته است و به استناد آن به مداخله در امور شیلات ایران می‌پرداخت، آن را به بازرگانی ایرانی واگذاشت و دولت روسیه کاری از پیش نبرد (تیموری، ۲۸۸). موضوع دیگر، مخالفت شدید امیر با محافظت انبار تجارتخانهٔ روسیه در استراباد توسط نیروی نظامی روس، و نیز ایجاد بیمارستانی توسط روسها در سواحل شمالی ایران بود. این انبار پس از تجدید ساختمان رسماً به دولت روسیه به اجاره داده شد (همو، ۲۶۷ـ ۲۶۸؛ آدمیت، همان، ۴۷۵). دولت روس در هر دو مورد به اعتراض برخاست، ولی امیر، صدراعظم روسیه را قانع کرد که این کارها به سود هیچ یک از دو دولت نیست («خلاصهٔ نوشتجات»، ۴۶b، ۴۷b؛ تیموری، ۲۶۹ـ۲۷۳؛ F.O.60/145).

اوج درگیری میان روس و دولت ایران بر سر مسألهٔ آشوراده رخ داد. روسها آنجا را در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م تصرف کرده بودند و امیر می‌کوشید دست آنها را قطع کند. در این میان، مهدی قلی میرزا حاکم مازندران، کنسول روسیه را به جانبداری از اشرار متهم کرد (آدمیت، همان، ۴۹۴ـ ۴۹۵) و گروهی از ترکمانان یموت به قوای روسیه در آشوراده حمله کردند و عده‌ای را به قتل رساندند؛ روسها نیز مجدداً قوایی در آنجا پیاده کردند و از امیر خواستند تا حاکم مازندران را عزل کند (وثوق زمانی، ۳۷ـ۴۰؛ *اسنادی...*، ۱۵۹ـ۱۶۱). نزاع بالا گرفت و

1. Sheil

امیر به مقابله برخاست، ولی سرانجام برای جلوگیری از گسترش نزاع که انگلیسیان هم در شعله‌ور کردن آن بی‌تأثیر نبودند، به اجبار به درخواست روسیه گردن نهاد (آدمیت، همان، ۵۰۳؛ آنارکولوا، 118-119؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۵۲). افزون بر اینها، مسائل دیگری نیز روابط ایران و روسیه را در این دوره به تیرگی می‌کشانید («مکاتبات صدراعظم امیرکبیر...»، ۷۰a؛ *اسناد مکمل*، ۲۴۶/۱۲؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۴۶a، ۴۸b).

روابط با فرانسه: زمینهٔ روابط ایران با فرانسه در دورهٔ صدارت امیر، به تلاش برای اجرای معاهدهٔ محرمانهٔ ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م در عصر محمدشاه بازمی‌گردد که طی آن به اتباع فرانسه اجازه داده شده بود که در ایران به تجارت بپردازند، ولی اجرای معاهدهٔ مذکور به دلایلی از جمله ایجاد موانع از سوی دولتهای روس و انگلیس به تعویق افتاده بود. در این وقت کنت دو سارتیژ[1] نمایندهٔ سیاسی فرانسه به تکاپو افتاد (آدمیت، *امیرکبیر*، ۵۵۳-۵۵۴، ۵۵۶؛ آنارکولوا، 115؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۵۷a)، اما اقدامات نسنجیدهٔ او، و اعلام جمهوریت در فرانسه و مسألهٔ اتباع مسیحی کاتولیک در ایران، امیر را در وضع نامطلوبی قرار داد و مکاتبات به جایی نرسید، تا سرانجام کنت که مواضعش در این باره مبهم و متناقض می‌نمود، به رغم خواست امیر، ایران را ترک کرد (همان، ۱۵۶b، ۱۶۰a؛ «نامه‌ها و فرامین»، ۱۵b، ۱۶a؛ «اصل نامه‌ها...»، ۶b، ۵۷b، ۶۱b، ۶۴b، ۶۶b، ۷۰b؛ اقبال آشتیانی، «ورقی چند...»، ۱۴-۱۵) و روابط سیاسی دو کشور قطع شد (همان، ۱۰-۱۸؛ همو، *میرزا تقی‌خان*، ۳۰۷-۳۰۹؛ آنارکولوا، ۱۱b).

روابط با امرای آسیای مرکزی: یکی از دل مشغولیهای دولت امیر در مرزهای شرقی، وجود قبایل ترکمن و تعدیهای ایشان به خاک ایران و مردم بود. این شرارتها امرای خوارزم و بخارا را نیز که راه ارتباط خود را با کشورهای اسلامی در خطر می‌دیدند، نگران می‌کرد. از این‌رو، نیروهای ایران و امرای خوارزم و بخارا بارها به ترکمانان هجوم بردند. در این جنگها عده‌ای از ایرانیان اسیر شدند و ترکمانان آنها را به خوارزمیان فروختند. چون امیر تصمیم به سرکوب ترکمانان گرفت، امیر خوارزم سفیری به دربار ایران گسیل کرد و از طرف امیر نیز رضا قلی‌خان هدایت برای رهانیدن اسرای ایرانی و مطلع کردن خان خیوه از تحریکات توسعه‌طلبانهٔ روسیه، رهسپار خوارزم شد («مکاتبات اسناد»، ۲۴؛ سارلی، ۵۵؛ مستوفی، ۶۸/۱؛ «مکاتبات و نامه‌ها...»، ۸۶a؛ *وقایع اتفاقیه*، ۱۷/۱؛ آدمیت، همان، ۶۰۳-۶۰۴). بعضی معتقدند که هدایت مأموریت داشت تا زمینهٔ یک اقدام نظامی برای بیرون راندن روسها از تاشکند و سمرقند را فراهم سازد (مکی، *زندگانی...*، ۲۶۴؛ نیز نک: هدایت، *سفارت‌نامه...*، جم). دربارهٔ بخارا تحرک کمتری نشان داده شد؛ اگرچه بخاراییان در ورود و عبور از ایران و حتیٰ رفت و آمد مأمورینشان به سمت عثمانی از ایران با ممانعتی روبه‌رو نمی‌شدند («مکاتبات و نامه‌ها»، ۵۷b؛ *گزیدهٔ اسناد...*، ۲۷۲/۱). به طور کلی سیاست امیر در جلب و جذب بخارا و خوارزم به سبب مخالفت سرسختانهٔ روسیه با نزدیکی ایران و آسیای مرکزی، و نیز به سبب عزل امیر مقارن بازگشت هدایت از سفر خوارزم، موفقیت‌آمیز نبود («نامه‌ها و گزارشها...»، ۱۸b).

روابط با عثمانی: محور اصلی روابط ایران با عثمانی در عصر صدارت امیر، تفسیر و اجرای مفاد عهدنامهٔ ارزروم دربارهٔ خطوط مرزی بود که توسط میرزا تقی‌خان، پیش از صدارتش، منعقد شده بود. در اوایل صدارت امیر، میرزا جعفرخان مشیرالدوله برای تعیین خطوط مرزی به بغداد گسیل شد، اما عثمانیان که دولت ایران را مشغول سرکوب فتنهٔ سالار می‌دیدند، به ناگاه نواحی قطور و خوی را تصرف کردند (واتسن، 378). مأمور ایران نیز به دستور امیر از شرکت در کمیسیون خودداری کرد، ولی با فشار و قول روسیه و انگلستان مبنی بر رفع اشغال، کمیسیون تشکیل شد. با اینهمه، مذاکرات به سبب ادعای ارضی عثمانی بر خرمشهر و مخالفت شدید امیر با این معنی، به بن‌بست کشیده شد (آدمیت، *امیرکبیر*، ۱۴۲-۱۵۴؛ مشیری، ۱۴۰؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۴۸b؛ «مکاتبات سفرا...»، ۶۹b، ۷۰a؛ «گزارشهای میرزا تقی‌خان»، جم؛ نیز نک: *گزیدهٔ اسناد*، ۱/جم). با آنکه امیر تا مدتی به فشارهای انگلستان برای ادامهٔ مذاکرات وقعی نگذاشت، ولی سرانجام به سبب وقایع آشوراده، مجبور شد مشیرالدوله را به مذاکرات بازگرداند («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۸b، ۱۴۹a، ۱۵۰a؛ *اسناد قدیمهٔ سال ۱۲۵۶-۱۲۶۲ق*؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۷۶b، ۷۸b، ۸۲b، ۹۳a، ۹۴a؛ نیز نک: «مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال»، ۴b).

روابط با دول دیگر: فکر ایجاد روابط سیاسی با آمریکا از مدتها قبل از صدارت امیر، کم و بیش وجود داشت (نک: فیودورکورف، ۱۶۱)، اما امیر آن را تحقق بخشید تا معادلهٔ قدرت را در خلیج فارس که به سود انگلستان بود، بر هم زند. بدین مناسبت در ذیحجهٔ ۱۲۶۷/اکتبر ۱۸۵۱ میان دو کشور عهدنامهٔ دوستی و کشتیرانی در آبهای طرفین منعقد شد و مقرر گردید که دولت آمریکا در تهران، تبریز و بوشهر کنسولگری تأسیس کند (رضازادهٔ ملک، ۸۹-۹۰؛ آدمیت، همان، ۵۷۴). سنای آمریکا نیز این قرارداد را به «معاهدات کاملة الوداد» تبدیل و تصویب کرد و آمادگی خود را برای مبادلهٔ عهدنامه به دولت ایران اعلام داشت، ولی در این میان امیرکبیر معزول شد و جانشینان او تمایلی به این کار نشان ندادند. آمریکاییان معتقد بودند که انگلستان مانع اصلی برای برقراری روابط میان دو دولت است (یسلسون، ۵۷-۵۸).

علاوه بر آمریکا، امیر کوشید با پروس، اتریش و بلژیک نیز رابطه برقرار سازد (F.O. 60/160)، ولی انگلیسیان که به ویژه حضور اتریش را با منافع خود ناسازگار می‌دیدند، در راه ایجاد رابطهٔ سیاسی ایران با آن کشور مانع‌تراشی می‌کردند (F.O.60/174). دربارهٔ فکر رابطه با بلژیک اطلاعات موجود منحصر است به قراردادی میان دو کشور که وزیر مختار فرانسه از آن یاد کرده است («اصل نامه‌ها»، ۷۰b).

---

1. De Sartiges

اصلاحات و اقدامات امیر: امیر اصلاحات داخلی را با امور نظامی که ضامن حاکمیت ملی و تمامیت ارضی کشور بود و او خود در امر نظام تجربه‌ای طولانی داشت، آغاز کرد (لورنتس، 87). او نخست صندوقی برای تأمین مواجب و نیازهای مالی نظامیان ایجاد کرد تا نظامی‌گری به صورت شغلی مستقل درآید (آدمیت، *اندیشه*، ۴۴۰ـ۴۴۱). سپس به تدوین قانون سربازگیری و طبقه‌بندی رسته‌ها و درجات و تجدید سازمان نظامی پرداخت (مخبر همایون، ۱۳۲؛ قائم‌مقامی، ۷۱؛ معتمدی، ۱۰۷؛ لورنتس، 94) و اخذ «سیورسات» از رعیت را ممنوع کرد (محمود، ۶۰۶/۲؛ *وقایع اتفاقیه*، ۱۳/۱). این قوانین تحت عنوان «نظام ناصری» تدوین و طبع شد (دهقان، ۱۴۸؛ *نامه‌های امیرکبیر*، ۱۴۲؛ *وقایع اتفاقیه*، ۷۵/۱). او همچنین به تأسیس کارخانه‌هایی برای ساخت ملزومات نظامی و تسلیحات ساده، و متحدالشکل گردانیدن لباس نظامیان دست زد (معتضد، ۲۹۳؛ آدمیت، *امیرکبیر*، ۲۹۹). در زمینهٔ تسلیحات، علاوه بر آنکه به رغم اعتراض شدید دولت روسیه، تجار و رعایای ایران را به خرید اسلحه از روسیه ترغیب می‌کرد («مکاتبات صدراعظم از ۲۴ شوال»، 9a؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، 45a؛ *اسناد مکمل*، ۲۶۴/۱۲) و از برخی تجار انگلیسی نیز اسلحه می‌خرید («رسالهٔ بهاءالملک»، 45a؛ «مکاتبات سفر»، 11b)، مایل بود از کشورهایی چون بلژیک نیز سلاح بخرد و مستشارانی از کشوری بیطرف برای ارتش استخدام کند («مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال»، 20a).

در زمینهٔ اقتصادی، امیر طرفدار گسترش تجارت و کشاورزی، و در عین حال توسعهٔ صنایع ملی بود. بدین‌سبب به ساخت و توسعهٔ بازارهای تهران و تبریز ــ سرای امیر ــ و گسترش شبکهٔ راهها همت گماشت (آدمیت، *اندیشه*، ۲۹۸؛ واتسن، 394). از سوی دیگر افزایش حقوق گمرکی واردات، موجب ترغیب و توجه تجار ایرانی به صادرات شد (*تاریخ اقتصادی*...، ۱۲۱؛ نیز نک: انتنر، جدول ۱، ضمائم)؛ چنانکه در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م صادرات ایران بر وارداتش پیشی گرفت و تقریباً به ۳ میلیون لیرهٔ انگلیسی رسید و پس از ایجاد نمایشگاهی از کالاهای ایرانی در تهران، انگلستان از امیرکبیر خواست تا چنین نمایشگاهی نیز در لندن برپا سازد (*تاریخ اقتصادی*، ۲۰۱ـ۲۰۴؛ لورنتس، 91؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، 125a).

از دیگر اصلاحات امیر که ارتباط مستقیم با تجارت دارد، ایجاد امنیت در راهها و نظارت بر عبور و مرور و صدور تذکرهٔ عبور، ایجاد قراول‌خانه و چاپارخانه در حدود شهرها، مساحی و نقشه‌برداری تهران و دیگر مناطق و راههای کشور را باید ذکر کرد (اعتمادالسلطنه، *مرآة*، ۱۰۵۰/۲؛ گوبینو، «میرزاتقی‌خان امیر»، ۳۲؛ نیز نک: ستوده، «کاروانسراها»، ۸۵۵). امیر همچنین معادن را تا ۵ سال از مالیات معاف کرد و برای امور معادن مسئولی برگزید. وی با علاقهٔ تمام به حمایت از صاحبان حرفه و تولید کنندگان پرداخت. گروهی را برای فراگیری صنایع به روسیه و عثمانی فرستاد و برای خرید ماشین آلات صنعتی از اتریش اقداماتی انجام داد و کارخانجات محدودی در کشور دایر کرد (لورنتس، همانجا؛ معتضد، ۲۹۰؛ نابیان، ۱۲۶؛ محبوبی، ۵۶۵؛ مستوفی، ۷۵/۱؛ نیز نک: *وقایع اتفاقیه*، ۷/۱، ۹۹).

در زمینهٔ مالیه نیز امیر دست به اصلاحاتی بنیادی زد. در پرداخت بدهیهای عقب افتاده تدبیری اندیشید و اسناد و حواله‌های دولتی را اعتبار داد (یکتایی، ۱۴۶؛ مستوفی، ۶۸/۱). منافع اخذ مالیات و ورود آن به خزانهٔ دولت را سامان بخشید و در عین حال مالیاتهای اجحاف آمیز بر طبقات ضعیف را ملغیٰ ساخت (صادقی، ۱۵؛ بروگش، ۲۶۸/۱). از سوءاستفادهٔ منشیان و مستوفیان جلوگیری کرد و دستور داد تا کتابهایی مشتمل بر قوانین گردآوری مالیات و شرح وظایف مأموران مالیاتی، مبتنی بر مقررات مالی فرانسه تدوین کنند (نک: امیر معزی، ۲۸۳؛ یکتایی، ۱۴۸) و با این تنظیمات مالیاتهای عقب افتاده را از اشخاص متنفذ وصول کرد (مستوفی، ۷۰/۱ـ۷۲). برخی مکاتبات امیر حاکی از صرف اوقات و دقت بسیار در امور مالیه از سوی اوست و این امر را مایهٔ انتظام امور می‌دانست (*نامه‌های امیرکبیر*، ۱۱۷، ۱۲۰). وی همچنین مستمری درباریان را کاهش داد و از این طریق به اجرای برخی طرحهای عمرانی توفیق یافت و همین امر از عوامل دشمنی و توطئه برضد او شد (ورجاوند، ۱۱۵؛ مجلسی، ۶۳ـ۶۴).

در مسائل فرهنگی، برجسته‌ترین کار امیر، زمینه‌سازی تأسیس دارالفنون برای تربیت علمی و فنی جوانان براساس اصول و علوم جدید اروپایی بود. چه، وی اعتقاد داشت که انتقال محیط علمی اروپا به ایران بهتر از فرستادن محصل به‌خارج از کشور است. وی پس از کسب موافقت شاه در اواخر ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م، میرزا رضا مهندس را مأمور تدوین نقشهٔ ساختمانی در شمال شرقی ارک تهران کرد و سپس بنای آن را به محمدتقی‌خان معمارباشی سپرد و بهرام میرزا حاکم تهران مأمور نظارت بر اجرای آن شد (فووریه، ۱۳؛ اقبال یغمایی، ۱۴۴ـ ۱۴۵). خود امیر نیز از نظارت بر امور آن خودداری نداشت (*نامه‌های امیرکبیر*، ۷۰). در نیمهٔ دوم ۱۲۶۷ق ظاهراً بخشی از مدرسه که اختصاص به تعالیم نظامی داشت، به طور آزمایشی شروع به کار کرد (همان، ۱۹۵)، اگرچه افتتاح رسمی مدرسه ۱۳ روز پس از مرگ امیر اتفاق افتاد.

انتشار روزنامهٔ *وقایع اتفاقیه* نیز از دیگر اصلاحات فرهنگی امیر به شمار می‌رود (رایت، *انگلیسیها* ...، ۱۹۵؛ نیز نک: «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، 79b). شیل معتقد است که سر مقاله‌های این روزنامه به قلم خود امیر بوده است (ص ۱۵۷).

از دیگر اصلاحات فرهنگی و اجتماعی امیر، دستور ترجمهٔ کتب اروپایی، ایجاد چاپخانه، تدوین قانون نامه‌ای برای پزشکان و امتحان از آنها، ترویج آبله‌کوبی و بنیان نخستین بیمارستان دولتی را می‌توان نام برد (ورجاوند، ۱۱۵ـ۱۱۶).

ایجاد امنیت، دیوانخانه و دارالشرع برای استقرار عدالت از دیگر امور موردتوجه خاص امیر بود. او برای آگاهی از رفتار حاکمان شهرها، کسانی را مخفیانه برمی‌گماشت و با گزارش آنها به توبیخ یا

تشویق حاکمان می‌پرداخت (نک: بهادر، ۱۹۹). با آنکه امیر در اوایل کار کوشید خود به داوری در امور مهم بپردازد (فلور، ۱۴۷/۱)، ولی سپس شیخ عبدالحسین تهرانی را به ریاست محکمهٔ شرع به عنوان عالی‌ترین مرجع قضا منصوب کرد. دعاوی حقوقی پس از طرح در دیوانخانه به محکمهٔ شرع می‌رفت و احکام صادره برای اجرا به دیوانخانه ارجاع می‌شد و در واقع تلفیق شایان توجهی میان قوانین عرفی و شرعی به عمل می‌آمد (الگار، ۲۰۸-۲۰۹؛ شیل، ۱۱۷؛ قس: الگار، ۲۰۳). امیر بر آزادی دینی اقلیتها تأکید می‌کرد و به امور قضایی آنان نیز در همین دیوانخانه رسیدگی می‌شد («مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، 35a؛ فلور، ۱۴۸/۱).

سرانجام، امیر به عنوان آغازگر اصلاحات عمیق و معتقد به مشارکت عمومی در این کار، با انتشار اعلامیه‌ای از صاحب نظران خواست که نظریات خود را دربارهٔ اصلاحات امور کشوری و لشکری اعلام کنند. رسالهٔ *قانون قزوینی* نیز در پاسخ به همین درخواست نگاشته شد (نک: قزوینی، ۳۴- ۳۵). با اینهمه، مطابق بعضی اسناد، سخت‌گیری امیر نسبت به دیگران که گاه آنان را از بیان حقیقت بازمی‌داشت و نیز عزل جمعی از رجال و کارگزاران، و در عین حال تسامح بی‌اندازه‌اش نسبت به بعضی از بستگان خود، کسانی را واداشت که او را به «بی اعتدالی» منسوب کنند (*اسناد مکمل*، ۱۰۰/۱۱۰؛ «مکاتبات سفارت...»، 7b؛ «دستورالعملها...»، 127b) و به همین سبب دربارهٔ اصلاحات و رفتارهای سیاسی امیر نظریات متفاوت و متضادی ابراز شده است (مثلاً نک: وامقی، ۶۹۹؛ محمود، ۶۰۶/۲).

فرجام کار: سرعت سیر حوادث از روزی که شاه طی فرمانی تمام امور را در کف امیر نهاد (اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۱۹۷- ۱۹۸)، تا آنگاه که فرمان عزلش را صادر کرد، چنان است که محققان را غالباً دچار نوعی حیرت می‌کند. بی‌گمان عزل او امری ناگهانی نبود و از مدتها پیش تحرکاتی برای تحدید قدرت و اختیارات امیر به ظهور می‌رسید. به علاوه، از برخی نامه‌های امیر به شاه نیز برمی‌آید که خود وی به سبب بعضی رفتارهای شاه از عاقبت خویش اندیشناک بوده است (*نامه‌های امیرکبیر*، ۸۳، ۱۶۱-۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۵). به هر حال، فرمان عزل امیر از صدارت و ابقای وی در امور نظام به خط و انشای میرزا سعید مؤتمن الملک تهیه شد و در پنجشنبه ۱۹ محرم ۱۲۶۸ توسط مهدعلیا به اطلاع او رسید و سپس آجودان باشی فرمان را رسماً به او ابلاغ کرد، اما اندکی بعد به خدمت نظام او نیز خاتمه داده شد (موسوی، ۲۳۹؛ *نامه‌های امیرکبیر*، ۱۸۰-۱۸۱). قابل توجه است که شاه از واکنش امیر بیم داشت و قراولان خاصه را آماده باش داده بود (شیل، ۲۲۱؛ نک: *نامه‌های امیرکبیر*، ۱۷۹). اما امیر با آنکه از قدرت و جسارت لازم برخوردار بود، مصالح ملی را بر موقعیت شخصی ترجیح داد و به واکنش تندی دست نزد و گوشهٔ عزلت برگزید (همان، ۸۳؛ هدایت، *سفارت‌نامه*، ۱۳۸) و شاه نیز کوشید تا این کار را ناشی از استعفای امیر قلمداد کند («مکاتبات صدراعظم از ۲۴ شوال»، 37b).

به هر حال، پس از عزل امیر از صدارت و وزارت نظام، آقاخان نوری آشکارا به مخالفت و دگرگون کردن کارهای امیر برخاست؛ به شکلی که امیر برآشفت و از شاه اجازهٔ ملاقات خواست (*نامه‌های امیرکبیر*، ۱۸۶، ۱۹۴)، اما شاه سخنان امیر را نپذیرفت و او را موردعتاب قرار داد (خورموجی، ۱۰۵؛ اعتمادالسلطنه، همان، ۲۱۷). میرزا آقا خان نوری از حمایت روس و انگلیس از امیر، و حتیٰ پناهندگی امیر به انگلیسیان سخن رانده است («نامه‌ها و گزارشها»، 14b، 20b). با آنکه در دشمنی او با امیر تردیدی نیست و حقایق آشکار تعلق خاطر امیر را به بیگانگان نفی می‌کند، ولی برخی از نویسندگان و خود انگلیسیان بنابر عللی همین نظر را ترویج کرده‌اند (بروگش، ۲۶۹/۱؛ رایت، *ایرانیان...*، ۳۷۱/۲؛ گوبینو، «میرزا تقی‌خان امیر»، ۵۰- ۵۱؛ نیز نک: افشار، ۳۱۷؛ دربارهٔ مکاتبات امیر با وزیر مختار روس، قس: اقبال آشتیانی، *میرزا تقی‌خان*، ۳۲۳- ۳۲۵). آقاخان نوری برای اثبات این مدعا کوشید تا از امیر اقرار بگیرد که قصد افساد داشته است و شاه را نیز با خود موافق کرد («نامه‌ها و گزارشها»، 8a، 10a، 12a؛ دربارهٔ نامهٔ ۱۱ ماده‌ای معروف امیر و استناد برخی نویسندگان به آن، نک: همان، 25a؛ صفایی، ۱۰۳۵- ۱۰۳۸). پس از این، حکم تبعید امیر به کاشان، نخست با عنوان حکومت آن شهر، صادر شد و زیر نظر نظامیان به آنجا رفت (سپهر، ۳۸۸/۳). اندکی بعد شاه حکم قتل او را نیز امضا کرد و علی‌خان فراشباشی مأمور آن کار گردید. وی در بامداد ۱۸ ربیع الاول ۱۲۶۸ وارد فین کاشان شد و به حمامی که امیر در آنجا مشغول استحمام بود، رفت و حکم را خواند. به درخواست امیر رگ دستش را گشودند، و سپس به سبب تعجیلی که داشتند، او را خفه کردند و برخی اشیاء شخصی او را به غنیمت بردند (بروگش، ۲۷۰/۱؛ بهادر، ۴۷۵).

در تهران مرگ امیر را به بیماری او نسبت دادند (اقبال آشتیانی، همان، ۳۴۱؛ سپهر، ۳۸۹/۳؛ قس: «نامه‌ها و گزارشها»، 21b، که حاکی از بیم شاه و اطرافیان از شایعهٔ قتل امیر است). با اینهمه، انعکاس این حادثه در تهران نامطلوب بود (شیل، ۲۲۶) و سفارت انگلیس رسماً به اعتراض برخاست («مکاتبات سفارت»، 6b). شاه خود را از مداخله در این کار مبرا دانست (اورسل، ۲۶۶) و بعضی از نوشتجات حاکی از مداخلهٔ خود در این کار را از میان برد («گزارشها و مکاتبات میرزا آقاخان...»، 25b) و خود میرزای نوری هم تقصیر را به گردن حاج علی‌خان انداخت («نامه‌ها و گزارشها»، 3b).

باید گفت که امیر هیچ‌گاه نتوانست با درباریان کهنه کار رابطهٔ خوبی برقرار کند و یا خود را از لحاظ رفتارهای شخصی و اجتماعی واقعاً و عملاً در زمرهٔ درباریان جای دهد. این معنی یکی معلول نسب خانوادگی امیر بود که در زمرهٔ نجبای والانژاد محسوب نمی‌شد (هدایت، همان، ۱۳۹) و دیگر آنکه روابط او با دربار شاه بسیار بی‌تکلف و صادقانه و بدون ظاهرسازی و ریاکاریهای مرسوم بود. بر مخارج شاه نظارت می‌کرد و مانع ولخرجیهایش می‌شد و از او می‌خواست با اتکا به خود و به استقلال به ادارهٔ امور بپردازد (محمود، ۶۱۸/۲؛ اقبال یغمایی، ۸۰؛

رعدی، ۱۵۰؛ *نامه‌های امیرکبیر*، ۸۴؛ زریاب، ۱۷۷؛ گوبینو، «میرزا تقی‌خان امیر»، ۳۳). با اینهمه، امیر شأن شاه را رعایت می‌کرد و در برابر او برای خود مرتبتی قائل نبود (آدمیت، *مقالات...*، ۶۹). رفتار ساده و صادقانهٔ امیر، موجب رشک و خشم درباریان متملق می‌شد که خود را در برابر امیر ضعیف می‌دیدند و برای خودنمایی آن را نوعی توهین به شاه می‌نمایاندند (اعتمادالسلطنه، *صدرالتواریخ*، ۲۱۶؛ مستوفی، ۷۵/۱؛ نیز نک: *نامه‌های امیرکبیر*، ۱۲۴، ۱۵۳).

مهدعلیا، مادر قدرت طلب شاه که علاقهٔ شدیدی به مداخله در امور («نامه‌ها و گزارشها»، 65b)، و نقش مهمی در حوادث سیاسی روزگار داشت، یکی از مهم‌ترین دشمنان امیر بود (نوایی، ۲۵-۴۲؛ اقبال یغمایی، ۲۲). سختگیریهای امیر نسبت به اهل حرم، به ویژه مهد علیا که گویا نسبت به جایگاه صدراعظم نیز حسادت می‌کرد (کرزن، رابرت، «خاطره...»، ۲۳؛ مکی، «امیرکبیر...»، ۴۸؛ گوبینو، همان، ۵۷؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، 12b). مخالفت امیر با خواستهای نابجای او (نک: *نامه‌های امیرکبیر*، ۱۹۱-۱۹۲) از جمله علل دشمنی مهدعلیا بود که همراه آقاخان نوری و حاج علی‌خان فراشباشی، در رأس دشمنان امیر قرار داشت (آدمیت، *امیرکبیر*، ۷۳۳؛ برای برخی پیوندهای این ۳ تن، مثلاً نک: «نامه‌ها و گزارشها»، 5a؛ «عرایض و گزارشها...»، ۱۰۷). پولاک که اندکی پس از عزل امیر وارد تهران شد، این واقعه را بر اثر تحریکات مهدعلیا دانسته است (ص ۲۰۷).

از دیگر دستاویزهای دشمنان امیر در تحریک شاه بر ضد او، داستان عباس میرزا ملک آراست که می‌گفتند امیر قصد خلع ناصرالدین شاه و به سلطنت رساندن او را دارد (اعتمادالسلطنه، *خلسه*، ۸۱-۸۲، *صدرالتواریخ*، ۲۱۵) و برخی نیز او را در برابر شاه، جسور و پر خطر جلوه داده (هدایت، همان، ۱۳۸)، یگانه راه بقای سلطنت را قتل او دانستند (واتسن، 401). با اینهمه، جالب توجه است که به نظر می‌رسد کسی مانند مهدعلیا پس از قتل امیر، نقش و اهمیت او را در حفظ ارکان سلطنت ناصری دریافت و گویا از دشمنی خود نیز متأسف بود («گزارشها و مکاتبات میرزا آقاخان»، 61a).

دربارهٔ خلق و خوی امیر داستانها و روایاتی که در افواه پس از قتل وی رواج بسیار یافت، مشحون از نکات جالب توجه است. وی معمولاً پیش از طلوع آفتاب سرکشی به امور را آغاز می‌کرد (گوبینو، «میرزا تقی‌خان امیرکبیر»، ۱۰۹؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، 106b). خود به یکایک کارها می‌رسید و دستورهای مقتضی می‌داد (*نامه‌های امیرکبیر*، جم). وی نظم و ترتیبی پدید آورد که پس از او نیز زبانزد خلق بود (آدمیت، *اندیشه*، ۱۵۷). با وجود سختگیریهایش در کارهای حکومتی، و مخالفت سرسختانه‌اش با مداخلهٔ بیگانگان، هیچ‌گاه از راه ادب و عفاف خارج نمی‌شد، چنانکه تأثیر بسیار خوبی بر بیگانگانی که او را می‌دیدند، می‌گذاشت («مکاتبات و نامه‌ها»، 49b). علما و دانشمندان را بسیار محترم می‌داشت (اقبال یغمایی، ۷۸؛ مدرسی، ۸۶۶-۸۷۰؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، 29b، 30b) و از مدیحه‌سرایی شاعران بیزار بود و قاآنی را بدان سبب توبیخ کرد (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۲۶-۲۲۷). شدت علاقهٔ او را به توسعهٔ علوم و فرهنگ از کوششهایش برای تأسیس دارالفنون و دعوت از معلمان اروپایی و تأسیس روزنامه می‌توان دانست (نک: محیط طباطبایی، ۱۸۶ ب؛ رضوانی، ۱۵۴ ب). امیر اعتقادات دینی استواری داشت و این معنی از نامه‌ها و رفتارهایش به خوبی آشکار است (اقبال آشتیانی، *میرزا تقی‌خان*، ۱۶۳؛ رعدی، ۱۱۰؛ *نامه‌های امیرکبیر*، ۹۲، ۹۶، ۱۰۸، ۱۸۱؛ باستانی، ۳۲).

آثار عمرانی امیر نیز قابل توجه است. غیر از بنای دارالفنون تهران، به دستور او ارک حکومتی را تجدید بنا کردند و بر عمارات آن افزودند. نیز در بنای میدان توپخانه و سبزه میدان، به ویژه بازار بزرگ آن با طاقهای هلالی دخیل بود (ستوده، «تهرانی که...»، ۱۸۴؛ *ایرانیکا*، I/961؛ بروگش، ۲۷۱/۱) و کاروانسرایی بزرگ در بازار تهران ساخت که به سرای اتابکیه معروف شد (*وقایع اتفاقیه*، ۱۸/۱؛ اعتمادالسلطنه، *المآثر ...*، ۱۲۱). تکیهٔ دولت در ضلع شرقی میدان ارک هم اصلاً از ساخته‌های اوست (بامداد، ۲۲۰/۱). شیخ عبدالحسین تهرانی، مشهور به شیخ العراقین، وصی امیر، مدرسه و مسجدی در تهران از ماترک امیر پس از قتل او ساخت که بعدها به نام خود او معروف شد (اعتمادالسلطنه، همان، ۱۱۷، ۱۸۹). همو بخش مهمی از میراث امیر را صرف توسعه و بازسازی بقعه‌های عتبات عالیات و سامرا و طلاپوش کردن آستانهٔ امامان عسکری(ع) کرد (مدرسی، ۸۶۹-۸۷۰؛ *دایرة المعارف...*، ۶۷/۱، ۷۶؛ *اسناد مکمل*، ۹۱/۱۵۷، ۹۸). گویا امیر وصیت کرده بود که از ماترکش بیمارستانی نیز در تهران دایر کنند (پولاک، ۲۱۶). پیکر امیر را نخست در گورستان «پشت مشهد» کاشان دفن کردند، ولی چندی بعد همسرش عزت‌الدوله آن را به کربلا انتقال داد و در محدودهٔ رواق شرقی حرم امام حسین(ع) معروف به پایین پا به خاک سپرده شد (آدمیت، *امیرکبیر*، ۷۳۸؛ *دایرة المعارف*، ۳۲۳/۱).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)*، تهران، انتشارات سخن؛ همو، *مقالات تاریخی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *اسناد قدیمهٔ سال ۱۲۶۲- ۱۲۶۵ق*، کارتن ۵، روسیه ۴۳، بایگانی وزارت امور خارجهٔ جمهوری اسلامی ایران؛ *اسناد مکمل قاجاریه*، بایگانی وزارت امور خارجهٔ جمهوری اسلامی ایران؛ «اسناد و فرامین عهد از شوال ۱۲۳۱ق - ذیقعدهٔ ۱۳۵۲ق»، ج ۵ *اصل مکاتبات* (هم)؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران* (قاجاریه)، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *اسنادی از روابط ایران با مناطقی از آسیای مرکزی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *اصل مکاتبات*، بایگانی وزارت امور خارجهٔ جمهوری اسلامی ایران؛ «اصل نامه‌ها و مکاتبات سارتیز سفیر فرانسه در ایران»، ج۱۴ *سواد مکاتبات* (هم)؛ اعتضاد السلطنه، *فتنهٔ باب*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب؛ همو، *خلسه*، به کوشش محمود کتیرایی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، *صدرالتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *المآثر و الآثار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ افراسیابی، بهرام، *شاه ذوالقرنین و خاطرات ملیجک*، تهران؛ افشار، ایرج، «شصت و چهار سند»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۹ش، س ۵، شم ۳؛ اقبال آشتیانی، عباس، «امیرکبیر و مرحوم هدایت»، نشریهٔ

وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۳۵ش، شم ۱؛ همو، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، «ورقی چند از تاریخ روابط ایران و فرانسه»، نشریهٔ وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۲۷ش، شم ۱؛ اقبال یغمایی، «مدرسهٔ دارالفنون»، یغما، ۱۳۴۸ش، س ۲۲، شم ۱-۲؛ الگار، حامد، دین و دولت در ایران، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، توس؛ امیرخیزی، اسماعیل، «اصل و نسب میرزا تقی‌خان»، خاطرات وحید، ۱۳۵۱ش، شم ۱۶؛ امیرکبیر، محمدتقی، «نامهٔ امیرنظام به نمایندگان روس و انگلیس»، یک صد سند تاریخی، به کوشش ابراهیم صفایی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ امیرکبیر و دارالفنون، به کوشش روشنی زعفرانلو، تهران، ۱۳۵۴ش؛ امیرمعزی، «نوادر الامیر»، همراه نامه‌های امیرکبیر، به کوشش سیدعلی آل داود، تهران، ۱۳۷۱ش؛ انتنر، مروین، روابط بازرگانی روس و ایران، ترجمهٔ احمد توکلی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اورسل، سفرنامه، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، تهران؛ باستانی پاریزی، محمدابراهیم، «طرحی از چهرهٔ امیرکبیر در ادب پارسی»، امیرکبیر و دارالفنون (هم)؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بروگش، هاینریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمهٔ کردبچه، تهران، انتشارات اطلاعات؛ «بعضی از مراسلات امیرکبیر به ناصرالدین شاه»، یادگار، س ۵، شم ۱-۲؛ بهادر، محمدخان، «یک شخص مهم یا میرزا تقی‌خان اتابک»، ارمغان، تهران، ۱۳۱۳ش، س ۱۵، شم ۳؛ پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاریخ اقتصادی ایران، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، «میرزا تقی‌خان امیرنظام»، یغما، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۲۹، شم ۱؛ تیموری، ابراهیم، عصر بی‌خبری، تهران، اقبال؛ ثقفی، خلیل، مقالات گوناگون، تهران، ۱۳۲۲ش؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نو، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ «خلاصهٔ نوشتجات دفترخانهٔ وزارت دول خارجه از ۱۲۴۳ق - ۱۲۶۸ق»، ج ۶ اصل مکاتبات (هم)؛ خورموجی، محمدجعفر، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ «دستورالعملها و فرامین شاه و صدراعظم از ۱۲۶۷- ۱۲۷۵ق»، ج ۲۴ سواد مکاتبات (هم)؛ «دو نامه از امیرکبیر»، یادگار، تهران، ۱۳۲۵ش، س ۳، شم ۱؛ دهقان، منوچهر، «نظام ناصری»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۴، شم ۴؛ رایت، دنیس، انگلیسیها در میان ایرانیها، ترجمهٔ اسکندر دلدم، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، ایرانیان در میان انگلیسیها، ترجمهٔ کریم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ «رسالهٔ بهاءالملک مأمور مذاکره با نمایندهٔ انگلیسی در امور مطالبات و دعاوی اتباع انگلیسی»، ج ۶۱ اصل مکاتبات (هم)؛ رشدیه، حسن، «امیرکبیر و نصب بیرق ایران در ممالک روسیه»، ارمغان، تهران، ۱۳۴۰ش، س ۳۰، شم ۱؛ رضازادهٔ ملک، رحیم، روابط سیاسی ایران و امریکا، تهران، طهوری؛ رضوانی، محمداسماعیل، «روزنامه‌نگاری در عهد امیرکبیر»، امیرکبیر و دارالفنون (هم)؛ رعدی آذرخشی، غلامعلی، «چند پرسش دربارهٔ امیرکبیر»، همان؛ زریاب، عباس، «نامه‌های موجود از امیرکبیر»، همان؛ سارلی، اراز محمد، تاریخ ترکمنستان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۵ق؛ ستوده، منوچهر، «تهرانی که امیرکبیر در آن می‌زیست»، امیرکبیر و دارالفنون (هم)؛ همو، «کاروانسراهای تهران قدیم»، آینده، تهران، ۱۳۶۳ش، شم ۲، ۳؛ سواد مکاتبات، بایگانی وزارت امور خارجهٔ جمهوری اسلامی ایران؛ شیل، خاطرات، ترجمهٔ حسین ابوترابیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صادقی پایین کولایی، علی‌اکبر، «امیرکبیر و تلاشی پیگیر در راه ساماندهی مالی و صنعتی کشور»، کیهان، ۱۳۷۱/۵/۳ش؛ صدیق الممالک، ابراهیم‌خان، منتخب التواریخ مظفری، به کوشش ایرج افشار، تهران؛ صفایی، ابراهیم، «سندی تازه دربارهٔ میرزا تقی‌خان امیرکبیر»، گوهر، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۱، شم ۱۱-۱۲؛ «عرایض و گزارشها و مکاتبات صدراعظم و وزیر امور خارجه از ۱۲۷۵ق - ۱۲۸۰ق»، ج ۵۹ اصل مکاتبات (هم)؛ «عرایض و گزارشهای صدراعظم و وزیر امور خارجه و والیان حکام و زنان حرمسرا»، همان، ج ۶۲؛ فتحی، نصرت‌الله، «امیرکبیر از نظر قائم‌مقام»، سخن، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۲۵، شم ۳-۴؛ فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فووریه، ژان باتیست، سه سال در دربار ایران، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب؛ فیودورکورف، سفرنامه، ترجمهٔ اسکندر ذبیحیان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قاسمخانی هزاوه‌ای، «اطلاعات محلی از خانوادهٔ امیرکبیر»، امیرکبیر و دارالفنون (هم)؛ قائم‌مقام فراهانی، ابوالقاسم، منشآت، به کوشش فرهاد میرزا، تهران، ارسطو؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، «تاریخچهٔ سربازگیری در ایران»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۲؛ قرارها و قراردادها، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران؛ قزوینی، محمدشفیع، قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کاوهٔ جبلی، علیرضا، سیاست خارجی امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش؛ کرزن، جرج، ایران و قضیهٔ ایران، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کرزن، رابرت، «خاطرهٔ من از امیرکبیر»، ترجمهٔ حسین ابوترابیان، نگین، تهران، ۱۳۵۸ش، س ۱۵، شم ۱۶۹؛ همو، «میرزا تقی‌خان امیرکبیر...»، ترجمهٔ ابوترابیان، آینده، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۹، شم ۶؛ کسروی، احمد، بهائیگری، تهران، کتابفروشی پایدار؛ «گزارشها و مکاتبات میرزا آقاخان نوری تا ۱۲۶۹ق»، ج ۳۲ اصل مکاتبات (هم)؛ «گزارشها و مکاتبات و بعضی از پیشنهادهای دولت از ۱۲۶۷ق- ۱۲۹۷ق»، همان، ج ۶۹؛ «گزارشهای میرزاتقی‌خان از مجالس ارزروم و مشیرالدوله از کمیسیون تحدید»، ج ۱۸ سواد مکاتبات (هم)؛ گزیدهٔ اسناد سیاسی ایران و عثمانی (دورهٔ قاجاریه)، تهران، ۱۳۶۹ش؛ گوبینو، ژ.آ.، «میرزا تقی‌خان امیر»، محیط، تهران، ۱۳۲۲ش، س ۱، شم ۱؛ همو «میرزا تقی‌خان امیرکبیر»، پانزدهمین سالنامهٔ دنیا، ۱۳۳۸ش؛ مجلسی، فضل‌الله، «خاطراتی از مالیهٔ مملکت در دورهٔ قاجاریه»، خاطرات وحید، تهران، س ۹، شم ۵؛ محبوبی اردکانی، حسین، «کار آموزان و دانشجویان ایرانی در روسیه»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۱۰، شم ۶؛ محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، اقبال؛ محیط طباطبایی، محمد، «دارالفنون و امیرکبیر»، امیرکبیر و دارالفنون (هم)؛ مخبر همایون، «امیرکبیر و روش جدید سربازگیری در ایران»، ارمغان، تهران، ۱۳۴۰ش، س ۳۰، شم ۱؛ مدرسی چهاردهی، مرتضی، «ایران در جهان عرب»، وحید، تهران، س ۳؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مشیری، محمد، «اسناد و مکاتبات تاریخی»، بررسیهای تاریخی، تهران، س ۲، شم ۱۰؛ معتضد، خسرو، حاج امین الضرب، تهران، انتشارات خانزاده؛ معتمدی، مسعود، «اردوکشی مظفری از قزوین به کردستان»، آینده، تهران، ۱۳۶۴ش، س ۱۱؛ «مکاتبات امنا و کارکنان دولت در عهد فتحعلی‌شاه و محمدشاه»، ج ۱۴ اصل مکاتبات (هم)؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی و امیرکبیر از ۱۲۶۲-۱۲۶۶ق»، ج ۲ سواد مکاتبات (هم)؛ «مکاتبات حاجی میرزا آقاسی صدراعظم به محمدشاه»، ج ۱۸ اصل مکاتبات (هم)؛ «مکاتبات سفارت انگلیس از ۵ رجب ۱۲۶۸- ۲۸ شعبان ۱۲۷۶»، ج ۲۹ سواد مکاتبات (هم)؛ «مکاتبات سفرای خارجی با امیرکبیر و دستورات امیر به حکام و سفرای ایران ۱۲۶۴-۱۲۶۷ق»، همان، ج ۱۲؛ «مکاتبات صدراعظم از ۹ شوال ۱۲۶۷- ۱۵ جمادی‌الثانی ۱۲۶۸»، همان، ج ۱۹؛ «مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال ۱۲۶۷-۱۹ جمادی‌الثانی ۱۲۶۸»، همان، ج ۲۰؛ «مکاتبات صدراعظم از ۲۲ شوال ۱۲۶۷ - جمادی الآخر ۱۲۶۸»، همان، ج ۲۲؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر به سفرا در ۱۲۶۷ق»، همان، ج ۷؛ «مکاتبات صدراعظم و وزیر امور خارجه و حکام به همراه فرامین و احکام از ۱۲۵۰-۱۲۵۲ق»، همان، ج ۲؛ «مکاتبات محمدشاه با قائم‌مقام و حاج میرزا آقاسی و سایر امنای دولتی»، ج ۲۴ اصل مکاتبات (هم)؛ «مکاتبات و گزارشها و نامه‌های امنای دولت از ۲ ربیع‌الثانی ۱۲۵۳- محرم ۱۲۶۹»، همان، ج ۱۹؛ «مکاتبات و گزارشهای حکام دولتی از ۱۲۶۹-۱۲۹۰ق»، «مکاتبات و گزارشهای والیان و مأموران دولتی از ۱۲۶۳-۱۲۹۴ق»، همان، ج ۲۷؛ «مکاتبات و نامه‌های سفیران روس و انگلیس به امیرکبیر»، ج ۱۶ سواد مکاتبات (هم)؛ مکی، حسین، «امیرکبیر بانی فرهنگ نوین ایران...»، دنیا، تهران، ۱۳۳۱ش، س ۸؛ همو، زندگانی میرزا تقی‌خان امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰ش؛ موسوی، محمد مهدی، «گزارشات ۵ سالهٔ سفارت ایران در لندن»، وحید، تهران، س ۱۰، شم ۲؛ نادر میرزا، تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ «نامهٔ امیرکبیر به ناصرالدین شاه»، یادگار، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۱؛ «نامه‌ها و فرامین ناصرالدین‌شاه و امیرکبیر به سفرا و حکام سالهای ۱۲۶۴- ۱۲۶۵ق»، ج ۱۱ سواد مکاتبات (هم)؛ «نامه‌ها و گزارشهای میرزا آقاخان نوری از ۱۲۶۷-۱۲۷۰ق»، ج ۳۰ اصل مکاتبات؛ نامه‌های امیرکبیر، به کوشش سیدعلی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نابیان، جلیل، روابط ایران با دول خارجی در دوران قاجاریه، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نوایی، عبدالحسین، «مهدعلیا جهان خانم»، تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۲ش، شم ۵؛ وامقی، ایرج، «نظریه‌ای دربارهٔ امیرکبیر»، آینده،

تهران، ۱۳۶۵ش، شم ۱۱، ۱۲؛ وثوق زمانی، ابوالفتح، *آشوراده و هرات*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ورجاوند، پرویز، «یکصد و پنجاهمین سال صدراعظمی امیرکبیر»، کلک، تهران، ۱۳۷۲ش، شم ۴۳-۴۴؛ *وقایع اتفاقیه* (روزنامه)، چ تصویری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ولایتی، علی‌اکبر، «اعتقادات دینی امیرکبیر»، *کیهان فرهنگی*، تهران، ۱۳۷۴ش، شم ۱۲۱؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفا*، قم، ۱۳۳۹ش؛ همو، *سفارت‌نامهٔ خوارزم*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یزدانی، احمد، *نظری اجمالی در دیانت بهایی*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ یسلسون، ابراهام، *روابط سیاسی ایران و امریکا*، ترجمهٔ محمدباقر آرام، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یکتایی، مجید، «مالیهٔ کشور در زمان قاجار»، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۵۲ش، س ۸، شم ۶؛ نیز:

Anarkulova, D.M., *Sotsial'no-politicheskaya bor'ba v Irane v Seredine XIX v.* Moscow, 1983; EI[1]; *Iranica*; Lorentz, J. H., «Iran's Great Reformer of the 19th Century», *Iranian Studies*, 1971, vol. IV(2-3); Watson, R.G., *A History of Persia*, London, 1866.

نیز: بایگانی وزارت امور خارجهٔ جمهوری اسلامی ایران، اسناد وزارت امور خارجهٔ بریتانیا (F.O.).

علی‌اکبر ولایتی

آمیرَکِ بِیْهَقی، ابوالحسن احمد بن محمد (د شوال ۴۴۸/ دسامبر۱۰۵۶)، از دیوان‌سالاران غزنوی. وی از خاندان مشهور و متنفذ عنبریان بیهق بود که دبیران و عالمان معروفی از آن برخاستند. نیای او، ابوزکریا عنبری از محدثان به شمار می‌آمد (بیهقی، علی، ۱۱۹-۱۲۰) و برادر امیرک خواجه ابونصر دبیر به روزگار غزنویان صاحب برید ری بود و برادر دیگرش خواجه ابوالقاسم دبیر، نیابت ابونصر مشکان، رئیس دیوان رسائل را برعهده داشت (همو، ۱۲۱؛ بیهقی، ابوالفضل، ۶۰۵).

امیرک نیز خود در جوانی به روزگار سلطان محمود (حک ۳۸۸-۴۲۱ق/۹۹۸-۱۰۳۰م) در دیوان رسائل پیشهٔ دبیری داشت و چون احمد ابن حسن میمندی از وزارت بر افتاد و زندانی شد (۴۱۶ق/ ۱۰۲۵م)، امیرک مأمور برکناری ابوعبدالله پارسی از گماشتگان میمندی و صاحب برید بلخ شد و بدانجا رفت و او را گرفت و خود بدان مقام نشست (همو، ۱۹۳، ۴۳۲، ۴۵۴). در ۴۲۳ق/۱۰۳۲م به فرمان سلطان مسعود (حک ۴۲۱-۴۳۲ق)، امیرک به عنوان صاحب برید با لشکری که سلطان به یاری آلتونتاش خوارزمشاه بر ضد علی تگین، امیر قراخانی ماوراءالنهر فرستاد، همراه بود. امیرک پس از کشته شدن آلتونتاش در آن نبرد، به غزنه بازگشت، اما احمد بن حسن میمندی که در این ایام به وزارت مسعود نشسته بود و در ماجرای فرو گرفتن ابوعبدالله پارسی به امیرک کینه می‌ورزید، نزد سلطان سعایتها کرد تا مسعود او را از ریاست برید بلخ عزل کرد؛ با اینهمه، او را «قوی دل کرد که شغل بزرگ‌تر فرماییم و از تو ما را خیانتی ظاهر نشده است» (همو، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۴۲، ۴۵۴). در ربیع‌الاول ۴۳۰/دسامبر ۱۰۳۸ چون ابوالقاسم دبیر، صاحب برید بلخ درگذشت، امیرک بار دیگر از سوی سلطان بدان مقام گمارده شد (همو، ۷۴۷).

به گفتهٔ ابوالفضل بیهقی (ص ۸۶۹-۸۷۲، ۸۷۹-۸۸۱) در ۴۳۲ق که سلجوقیان به بلخ تاختند، امیرک با همراهی والی خُتَّلان و عیارانی که فراخوانده بود، به مقابله با مهاجمان برخاست و اخبار *تاریخ بیهق* (بیهقی، علی، ۱۲۰) گویای آن است که او ۱۵ سال از دژ ترمذ (شهری بر کرانهٔ جیحون) در برابر سلجوقیان دفاع کرد؛ اما ادامهٔ همین گزارش که امیرک در سلطنت مودود غزنوی (۴۳۲-۴۴۰ق/۱۰۴۱-۱۰۴۸م) ریاست دیوان رسائل را در غزنه برعهده داشت و نیز گزارش حسینی، مورخ دورهٔ سلجوقی مبنی بر اینکه امیرک در حدود سال ۴۳۵ق/ ۱۰۴۴م دژ ترمذ را به چغری بیک داوود و پسرش الب ارسلان تسلیم کرد (ص ۷۱-۷۲؛ نیز نک: نورالدین، ۷۱)، نشان می‌دهد که در زمان این پایداری مبالغه شده است (نک: بارتولد، ۶۳۹/۱؛ بازورث، 10-11, 25)؛ امیرک چون دریافت خراسانیان از پایداری غزنویان در مقابله با سلجوقیان ناامید شده‌اند، بی‌مقاومتی دژ را تسلیم مهاجمان کرد. گفته‌اند که چغری بیک بر آن شد تا امیرک را به وزارت خویش برگمارد، اما او گفت: «خدمت کسی نکنم که در عهد گذشته او را مطیع و مأمور خویش دیده باشم» (بیهقی، علی، همانجا). امیرک پس از آنکه املاک خود را در بیهق به ابوعلی بن شاذان، وزیر چغری بیک واگذارد، به غزنه به دربار غزنویان روی آورد (حسینی، ۷۲؛ نیز نک: بازورث، 10-11). او در روزگار سلطان مودود و سلطان عبدالرشید غزنوی (حک ۴۴۰-۴۴۳ق/۱۰۴۸-۱۰۵۱م) ریاست دیوان رسائل را برعهده داشت و در دوران سلطنت فرخزاد (۴۴۳-۴۵۱ق) دبیر دیوان سلطان بود. امیرک در اواخر عمر از کارهای دیوان کناره جست (بیهقی، علی، ۱۲۰-۱۲۱؛ ابن اثیر، ۶۳۲/۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به‌کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به‌کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نورالدین، محمد، حاشیه بر *زبدة التواریخ* (نک: هم، حسینی)؛ نیز:

Bosworth, C.E. *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, New York, 1977.

ابوالفضل خطیبی

آمیرْ کَلا، شهر کوچکی از توابع شهرستان بابل واقع در استان مازندران. این شهر در شمال شهر بابل و در ۴۳ کیلومتری غرب ساری بر سر راه اصلی بابل به بابلسر قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۶/۳؛ *آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۷۱).

امیر کلا در ۵۲° و ۴۰′ طول شرقی و ۳۶° و ۳۶′ عرض شمالی در دشت پازوار واقع است و از سطح دریا ۹ متر پایین‌تر قرار دارد (پاپلی، ۶۹؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۵۴/۲۸). آب و هوای آن معتدل و مرطوب است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا). رودخانهٔ بابل در غرب این شهر جریان دارد (*شناسنامه...*، ۱۱/۴).

نام امیر کلا احتمالاً به امیر پازواری (ﻫ م) از شعرای نامدار مازندران منسوب است و بنابر قولی مدفن او نیز در همین جاست (شایان، ۲۶۹/۱). امیر کلا در اواسط دورهٔ قاجاریه قریه‌ای آباد، و دارای زمینهای حاصلخیز و پر محصول بود و درختان گردو، مرکبات و گلهای ابریشم بر همه جای این آبادی سایه انداخته بود (اورسل، ۳۲۶). بیشتر جهانگردان در سفر به مناطق ساحلی شمال ایران که در

این دوره از امیر کلا عبور کرده‌اند، می‌نویسند که این قریهٔ بزرگ و آباد نیم فرسنگ طول دارد، از توابع بارفروش (بابل) به شمار می‌آید و در اختیار شیخ‌الاسلام آن شهر است. در این قریه خانه‌های سفال‌پوش به رنگ سبز، راسته بازار با دکانهای بسیار، چند تکیه و مسجد، حمام قدیمی و میدان بزرگ وجود دارد و از مراکز مهم کشت باقلا، کدو و کنف به‌شمار می‌رود (نامی، ۱۱۶؛ اعتمادالسلطنه، ۱/۲۶۱ـ۲۶۲؛ مکنزی، ۸۶؛ اورسل، همانجا).

شهرداری امیرکلا در ۱۳۳۲ش تأسیس شد و هم‌اکنون این شهر دارای ۱۳ محله به نامهای بندرکلا، چهل‌ستون، دباغ محله، چوپان محله، جده خانه‌سر، ماهی کلای اول، حاج کلای رودبار، گاوزن کلا، درزی کلا، دیوکلا، ملامحله، شهابدین کلا و لک‌دان است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

جمعیت امیرکلا مطابق سرشماری سال ۱۳۷۰ش، ۵۹۵'۲۰ نفر شامل ۴۹۸'۱۰ مرد و ۰۹۷'۱۰ زن بود که از ۳۳۰'۴ خانوار تشکیل می‌شد. این جمعیت نسبت بـه سال ۱۳۶۵ش ۲/۴٪ افزایش را نشان می‌دهد (*آمارنامه*، ۱۳۷۱ش، ۷۲، ۸۶). جمعیت رو به افزایش امیر کلا در ۱۳۷۱ش، ۰۸۹'۲۱ نفر بوده است (همان، ۷۲).

مطابق سرشماری سال ۱۳۶۵ش بیش از ۲/۹٪ از جمعیت امیرکلا در سن کمتر از یک ساله بودند و ۶۸/۷٪ جمعیت ۶ ساله به بالا باسواد بودند که این نسبت در بین مردان ۷۳/۸٪ و برای زنان ۶۳/۶٪ بوده است. ۳۶٪ از کل جمعیت ۱۰ ساله به بالا در این شهر (۶۷۲'۴ نفر) به ترتیب در بخش کشاورزی، دامپروری، شکار، جنگلداری و ماهی‌گیری (مجموعاً ۱۵/۶٪)، صنعت (۱۶/۶٪)، گروه عمدهٔ ساختمان (۷/۹٪) و بقیه در دیگر گروهها اشتغال داشتند (*سرشماری...*، ۱۸). آب کشاورزی برای زمینهای این شهر از رودخانهٔ بابل و چاه تأمین و می‌شود. مهم‌ترین محصولات کشاورزی امیر کلا پنبه، صیفی، غلات، سبزیجات و حبوبات است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

هفته بازار که از گذشته‌های دور همواره در این محل برپا می‌شد، هنوز هم در روزهای جمعه متداول است (همانجا).

طبق آمار سال ۱۳۶۵ش، ۹۹/۱٪ خانوارهای معمولی ساکن این شهر از برق، ۷۹/۵٪ از آب لوله‌کشی و ۷/۳٪ از تلفن استفاده می‌کردند. سوخت عمدهٔ مصرفی خانوار (۹۷/۷٪) برای پخت و پز، گاز (مایع) و برای ایجاد گرما (۵۴/۷٪ خانوارها) نفت سفید بوده است (*سرشماری*، ۱۹). مردم این شهر مسلمان و شیعه‌اند و با گویش مازندرانی تکلم می‌کنند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

از آثار تاریخی این شهر یک مسجد، حمام قدیمی و تکیه‌ای را می‌توان نام برد (ستوده، ۲۵۸).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان مازندران* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان مازندران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همان (۱۳۷۲ش)، ۱۳۷۴ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اورسل، ارنست، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران ۱۳۶۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بابل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شایان، عباس، *مازندران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ *شناسنامهٔ شهرهای کشور* (۱۳۶۴ش)، استان مازندران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دوم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ مکنزی، چارلز فرانسیس، *سفرنامهٔ شمال*، ترجمهٔ منصورهٔ اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نامی، ابراهیم، *سفرنامهٔ استرآباد و مازندران و گیلان*، به‌کوشش مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ش.

جعفر اسحاقی تیموری

اَمیرِ مَجْلِس، عنوانِ منصبی در دستگاه سلجوقیان آسیای صغیر و سپس سلاطین مملوک مصر. «امیر» به معنای فرمانده سپاه است؛ چه، امیر مجلس در واقع بر هزار سرباز فرماندهی داشت و بدین‌سبب، او را از «امرای هزاره» می‌شمردند (قلقشندی، ۴/۱۹؛ ابن دواداری، ۹/۳۰۹، ۳۵۸؛ برای تفصیل، نک: هـ د، استادالدار). اولین اشاره به «امیر مجلس» در منابع، ظاهراً به عصر سلاجقهٔ آسیای صغیر باز می‌گردد (عینی، ۱/۳۸۷؛ «دائرةالمعارف...[1]»، II/141-142).

وظیفهٔ رسمی امیر مجلس در دوران ممالیک مصر، نخست نظارت بر تشریفات مجلس سلطان بوده است (ابن تغری بردی، ۷/۱۸۳؛ حطیط، ۲۲۲). این وظیفه سپس در دوران سلطنت ملک ظاهر بیبرس (حک ۶۵۸ـ۶۷۶ق/۱۲۶۰ـ۱۲۷۷م) تغییر یافت و امیر مجلس از آن‌پس سرپرستی و نظارت بر بعضی از امور مربوط به خدمات عمومی را نیز در دست گرفت (ابن تغری بردی، ۷/۱۸۵). امیر مجلس در میان دیگر امیران هزاره، مقام سوم و چهارم داشته (قلقشندی، ۴/۱۸؛ ایالُن، 59, 68)، و گاهی مقدم بر امیر سلاح (هـ م) بوده است (همو، 69). گاه نیز امیر مجلس به عنوان شخص مورد اعتماد سلطان به مأموریتهای مهم سیاسی فرستاده می‌شد (ابن دواداری، ۸/۳۷۷).

امیر مجلس همانند دیگر امیران هزاره در دربار سلطان دفتر و محل کار خاص داشت که «بیت» خوانده می‌شد.

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر*، ج ۸، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م، ج ۹، به کوشش هانس روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ حطیط، احمد، حاشیه بر *تاریخ الملک الظاهر* ابن شداد، ویسبادن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عینی، محمود، *عقدالجمان فی تاریخ اهل الزمان*، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷ـ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷ـ ۱۹۸۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army - III», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1965, vol. XVI; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995.

منوچهر پزشک

اَمیرُ الْمُسْلِمین، عنوان فرمانروایان سلسلهٔ مرابطون در شمال افریقا و اندلس. دربارهٔ زمان و چگونگی برگزیده شدن این عنوان از

---

1. *Türkiye...*

سوی آنان اختلاف است. به گزارش ابن عذاری (۴/۲۷ـ۲۸) و نویسندهٔ *الحلل الموشیة* (ص ۲۹) چون فتوحات و دامنهٔ نفوذ و قلمرو امیریوسف ابن تاشفین (حک‍ ۴۸۰ـ۵۰۰ق/۱۰۸۷ـ۱۱۰۷م) مؤسس این دولت، فزونی گرفت، بزرگان قبیلهٔ لمتونه و دولتمردان مرابطی او را شایستهٔ عنوان خلافت و اطلاق لقب امیرالمؤمنین دانستند، اما یوسف که این عنوان را مخصوص خلیفگان بنی‌عباس، از سلالهٔ پیامبر (ص) و بزرگان مکه و مدینه می‌دانست و خود را پیرو و دعوتگر آنان در مغرب می‌شمرد، نپذیرفت و لقب امیرالمسلمین و ناصرالدین را انتخاب کرد و در فرمانی که در ۴۶۶ق از مراکش به شهرهای قلمرو خود صادر کرد، خواست تا او را در خطبه‌ها و مراسلات، بدین عنوان یاد کنند (قس: ابن کثیر، ۱۲/۶۹، که از او با عنوان امیرالمؤمنین یاد کرده است).

روایت دیگری نیز در دست است که با سیر منطقی حوادث سازگارتر می‌نماید و سابقهٔ این امر را به سالها بعد باز می‌گرداند (نک: عنان، ۱/۴۰). بر پایهٔ این روایت یوسف بن تاشفین چون اندلس را فتح کرد و در نبرد زلّاقه (۴۷۹ق/۱۰۸۶م) بر آلفونسوی ششم (نک: ه‍ د، آلفونسو) پیروز شد، فرمانروایان و امیران اندلس با وی بیعت کردند و او را امیرالمسلمین خواندند؛ آنگاه بشارت فتح بدین عنوان به شهرها و نواحی اندلس فرستادند. بدین‌سبب، گروهی از نویسندگان برآنند که یوسف اولین کسی بود که چنین لقبی گرفت (ابن ابی زرع، *الانیس...*، ۱۳۷، ۱۴۹؛ ابن خطیب، ۴/۳۵۰؛ ابن قاضی، ۲/۵۴۶؛ ابن ابی دینار، ۱۰۹؛ نیز نک: ابن خلکان، ۷/۱۲۵؛ مراکشی، ۱۳۵)، اما به گزارش نویری (۲۴/۲۵۷) و مقدیش (۱/۴۳۲) و پیش از وی کسانی چون یحیی بن عمر رئیس قبیلهٔ لمتونه و ابوبکر بن عمر لمتونی از سران مرابطون نیز لقب امیرالمسلمین داشتند (نیز نک: برخم، 273، حاشیه).

روایتی دیگر حاکی است که یوسف بن تاشفین به صوابدید علما و فقهای اندلس برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، نامه‌ای به مقتدی عباسی نوشت و خواهان فرمان حکومت شد. خلیفه نیز خلعت و نشان و حکم ولایت و القاب امیرالمسلمین و ناصرالدین برای او فرستاد (ابن اثیر، ۱۰/۱۵۵، قس: ۱۰/۴۱۷؛ نویری، ۲۴/۲۷۲ـ۲۷۳، که از مستظهر بالله یاد شده است). اما به گزارش ابن خلدون (*العبر*، ۱(۲)/۴۱۱)، مستظهر بالله او را امیرالمؤمنین لقب داد. به هر حال در پی آن یوسف سکه به نام خویش زد که بر یک روی آن «امیر المسلمین یوسف بن تاشفین» و بر روی دیگر «الامام عبدالله امیرالمؤمنین العباسی»، یعنی نام مقتدی نقش شده بود (ابن ابی زرع، همان، ۱۳۷ـ۱۳۸؛ ابن خطیب، ابن ابی دینار، همانجاها؛ نیز نک: لین پول، 5-3).

یوسف بن تاشفین ظاهراً برای تجدید عهد و فرمان حکومت خود، به مستظهر بالله فرزند و جانشین مقتدی نیز نامه نوشت و دو نفر را به سفارت نزد او فرستاد (نک: ابن خلدون، همانجا؛ عنان، ۱/۴۱ـ۴۴). با اینهمه، برپایهٔ روایتی دیگر یوسف بن تاشفین پس از مرگ ابوبکر بن عمر (۴۸۰ق) از سوی مرابطون به این عنوان ملقب گردید (نک: ابن اثیر، ۹/۶۲۲؛ نویری، ۲۴/۲۶۲). به هر حال، پذیرش این عنوان از سوی مرابطون بیانگر موضع معتدل سیاسی و باور آنان به اقتدار روحانی خلافت عباسی است (نک: برخم، 275, 271-270).

پس از مرابطون نیز برخی امرای مستقل چون بنومرین در فاس (نک: ابن ابی زرع، *الذخیرة...*، ۱۱ـ۱۲)، بنوعبدالواد در تلمسان (ابن خلدون، یحیی، ۱/۸۰ـ۸۱) و بنواحمر در اندلس (نک: ابن ابی زرع، *الانیس*، ۲۷۵) لقب امیرالمسلمین داشته‌اند (نیز نک: قلقشندی، ۵/۴۸۶).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شتام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذخیرة السنیة*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلدون، یحیی، *بغیة الرواد*، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزایر، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عذاری، *البیان المغرب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، *جذوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ *الحلل الموشیة*، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ عنان، محمدعبدالله، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمدسعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقدیش، محمود، *نزهة الانظار*، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش حسن نصار، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نیز:

Berchem, M., «Titres califiens d'Occident», JA, Paris, 1907, vol. IX; Lane Poole, S., *The Coins of the Moors of Africa and Spain*, London, 1880.

محمدرضا ناجی

آمیرِ مُعِزّی، نک: معزی.

آمیرُالمُؤمِنین، نک: علی بن ابی طالب (ع)، امام.

آمیرِ نظامِ گَرّوسی، نک: گروسی، امیرنظام.

آمیریِ فیروزکوهی، کریم (۱۲۸۸ـ۱۳۶۳ش/۱۹۰۹ـ۱۹۸۴م)، فرزند مصطفی‌قلی منتظم‌الدوله، متخلص به امیر، شاعر و ادیب معاصر. وی در فرح‌آباد فیروزکوه به دنیا آمد (امیری، *دیوان*، ۱/نه). نیاکان او از روزگار کریم‌خان زند تا اواخر حکومت قاجار، از امیران سپاه و سران لشکر بودند و «امیر» جزء اول نام آنان بود (همان، ۱/نه ـ یازده؛ نیز نک: بامداد، ۱/۲۳۶، ۴/۳۳۴).

زندگی: امیری در ۷ سالگی (۱۲۹۵ش) همراه پدرش به تهران آمد و تحصیلات ابتدایی را در مدرسهٔ سیروس آغاز کرد (امیری، همان، ۱/چهارده)؛ سپس در مدرسه‌های ثروت، آلیانس، سلطانی و کالج آمریکایی به تحصیل پرداخت (همان، ۱/پانزده، هفده) و در ۱۳۰۸ش تحصیلات رسمی را ناتمام گذاشت (همان، ۱/نوزده) و به استخدام ادارهٔ ثبت اسناد و املاک درآمد (همانجا). امیری تا ۱۳۱۴ش به فراگیری موسیقی پرداخت، اما در ۲۶ سالگی در پی تغییر حال روحی، موسیقی را رها کرد و به تحصیل علوم قدیم رو آورد و مدت ۶ سال نزد شیخ عبدالنبی کجوری، سیدحسین کاشانی، سیدکاظم عصار، میرزا خلیل کمره‌ای و سیدمحمود امام جمعه، ادبیات عرب، منطق،

کلام، حکمت و فقه و اصول را آموخت و در نوشتن و سرودن به زبان عربی تسلط یافت (همان، ۱/بیست و سه ـ سی و هشت؛ نیز نک: میرانصاری، ۴۶۹/۱).

امیری پس از کناره‌گیری از خدمت رسمی دولت در ۱۳۱۹ش، از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۶ش سردفتر اسناد رسمی بود و از آن پس به هیچ شغلی نپرداخت (امیری، همانجا).

امیری فیروزکوهی با انجمنهای ادبی چون: انجمن ادبی ایران، انجمن ادبی حکیم نظامی و انجمن ادبی فرهنگستان همکاری داشت (همان، ۱/سی و پنج). وی در تهران درگذشت و در حضرت عبدالعظیم به خاک سپرده شد (میرانصاری، همانجا). بسیاری از شاعران در سوگ او مرثیه سروده‌اند (نک: *سوگنامهٔ امیر*، سراسر کتاب).

امیری از میان ادیبان معاصر با رهی معیری، بهمنیار و محمدعلی بامداد (امیری، همان، ۱/بیست و یک، بیست و سه، سی و شش)، وحید دستگردی (همو، «بر بالین...»، ۳۹۵-۴۰۱)، صادق هدایت، و از موسیقی‌دانان معاصر با حبیب سماعی، ابوالحسن صبا، عبدالحسین شهنازی و بسیاری دیگر از استادان موسیقی معاشرت داشت (همو، *دیوان*، ۱/چهل-چهل و چهار).

آثار: بجز مقاله‌ها، آثار دیگر او اینهاست:

الف ـ چاپی: ۱. *عفاف‌نامه*، مثنویی در لزوم حجاب؛ ۲. مقدمه بر چاپ نسخه‌ای از *دیوان صائب*؛ ۳. *دیوان*، که در دو جلد به کوشش امیر بانو کریمی به چاپ رسیده، و مشتمل است بر غزلیات، منظومه‌ها، قصاید، قطعه‌ها و مثنویها.

ب ـ چاپ نشده: ۱. *احقاق الحق*؛ ۲. ترجمهٔ مکاتیب *نهج‌البلاغة*؛ ۳. ترجمهٔ *نفس المهموم* (امیری، همان، ۱/چهل و نه؛ میرانصاری، ۴۷۰/۱-۴۷۱).

نقد آثار: امیری در ۱۲ سالگی سرودن غزل را آغاز کرد (امیری، همان، ۱/هجده) و تا ۲۰ سالگی به پیروی از حافظ شعر می‌سرود، اما پس از آشنایی با صائب، شیفتهٔ سبک او شد (همو، «گفت و گو»، ۲۸۹) و از این رو، منتقدان معاصر، امیری را در غزل‌سرایی پیرو سبک هندی می‌دانند (درودیان، ۷۰۷؛ صبور، ۳۸؛ آرین‌پور، ۵۳۰/۳)، اما غزل امیری فاقد پیچیدگیهای سبک هندی و بیشتر نزدیک به شیوهٔ شاعران سبک عراقی است. زبان امیری در غزل پاک، روشن، هموار و اندیشمندانه است.

شیوهٔ سخنوری امیری در قصیده، یادآور جزالت سخن خاقانی، و دلتنگیهای شاعرانهٔ او یادآور دلتنگیهای مسعود سعد است. وی در سرودن قصیده، میراث سبک خراسانی و دستاوردهای دورهٔ بازگشت را درهم آمیخته، و قصاید استواری سروده که اغلب بیانگر تألمات اوست. در ستایش اسلام و اهل بیت(ع) (نک: *دیوان*، ۹۰۸/۲، ۹۴۹، ۹۵۸، ۱۰۰۳) سخن او سخته، متکلف و آمیخته به اصطلاحات قرآنی است و در اخوانیات لحنی نرم و پر شور و حال دارد و در مرثیه‌سرایی کلامش صمیمی و پرسوز و گداز است.

قطعه‌های امیری به لحاظ سبک‌شناختی، دنبالهٔ قصاید اوست. در مقایسه با قصیده‌ها، مضمون قطعه‌ها، حکمت‌آمیز، و زبان آنها دشوارتر و کهن‌تر است (نک: همان ۱۱۱۴/۲، ۱۲۶۳). امیری قالب مثنوی را برای حسب حال برگزیده است. شیوهٔ ترکیب‌سازی امیری در مثنوی، یادآور شیوهٔ نظامی است. منظومه‌های امیری بالغ بر ۳ هزار بیت است. وی در سرودن منظومه‌ها، تمام دقت و وسواس خود را به کار گرفته، و در سایهٔ برخورداری از تنوع قافیه و کثرت ابیات، تصویرهای جدیدی ساخته که حاصل تعامل اندیشه و احساس اوست.

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از نیما تا روزگار ما*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ امیری فیروزکوهی، کریم، «بر بالین استاد»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۳۲، شم ۸ و ۹؛ همو، *دیوان*، به کوشش امیربانو کریمی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، «گفت و گو»، *فصلنامهٔ هنر*، تهران، ۱۳۶۱ش، شم ۱؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ درودیان، ولی‌الله، «دیوان امیری فیروزکوهی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۰ش، س ۷، شم ۹-۱۰؛ *سوگنامهٔ امیر*، به کوشش امیربانو کریمی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صبور، داریوش، *صدف*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ میرانصاری، علی، *اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش.

امیربانو کریمی

آمین، اصطلاح و عنوانی دیوانی در نظام اداری بخشهایی از جهان اسلام، به ویژه در تشکیلات مالی و اداری دولت عثمانی. در این تشکیلات صاحبان مناصب متعددی را امین می‌نامیدند که با عنوانهایی نظیر مباشر، محرّر و کاتب ایالت و ولایت نیز خوانده می‌شدند (اینالجیک، مقدمه، 19، حاشیهٔ 84). همچنین به صاحبان منصب تحریر یعنی به کسانی که بر منابع درآمد مالی دولت و توزیع آن در ولایات مختلف نظارت داشتند، امین گفته می‌شد (همانجا). از آنجا که منصب تحریر ایالات، شغلی پر مسئولیت بود و نیز برای جلوگیری از سوءاستفاده، امینهای این سِمَت از امیران و بیکهای با تجربه و صاحب نفوذ انتخاب می‌شدند؛ وظیفهٔ بازرسی مالی نهادهای دولت با همکاری قضات محلی و ثبت آنها در دفاتر مخصوص، بررسی بروات، دفاتر، محصولات صاحبان اراضی خاص، زعامت، تیمار، مُسلَّم و نظایر آن برعهدهٔ آنان بود (همانجا).

امینهای تشکیلات دیوانی دولت عثمانی اینان بودند: امین شهر، امین ترسانه (محل تعمیر کشتیهای جنگی)، امین مطبخ، امین جو، امین گمرک، امین صندوق، امین انبار، امین توپخانه، امین بیرون، امین اندرون (هامر پورگشتال، IX/33)، امانت اصطبل عامره، امین اسکله، امین جزیه، امین ملتزم، امین نزول (فکته، I/894)، امین خزینه، امین مخزن (امین ارزاق و دارو) و امین ضرب (مأمور توزیع پول) (پاکالین، I/526).

مهم‌ترین و معروف‌ترین امینهای سازمان دیوانی عثمانی عبارت بودند از:

امین شهر: وظیفهٔ اصلی این شخص تا آغاز دورهٔ تنظیمات (سدهٔ ۱۳ق/۱۹م) رسیدگی به امور بیوتات سلطنتی از قبیل تعمیرات آنها، پرداخت حقوق کارمندان و همچنین تأمین هزینهٔ سفیرانی بود که وارد

قلمرو عثمانی می‌شدند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات دربار...[1]»، 375-376). امین شهر از میان اعضای دیوان همایون انتخاب می‌شدند و محل اداره و کار اینان نیز در محوطهٔ کاخ سلطنتی قرار داشت. این امینها در جلسات دیوان شرکت می‌کردند و در طرف راست وزیر اعظم می‌نشستند (همان، 377؛ همو، «تشکیلات بحریه...[2]»، 115) و بعد از دورهٔ تنظیمات، در جایگاه شهردار و محل شهرداری مستقر شدند (پاکالین، I/525؛ اوزون چارشیلی، «تشکیلات دربار»، 375).

امین مطبخ عامره: وی سرپرست آشپزخانهٔ دربار بود و تهیهٔ کلیهٔ ملزومات آشپزخانه را برعهده داشت. او دو منشی بزرگ و کوچک داشت که در ادارهٔ امور او را یاری می‌کردند. غذای مخصوص پادشاه نیز در بخشی از این آشپزخانه که آن را «قوشخانه» می‌نامیدند، با نظارت امین مطبخ و به سرپرستی آشپز مخصوص که او را «سبرچینی» می‌نامیدند، تهیه می‌شد (همان، 381-379). تأمین هزینهٔ مطبخ عامره در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م برعهدهٔ امین گمرک بود.

امین ضرابخانه: وی وظیفه داشت بر ضرب سکه در ضرابخانه‌ها نظارت کند. مدت خدمت و مأموریت امین ضرابخانه یک سال بود، ولی دوباره نیز می‌توانست انتخاب شود (همان، 385). از ۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م خزانهٔ میری (خزانهٔ دولت) در ضرابخانه ادغام، و دفترداری ضرابخانهٔ عامره نامیده شد (همان، 386).

امین‌جو (آرپا امینی): وظیفهٔ او تهیهٔ علوفه و نظارت بر مصرف آن در اصطبلهای سلطنتی بود. او را امین شعیر نیز می‌گفتند که هم رتبهٔ خواجگان دیوان بود (همان، 387؛ پاکالین، I/526).

به حساب امینها در ادارهٔ کل‌حسابرسی (باش‌محاسبه) رسیدگی می‌شد (اوزون‌چارشیلی، «تشکیلات بحریه»، 354).

رئیس دفتر امور خارجه را پیش از دوران سلطان سلیمان قانونی (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م) «امین احکام» می‌نامیدند و وی این‌عنوان را به‌رئیس‌الکتاب تغییر داد (هامر پورگشتال، ۱۵۹۹/۲). امین‌الملک (خازندار) (قلقشندی، ۴۸۱/۳)، امین‌الحکم (همو، ۳۷۵/۱۱) و کاغذ امین‌لری که به امور فقرا رسیدگی می‌کردند (حرز الملوک، ۴۰-۴۱) نیز جزو امینها بودند. در برخی از شهرها، امینها در محلهٔ مخصوصی اقامت داشتند که آن را محلهٔ امینها (امین لر محله سی) می‌گفتند (فندقلیلی، ۱۵۲).

مآخذ: حرز الملوک، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ فندقلیلی عصمت افندی، *تکملة الشقائق فی حق اهل الحقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Fekete, L., *Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung*, Budapest, 1955; İnalcık, H., *Hicrî 835 tarihli, sûret-i defter-i sancak-i Arvanid*, Ankara, 1987; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

آمین، ابوموسیٰ‌محمد بن هارون (شوال ۱۷۰ ـ محرم ۱۹۸/آوریل ۷۸۷ـ سپتامبر ۸۱۳)، ششمین خلیفهٔ عباسی. وی در محلهٔ رصافه، در جانب شرقی بغداد، به دنیا آمد (خلیفه، ۷۵۸/۲؛ بسوی، ۱۶۱/۱؛ طبری، ۲۳۳/۸؛ قس: خطیب، ۳۳۷/۳). مادرش زبیده، نوادهٔ منصور عباسی و همسر محبوب هارون الرشید بود (خلیفه، ۷۴۰/۲؛ ابن حبیب، ۳۹؛ بلاذری، ۲۷۶/۳؛ طبری، ۴۹۸/۸). به همین سبب، وی یکی از معدود خلفایی شمرده شده که از جانب پدر و مادر، هاشمی نسب بوده است (نک: ابن اعثم، ۳۰۹/۸). این معنی یکی از عوامل مهم بروز رقابت میان امین و برادرش عبدالله مأمون گردید که حدود ۶ ماه از او بزرگ‌تر بود و مادری ایرانی داشت (نک: دنبالهٔ مقاله). البته این مسأله از جنبهٔ رقابت شخصی میان دو برادر درگذشته، و بخش اعظمی از آن به تضاد میان دو جریان عمده در دستگاه خلافت عباسی تبدیل شده بود. این کشاکش با سابقه، به حضور فعال و بسیار مؤثر عنصر ایرانی ــ به ویژه خراسانیان ــ در امور خلافت، و از سوی دیگر، به تلاش عنصر عربی برای کسب قدرت بیشتر، و کاستن از نیروی ایرانیان بازمی‌گشت که نه‌تنها در پای گرفتن خلافت عباسی سهم عمده داشتند، بلکه در دورهٔ هارون‌الرشید گردانندگان اصلی دستگاه خلافت شمرده می‌شدند. در اوج قدرت برمکیان، هارون‌الرشید که چند سالی از خلافت او می‌گذشت، هنوز ولیعهد نداشت و همین موضوع موجب طمع برخی از اعضای خاندان عباسی برای کسب مقام خلافت پس از او شده بود (نک: طبری، ۲۴۰/۸).

روایتهایی نشان می‌دهد که فضل بن یحییٰ برمکی در رساندن امین به ولایت‌عهدی نقش بسیار مؤثری داشت؛ زیرا هارون سرپرستی و تربیت دو فرزندش امین و مأمون را به ترتیب به فضل و جعفر برمکی سپرده بود و فضل تداوم قدرت و نفوذ گستردهٔ خویش را در خلافت امین می‌دید (ابن خلکان، ۲۸/۴؛ برای تفصیل، نک: رفاعی، ۱۹۱/۱-۱۹۲)، حتیٰ وقتی عیسی بن جعفر، دایی امین، از فضل خواست برای ولایت‌عهدی امین کوشش کند، به او گفت: خلافت امین از آنِ توست (نک: طبری، همانجا). به هر حال، پیش از آنکه ولایت عهدی امین مسجل شود، فضل بن یحییٰ به خراسان رفت و با پرداخت اموال و بذل و بخششهای هنگفت زمینهٔ این کار را آماده کرد (همانجا؛ نیز نک: جهشیاری، ۱۴۸-۱۴۹)، زیرا برای خراسانیان، با وجود مأمون که هم بزرگ‌تر و هم از جانب مادر ایرانی بود، پذیرش ولایت‌عهدی و سپس خلافت امین دشوار می‌نمود. به هر حال، در حدود سال ۱۷۵ق، محمد با لقب «امین» از سوی هارون به ولایت‌عهدی برگزیده شد (طبری، همانجا، قس: ۲۷۵/۸، که آغاز ولایت‌عهدی را شعبان ۱۷۳ آورده است).

هارون در حدود سال ۱۸۳ق نیز فرزند دیگرش مأمون را به عنوان ولی‌عهد پس از امین معرفی کرد و ولایت سرزمینهای شرقی خلافت در ایران، از همدان تا اقصای خراسان بزرگ را بدو سپرد (یعقوبی،

1. *Osmanlı devletinin saray ...* 2. *Osmanlı devletinin merkez ...*

۴۱۵/۲؛ طبری، ۲۶۹/۸، ۲۷۵). گویا همزمان با ولایت‌عهدی مأمون، هارون پسر دیگرش قاسم را نیز پس از آن دو به ولایت‌عهدی برگزید و بدو لقب «مؤتمن» داد (همو، ۲۷۶/۸). در همان زمان، تقسیم ولایت‌عهدی میان ۳ فرزند از سوی هارون، در ابیاتی از یک شاعر، به نشاندن «نهال دشمنی» میان آنها تعبیر شد (همو، ۲۷۷/۸).

در ذیحجهٔ ۱۸۶ هارون با فرزندانش به حج رفت و کوشید تا با عهدنامه‌هایی که امین و مأمون هر دو نوشتند و جمعی بر آن عهدنامه‌ها گواهی دادند و سپس در درون کعبه آویخته شد، از ایجاد اختلاف میان آنها مانع شود. در این دو عهدنامه، دو برادر با الفاظ روشن و بسیار مؤکد سوگند یاد کردند که به حریم یکدیگر، از حیث نواحی تحت تسلط و نیز اموال و برخی امور دیگر، تجاوز نکنند (همو، ۲۷۵/۸ بب؛ نیز نک: خلیفه، ۷۳۳/۲). با آنکه در این عهدنامه‌ها، حدود اختیارات هر یک از برادران به دقت تعیین شده بود، اما در یکی از عهدنامه‌ها شرطی آمده بود، مبنی بر اینکه در صورت نقض عهد از سوی امین، همهٔ مسلمانان موظفند به پشتیبانی از مأمون برخیزند (طبری، ۲۸۰/۸؛ برای متن عهدنامه‌ها، نک: ازرقی، ۲۳۵/۱ بب).

در حدود سال ۱۸۷ق، هارون برمکیان را فرو کوبید: جعفر به قتل رسید و فضل به زندان افتاد و خلیفه وزارت به فضل بن ربیع سپرد که در بر افکندن برمکیان نقش مؤثر داشت (ابن خلکان، ۳۷/۴؛ برای تفصیل، نک: هـ د، برمکیان). اینکه در یک روایت آمده که هارون به ولایت‌عهدی مأمون تمایل داشت، ولی فضل بن ربیع رأی او را برگرداند (دینوری، ۳۸۹ـ۳۹۰)، به احتمال بسیار مربوط به دورهٔ پس از سرکوب برمکیان است، زیرا فضل بن ربیع نیز دربارهٔ امین همان‌گونه می‌اندیشید که فضل ابن یحییٰ برمکی؛ و بعدها نیز بر امین تسلط بسیار یافت (نک: دنبالهٔ مقاله).

به هر حال، وجود دو ولیعهد اصلی برای جانشینی خلیفه، موجب دودستگی شد و هارون خود بر این موضوع وقوف داشت، چنانکه وقتی در حدود سال ۱۹۲ق به سوی خراسان سفر کرد و بیمار بود، به یکی از نزدیکان خود گفت: هر یک از فرزندانم را بر من گماشته‌ای هست و نَفَسهای مرا شماره می‌کنند (طبری، ۳۳۹/۸). حدس هارون بی‌جا نبود و به روایت طبری، امین که به هنگام اقامت پدرش در خراسان، در بغداد به سر می‌برد، کسی را گماشته بود تا آخرین اخبار را به او اطلاع دهد و همچنین با برخی رجال اطراف خلیفه، به ویژه فضل بن ربیع به طور پنهانی مکاتبه داشت (همو، ۳۶۶/۸؛ نیز نک: جهشیاری، ۲۲۰). سرانجام، وقتی هارون درگذشت (جمادی‌الاول ۱۹۳/مارس ۸۰۹) امین به منبر رفت و ضمن اعلام مرگ هارون، فرمان عفو عمومی صادر کرد و همگان با او به عنوان خلیفهٔ جدید بیعت کردند (طبری، ۳۶۵/۸؛ نیز نک: ابن حبیب، ۳۹؛ دینوری، ۳۹۲). سپس برای مأمون که این زمان در مرو، تختگاه خراسان، به سر می‌برد، نامه‌ای نوشت و به او امر کرد تا از همگان برای خلیفهٔ جدید و دو ولیعهد بعدی، مأمون و مؤتمن، بیعت بگیرد (طبری، ۳۶۷/۸ـ۳۶۸؛ نیز نک: دینوری، ۳۹۲ـ۳۹۳)؛ اما گفته‌اند

که حتیٰ اندکی پیش از مرگ هارون، در خراسان تمایلاتی برای بیعت با مأمون به خلافت وجود داشته است (طبری، ۳۷۰/۸). با اینهمه، مبارزه میان امین و مأمون برای کسب قدرت در آغاز علنی نبود، زیرا شکستن عهدنامهٔ معهود ممکن بود برای هر یک از طرفین و هوادارانشان تبعات سنگینی به بار آورد. در دربار امین، فضل بن ربیع می‌کوشید تا مأمون را که خلیفه با وجود او در سرزمینهای شرقی خلافت، به ویژه خراسان، قدرت کافی نداشت، از ولایت‌عهدی ساقط کند. مجموعهٔ روایاتی که تصویری از شخصیت امین به دست می‌دهد، این موضوع را که او در واقع در تصمیم‌گیریهای خود سخت تحت تأثیر اطرافیانش، به ویژه فضل بن ربیع و علی بن عیسی بن ماهان، بوده است، تأیید می‌کند (نک: یعقوبی، ۴۳۶/۲؛ جهشیاری، ۲۳۷؛ ابن اعثم، ۲۸۸/۸، ۲۹۵؛ نیز نک: طبری، ۳۷۴/۸).

به هر حال امین در آغاز خلافتش، حکام شماری از مناطق مهم را تغییر داد (یعقوبی، ۴۳۴/۲ـ۴۳۵) و فضل بن ربیع را به وزارت برگزید (ابن قتیبه، ۳۸۴). اما چون با وجود مأمون استقلال خود را در خطر می‌دید و از سوی اطرافیان نیز تحریک می‌شد، می‌کوشید به نحوی با انتساب پیمان‌شکنی به مأمون کار را به طور علنی بر او یکسره کند. از آن سوی مأمون نیز، به مشورت و هدایت فضل بن سهل کوشید با ایجاد فضایی مشابه با دورهٔ مبارزه با خلافت اموی ـ که خاطرهٔ آن در اذهان مردم خراسان هنوز زنده بود ـ به مقصود برسد. اینکه در خراسان مأمون را «خواهرزادهٔ» خود و «پسر عموی پیامبرمان» می‌خواندند، نشان دهندهٔ امتیاز او نزد مردم این ناحیه است (طبری، ۳۷۲/۸؛ نیز نک: زرین‌کوب، ۲۱۴؛ فروخ، ۳۶/۲). امین طی نامه‌ای به مأمون که آن را با هدایایی ارزشمند نیز همراه کرده بود، وی را به بغداد دعوت کرد، اما مأمون این دعوت را نپذیرفت (طبری، ۴۰۰/۸ـ ۴۰۵؛ نیز نک: یعقوبی، ۴۳۶/۲) و امین نیز در مقابل، گروهی مسلح را به سوی همدان و ری گسیل کرد تا راه ارتباطی مأمون را با دیگر جاها مسدود کنند (طبری، ۴۰۵/۸). ظاهراً در همین ایام، میان امین و مأمون مکاتبات نه چندان دوستانه‌ای نیز جریان داشته است (همو، ۳۷۹/۸ـ۳۸۰) و گفته‌اند وقتی پاسخی درشت از مأمون به امین رسید، امین از شدت خشم دستور داد از دعا برای مأمون به عنوان ولی‌عهد در منابر رسمی خودداری کنند (همو، ۳۸۱/۸). از آن سوی فضل بن سهل از جانب مأمون بر تقویت مرز ری از حیث استحکامات و نیز تأمین آزوقهٔ کافی همت گماشت و سپس طاهر بن حسین بن مصعب را با لشکری گران به آن ناحیه گسیل کرد (همو، ۳۸۷/۸). امین نیز عصمة بن حماد را با گروهی به همدان فرستاد و به او درخصوص استقرار در نواحی جبل دستورهایی داد (همانجا). گفته‌اند در همین ایام، امین از سوی فضل بن ربیع و علی بن عیسی بن ماهان برای خلع مأمون و ستاندن بیعت برای فرزند خردسالش موسیٰ تشویق می‌شد، تا آنکه سرانجام در ربیع الاول ۱۹۴ موسیٰ را به ولایت‌عهدی خود برگزید (همانجا).

بدین‌گونه، مبارزهٔ امین و مأمون آشکار شد. مأمون و فضل بن سهل

که در دربار امین جاسوسان متعدد داشتند، و حتیٰ یکی از این جاسوسان از مشاوران فضل بن ربیع بود (همو، ۸/۳۸۵ـ۳۸۶)، کوشش می‌کردند نظریات خود را به امین و اطرافیان او القا کنند؛ چنانکه این مسأله در گزینش علی بن عیسی بن ماهان برای نبرد با قوای مأمون مؤثر افتاد: طبق یک روایت، فضل بن سهل به یکی از همان جاسوسان خود که فضل بن ربیع در امور با او مشورت می‌کرد، نوشت که کوشش کند تا سپهسالاری امین به علی بن عیسیٰ سپرده شود (همو، ۸/۳۹۹). این علی بن عیسیٰ مدتی در زمان هارون ولایت خراسان داشت و بیدادها و غارتها کرده بود و بر اثر شکایتهای پی در پی مردم عزل شد (همو، ۸/۲۸۶؛ نیز نک‍ : هـ د، ابن ماهان). بنابراین، فضل بن سهل می‌دانست که حضور علی بن عیسیٰ در کنار امین، در پیوستن مردم به جانب مأمون تأثیری بسزا خواهد کرد.

پیش از آنکه کار به جنگ بکشد، در جمادی الآخر ۱۹۵/فوریهٔ ۸۱۱ امین خانواده و بستگان و اطرافیان خود را گرد آورد و در خطبه‌ای، مأمون را پیمان شکن خواند و اعلام کرد که وی خود را امام نامیده، و نام خلیفه را از سکه و طراز افکنده است (همو، ۸/۳۹۰). پیش از این مجلس، در ربیع‌الآخر ۱۹۵، امین، علی بن عیسی بن ماهان را بر ناحیهٔ جبال ولایت داد و لشکری گران با اموالی هنگفت در اختیار او نهاد (همو، ۸/۳۸۹ـ۳۹۰). علی بن عیسیٰ از پیروزی در این جنگ چندان مطمئن بود که زبیده برای به بند کشیدن مأمون، زنجیری سیمین به او داده بود (همو، ۸/۴۰۶). از توصیه‌های زبیده، هنگام حرکت علی بن عیسیٰ به شرق ــ که گفت به وقت دستگیری مأمون جایگاه برادر خلیفه را رعایت کند ــ پیداست که در میان نزدیکان امین تصور دقیق و درستی از وضعیت مأمون وجود نداشته است (همو، ۸/۴۰۵ـ۴۰۶). با اینهمه، ظاهراً بجز فضل بن ربیع و علی بن عیسیٰ، بیشتر بزرگان و فرماندهان اطراف امین، او را از خلع مأمون و جنگ با او باز می‌داشتند (همو، ۸/۳۹۹ـ۴۰۰).

علی بن عیسیٰ در شعبان ۱۹۵ به ری رسید. وی که نیروی نظامی خود را برای پیشبرد جنگ کافی می‌دید، بر آن شد تا نظر ملوک محلّی طبرستان و جبال را جلب کند که به نفع مأمون وارد جنگ نشوند (همو، ۸/۴۰۸). با آنکه لشکریان علی بن عیسیٰ بر سپاهیان طاهر بن حسین فرمانده سپاه مأمون فزونی چشمگیری داشتند، اما خراسانیان در پیکاری که در حوالی ری درگرفت، بر نیروی خلیفه برتری یافتند و علی ابن عیسیٰ کشته شد و شکست در لشکر خلیفه افتاد (یعقوبی، ۲/۴۳۷؛ طبری، ۸/۴۱۱؛ جهشیاری، ۳۴۰). پس از آن مأمون خلع امین را اعلام کرد و در تمام مناطق خراسان با او به خلافت بیعت شد (طبری، همانجا). خبر این شکست در دربار امین شایعاتی ایجاد کرد، اما امین باز هم با بذل مال، بزرگان دربار را خاموش کرد (همو، ۸/۴۱۲). سپس عبدالرحمان بن جبله را برای نبرد با طاهر به ناحیهٔ همدان فرستاد، اما این بار نیز سپاه امین به سختی شکست خورد (یعقوبی، ۲/۴۳۸؛ طبری، ۸/۴۱۲ـ۴۱۴) و طاهر بن حسین، عمال خلیفه را از قزوین و دیگر نواحی جبال گریزاند (همو، ۸/۴۱۵ـ۴۱۶). امین بار دیگر احمد بن مزید را به مقابله با طاهر فرستاد و با آنکه پیش‌تر سپاهیان او دوبار شکست خورده بودند، به احمد بن مزید سفارش کرد، در صورت دستیابی به مأمون با او به درستی رفتار کند (همو، ۸/۴۱۶)، آنگاه عبدالله بن حمید بن قحطبه را نیز با لشکری گران با احمد بن مزید همراه کرد (همو، ۸/۴۲۳). دو لشکر در نزدیکی خانقین آمادهٔ جنگ شدند، اما طاهر بن حسین با هوشمندی، در سپاه خلیفه تفرقه افکند، چندان که به جای جنگ با سپاه طاهر، میان خود به زد و خورد مشغول شدند (همانجا). در این هنگام کار ولایات گوناگون در عراق و شام و حجاز هم به پریشانی افتاده بود؛ چنانکه وقتی امین از شامیان یاری خواست، آنان خود بر سر مسائل قبیله‌ای و جز آن به نزاع مشغول بودند (همو، ۸/۴۲۵ـ۴۲۷).

در رجب ۱۹۶/آوریل ۸۱۲ در مرکز خلافت پریشانی اوضاع بدانجا رسید که حسین فرزند علی بن عیسیٰ اختیار بغداد را در دست گرفت و حتیٰ امین در یکی از قصرهای خود، مدتی محبوس شد، اما سرانجام هواداران او این فتنه را خاموش کردند (خلیفه، ۲/۷۵۶؛ یعقوبی، ۲/۴۴۰؛ طبری، ۸/۴۲۹ـ۴۳۰؛ ابن اعثم، ۸/۳۰۰). مقارن همین ایام، فضل بن ربیع که پیروزی امین را بعید می‌دید، پنهان شد (جهشیاری، ۲۴۷؛ ابن قتیبه، ۴۸۵؛ ابن خلکان، ۴/۳۹) و شهرها و مناطق مختلف عراق و حجاز و یمن (طبری، ۸/۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۹ـ۴۴۱؛ نیز نک‍ : خلیفه، همانجا) امین را خلع، و با مأمون بیعت کردند یا تسلیم قوای او شدند. از آن سوی، طاهر بن حسین به اهواز آمد، عامل امین را به قتل رساند و عوامل خود را به مناطق پیوسته به اهواز مانند یمامه و بحرین و عمان گسیل کرد (طبری، ۸/۴۳۵). سپاهیانی که امین پیاپی به نواحی عراق می‌فرستاد تا در برابر پیشروی قوای طاهر بن حسین و فرمانده دیگر قوای خراسان، یعنی هرثمة بن اعین، بایستند، یکی پس از دیگری شکست می‌خوردند (همو، ۸/۴۳۸، ۴۴۱). واپسین امید امین که برای ایجاد اختلاف در سپاه طاهر، عده‌ای از سران سپاه را به بخشش مال فریفته بود، به پایمردی و کوشش طاهر از میان رفت (همو، ۸/۴۴۲ـ۴۴۳).

در ۱۹۷ق/۸۱۳م قوای طرفدار مأمون سرانجام بغداد را در محاصره گرفتند، در حالی که امین همچنان می‌کوشید با بذل و بخشش کسانی را به سوی خود جلب کند (همو، ۸/۴۴۵ـ۴۴۶). پیش از اقدام نظامی، طاهر توانسته بود با عده‌ای از هاشمیان و بزرگان شهر مکاتبه کند (همو، ۸/۴۵۶). با جلوگیری از رسیدن آزوقه به شهر، جمع یاران باقی‌ماندهٔ امین پراکنده شدند (همو، ۸/۴۶۰ـ۴۶۷). امین که شکست خود را قطعی دید، نابودی هر دو طرف منازعه را از خداوند خواستار شد (همو، ۸/۴۷۰). سرانجام، طاهر بن حسین از جانب شرقی وارد بغداد شد (یعقوبی، ۲/۴۴۱؛ نیز نک‍ : طبری، ۸/۴۷۴) و اقامتگاه امین را در محاصره گرفت (همو، ۸/۴۷۵ـ۴۷۶؛ نیز نک‍ : مسعودی، ۳/۴۰۱). در این میان کسانی به امین اشاره کردند که با عده‌ای از سواران باقی مانده به سوی جزیره و شام بگریزد و امین پذیرفت، اما چون خبر به طاهر رسید،

آن کسان را تهدید کرد و امین به ناچار از این کار چشم پوشید (طبری، ۴۷۸/۸-۴۷۹). در این میان طاهر و هرثمه برای دستیابی بر امین رقابتی داشتند و کسانی به امین پیشنهاد کردند تا برای آنکه جان به در بَرَد، خود را به هرثمه تسلیم کند (همو، ۴۸۱/۸). به هر حال این تدبیر نیز سودی نبخشید و سرانجام، گروهی از سپاهیان طاهر بن حسین ــ که گویا ایرانی بودند، زیرا به فارسی سخن می‌گفتند ــ به واپسین جایی که امین پناه برده بود، یورش آوردند و سر از بدنش جدا ساختند (همو، ۴۸۵/۸-۴۸۷؛ قس: ابن قتیبه، ۳۸۵، که می‌گوید او را به نزد طاهر آوردند و سپس کشته شد؛ برای تاریخ مرگ او، قس: یعقوبی، ۴۴۲/۲؛ طبری، ۴۹۸/۸). سر امین را بر باب الانبار بغداد آویختند و خلقی کثیر برای تماشای آن گرد آمدند و سپس آن را برای مأمون فرستادند (یعقوبی، ۴۴۱/۲؛ طبری، ۴۸۸/۸؛ ابن اعثم، ۳۰۸/۸).

امین را به زیبارویی (ثعالبی، ۱۸۸) و بلاغت و سخنوری ستوده‌اند (ابوحیان، ۲(۲)/۵۶۲) و استادانی چون احمر (ﻫ م) و کسایی (د ۱۸۹ق) را از مؤدّبان وی برشمرده‌اند (زبیدی، ۱۳۴؛ یغموری، ۲۸۳؛ ابن خلکان، ۴۶۴/۳). از میان ۳ فرزند وی، موسیٰ ــ که امین او را به ولایت‌عهدی برگزیده بود ــ پس از او در ۱۴ سالگی درگذشت، ابراهیم در کودکی از میان رفت و نسل امین از طریق عبدالله که شاعر نیز بود، ادامه یافت (ابن حزم، ۲۴). از دورهٔ خلافت امین سکه‌هایی نیز در دست است (لین پول، I/86, 89).

تصویری که منابع از امین به دست می‌دهند، حاکی از آن است که وی در اتخاذ تصمیم قاطع و تدبیر درست ناتوان بود (مسعودی، ۴۰۳/۳) و بیشتر اوقات را، حتیٰ در مواقع حساس، به تفریح و سرگرمی اشتغال داشت (مثلاً نک: طبری، ۳۹۵/۸، که نشان دهندهٔ واکنش او به هنگام دریافت خبر شکست علی بن عیسیٰ است). اشتغال او به لهو و لعب، در برابر مأمون که چهره‌ای دینی از خود نشان می‌داد، در رویگردانی از وی مؤثر بوده، چنانکه این معانی در ابیاتی از یک شاعر بغدادی در آن عهد جلوه یافته است (نک: همو، ۳۹۶/۸؛ نیز نک: ابن اعثم، ۲۸۸/۸، ۲۹۸-۲۹۹). ظاهراً امین یا اطرافیان او مانند فضل بن ربیع کوشیدند تا این تصویر نامطلوب را از ذهنها بزدایند، چنانکه دستور دادند تا شاعر مشهور ابونواس (ﻫ م) را که از محبوبان امین بود و به فساد و تباهی اخلاقی شهرت داشت، به زندان افکندند (طبری، ۵۱۶/۸-۵۱۷). البته بعید نیست چنانکه برخی محققان گفته‌اند، در پاره‌ای از اینگونه روایات نیز به نفع مأمون، اغراق و مبالغه راه یافته باشد (نک: رفاعی، ۱۹۹/۱).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکة*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکُتّاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ خطیب بغدادی، علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکّار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ یغموری، یوسف، *نور القبس المختصر من المقتبس* مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

Lane-Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bologna, 1967.

علی بهرامیان

آمین، محسن (۱۲۸۴-۱۳۷۱ق/۱۸۶۷-۱۹۵۲م)، فرزند عبدالکریم عاملی، فقیه و عالم اصلاح گرای امامی در شام. او در خاندانی مشهور از سادات در قریهٔ شقرا از جبل عامل لبنان زاده شد؛ پس از آموزشهای مقدماتی در همانجا، منطق، نحو و بیان را در براغیث جبل عامل فراگرفت و سپس در بنت جُبیل از درس موسیٰ شراره، استادی برآمده از نجف، بهره گرفت. در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م به نجف هجرت کرد و تا ۱۳۱۹ق/۱۹۰۱م از محضر بزرگانی چون محمد طه نجف، حاج‌آقا رضا همدانی و آخوند خراسانی بهره جست. پیش از آنان نزد محمد باقر نجم‌آبادی و سیداحمد کربلایی سطوح و خارج فقه و اصول را آموخت و به درجهٔ اجتهاد نائل شد و خود نیز شاگردانی تربیت کرد. وی افزون بر علوم دینی، در ادب نیز دستی داشت و بجز نقد شعر، در سرودن نیز توانا بود (امین، ۳۳۳/۱۰-۳۳۴، ۳۴۱، ۳۵۱-۳۵۲؛ نیز نک: حمود، ۱۱۷-۱۱۸).

امین چنانکه در *الرحیق المختوم* خود آورده است، با انگیزهٔ احیا و نشر معارف دینی، و اصلاح سنتهایی که در نظر او مخالف عقل و شرع بود، به دمشق هجرت کرد و بیش از نیم قرن، با کوششی خستگی ناپذیر به فعالیتهای گوناگون علمی و فرهنگی پرداخت. او را باید عالمی پر جرأت در بیان نظریات خویش به حساب آورد؛ چنانکه اقدام برای تصحیح روش عزاداری در سوگ امام‌حسین(ع)، او را در مقابله‌ای سخت و اتهام‌انگیز قرار داد (نک: امین، ۳۶۱/۱۰-۳۶۳؛ نیز حمود، ۱۲۱-۱۲۳).

امین در ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م به عضویت «مجمع علمی عربی» دمشق درآمد و تا پایان عمر از شخصیتهای فعال این مجمع بود (نک: مجلة...، ۶۲۰). او همچنین برای اعتلای فرهنگ جوانان شیعه مدارسی تأسیس کرد و خود به تألیف برخی کتابهای درسی اقدام نمود (نک: همان، ۶۱۹).

امین برای تأمین منابع تحقیق و تألیف، به نقاطی چون سوریه، اردن، فلسطین، مصر، عراق و ایران سفر کرد (شریف رازی، ۲۴۷/۱؛ فضل‌الله، ۱۶۶-۱۶۸). در شخصیت علمی امین، دو ویژگی نقد برخی مذاهب و گرایشها، و کوشش در ایجاد همبستگی اسلامی در کنار یکدیگر دیده می‌شود. وی در آثاری چون *کشف الارتیاب* و *العقود*

الدرية به رد عقاید وهابیه پرداخته است (نک: هاشمی، ۴۰۱ بب)؛ در حالی که او با تکیه بر ضرورت هم‌آوایی مسلمانان، در اثر دیگرش *حق الیقین فی لزوم التألیف بین المسلمین* آن را تبیین کرده است (نک: زراقط، ۱۸۴- ۱۸۵).

اعیان الشیعة، مهم‌ترین اثر امین دانشنامه‌ای گسترده، مشتمل بر شرح زندگانی بزرگان شیعه است که با هدف شناساندن هویت فرهنگی شیعه و یادآوری نقش امامیه در اعتلای تمدن اسلامی تدوین شده است. سرگذشت، بررسی آراء و آثار ۱۱٬۷۲۳ نفر ــ با توسعی در مفهوم شیعهٔ اثنا عشری ــ در این مجموعه جای گرفته است (برای فهرستی از آثار وی، نک: مشار، ۲۰۶/۵-۲۱۰).

مآخذ: امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ حمود، محمد، «الرجل و العقیدة»، *الثقافة الاسلامیة*، دمشق، ۱۴۰۷ق، شم ۱۲؛ زراقط، عبدالمجید، «الجانب الاصلاحی للعلامة السید محسن الامین العاملی»، *المصلح الاسلامی السید محسن الامین*، دمشق، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ شریف رازی، محمد، *گنجینهٔ دانشمندان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فضل‌الله، هادی، «السید محسن الامین»، *الثقافة الاسلامیة*، دمشق، ۱۴۱۰ق، شم ۲۹؛ *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م، شم (۴)۲۷؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هاشمی، احسان، *الکلیة*، بیروت، ۱۹۲۸م، شم ۱۵.

محمد انصاری

اَمینِ اَحْمَدِ رازی، نک: رازی، امین احمد.

اَمینِ اِسْتَرابادی، محمدامین بن محمد شریف (د ۱۰۳۶ق/ ۱۶۲۷م)، از علمای نامدار امامی و بنیان‌گذار گرایش اخباریه. از آغاز زندگی او اطلاعی در دست نیست، ولی می‌دانیم که مدتی از دورهٔ جوانی خویش را در شیراز سپری کرده، نزد شاه تقی‌الدین محمد نسابه مدت ۴ سال دانش اندوخته، و از علوم عقلی بهره گرفته است (امین استرابادی، ۱۳۳)؛ وی گویا سپس به نجف رفته، و از سیدمحمدعاملی که از او به عنوان نخستین استاد خود در حدیث و رجال نام برده، به فراگیری علوم نقلی پرداخته است (همانجا). او در نجف از محضر شیخ حسن صاحب معالم نیز استفادهٔ علمی برده، و از او اجازه‌ای نیز دریافت داشته است (خوانساری، ۳۰۹/۱؛ نوری، ۴۱۲/۳؛ قس: امین استرابادی، ۱۸۵).

از عبارتی که در *الفوائد* امین استرابادی (ص ۲۷۸) آمده، چنین برمی‌آید که وی ظاهراً در نوبت دوم اقامتش در شیراز (از حدود سال ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م) به مکه رفت و مدتی در آنجا مقیم شد (نیز نک: علی‌خان مدنی، ۴۹۱). سال ورود وی به مکه روشن نیست، ولی ظاهراً زودتر از ۱۰۱۴ق نبوده است، زیرا نسخه‌ای از آثارش در همین سال در شیراز کتابت شده است (آستان...، ۴۹۰). آخرین استاد وی در فقه و حدیث و رجال، میرزا محمد استرابادی، عالم مقیم مکه بوده، و او در آنجا از اوایل سال ۱۰۱۵ق تا حدود ۱۰ سال نزد وی دانش آموخته است (امین استرابادی، ۱۷، ۱۸۵).

وی شاگردان مشهوری داشته است (نک: حر عاملی، ۲۴۲/۲؛ افندی، *ریاض*...، ۴۴/۲، ۳۹۹؛ آقابزرگ، ۲۰۸/۱؛ نوری، ۴۱۱/۳؛ مرعشی، ۲۸/۲). فیض کاشانی نیز در سفر مکه محضر امین استرابادی را درک کرده، و یک چند مصاحب وی بوده است (فیض کاشانی، *الاصول*...، ۱-۲، «الحق...»، ۱۲).

امین استرابادی به گفتهٔ علی‌خان مدنی در ۱۰۳۶ق درگذشت (ص ۲۹۱؛ قس: بحرانی، ۱۱۹، که سال ۱۰۳۳ق را آورده است) و پیکرش را در کنار مقابر عبدالمطلب و ابوطالب به خاک سپردند (نوری، همانجا).

طریقه‌ای که امین استرابادی بنیان نهاد، در سنت فقهی ـ کلامی امامیان بی‌سابقه نبود و او خود نیز سعی داشت تا خویش را دنباله‌رو شیوهٔ کلینی و صدوقین از قدمای اصحاب حدیث امامیه قلمداد نماید (ص ۴۰)؛ البته این ادعا از سوی مخالفان او پذیرفته نشده است (مثلاً نک: کاظمی، ۲۰۷؛ نیز بحرانی، ۱۷- ۱۸). بی‌تردید پیش از امین استرابادی فکر اخباری‌گری وجود داشت، اما این طریقه به گونه‌ای که امین استرابادی بنیان نهاد، مربوط به خود اوست.

امین استرابادی سعی داشت که در محافل امامیه، اجتهاد اصولیان را به عنوان یک خطر مطرح سازد و می‌خواست با رجوع به اخبار، مذهب‌سلف را احیا کند. دربارهٔ زمینه‌های‌ظهور افکار امین‌استرابادی، این نکته مسلم است که فضای فکر دینی عصر صفوی و نقش عالمانی چون محقق کرکی و روش اجتهادی ایشان در این باره مؤثر بوده است. به هر حال، در سراسر کتاب *الفوائد*، برخورد انتقادی امین استرابادی با روش اجتهادی محقق کرکی، و گاه به طور کلی اصولیان دیده می‌شود (نک: ص ۴۹، ۹۲، ۱۹۳-۱۹۴، جم).

در باب منابع شریعت، امین استرابادی بر این اعتقاد است که همهٔ احکام شرعی در کتاب و سنت بیان شده است. او با تکیه بر اینکه *قرآن* نخستین اصل تشریع است، و نیز برپایهٔ حدیثی از امام صادق(ع)، بر این نکته اصرار می‌ورزید: هر امری که دو تن در آن اختلاف کنند، حتماً برای آن اصلی در کتاب خدا وجود دارد، ولی عقول مردمان بدان راه نمی‌برد (ص ۱۰۶). او تأویل *قرآن* را براساس افکار و آراء شخصی باطل می‌شمارد و آن را تنها مخصوص اهل بیت(ع) می‌داند که معصوم از خطا هستند (ص ۴۷، ۱۱۶، جم) و بدین‌ترتیب، بر آن است که استنباط احکام نظری از آیات قرآنی که محتمل وجوه متعدد است، جز برای معصومان اهل بیت(ع) که مخاطبان واقعی *قرآن* هستند، امکان‌پذیر نیست (ص ۲۴۸، نیز ۱۳۵).

امین استرابادی دربارهٔ سنت نبوی نیز معتقد است که استنباط احکام نظری از آن، بدون تفحص از احوال سنت و ناسخ و منسوخ آن جایز نیست و این تفحص، تنها به واسطهٔ رجوع به اهل بیت(ع) ممکن خواهد بود (ص ۱۳۶). در واقع امین استرابادی نظریهٔ خویش در باب شریعت را بر دو پایه استوار کرده است: یکی کمال شریعت در کتاب و سنت، و دیگر اعتقاد به اینکه کلید معرفت شریعت، رجوع به علم امام معصوم است که وارث پیامبراکرم(ص) به شمار می‌رود (ص ۴۴- ۴۵، ۴۷، ۵۲- ۵۳، جم). وی به صحت جمیع احادیث کتب اربعه و اصولاً

صحت غالب احادیث امامی قائل است (نک: ص ۵۰ ـ۵۱، ۱۸۱ـ۱۸۴، جم) و معتقد است که منابع کتب اربعه، اصولی است که اصحاب ائمه(ع) آن را مدون ساخته، به مضامین آن عمل می‌کردند (ص ۱۸۱). امین استرابادی همچنین تقسیم چهارگانهٔ حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف را ــ که متأخران بدان دست یازیده‌اند ــ باطل دانسته، و با تکیه بر اینکه این روش نزد متقدمان امامیه معمول نبوده، آن را به شدت رد کرده است (ص ۵۳ـ ۵۵، ۵۹ـ ۶۰، جم).

امین استرابادی بر این باور است که تحصیل حکم شرعی براساس کسب و نظر مقبول نیست، زیرا این مباحث موجب اختلافات اصولی و فقهی می‌شود، و فائدهٔ بعثت انبیا و انزال کتب نقض می‌گردد (ص ۹۰ـ۹۱). او همچنین در رویکردی به علم کلام، اعتماد بر این دانش را که مبتنی بر منطق و حجج عقلی است، نیز نادرست می‌انگارد (ص ۱۱۷؛ برای تحلیلی از افکار او، نک: صدر، ۴۳ـ۴۴).

آثـار: تنها اثر انتشار یافتهٔ امین استرابادی، *الفوائد المدنیة فی الرد علیٰ من قال بالاجتهاد و التقلید فی نفس الاحکام الالٰهیة* است که به‌خصوص معرف مبانی فکری او و در رد بر شیوهٔ فقهی اصولیان است (برای حواشی و ردیه‌ها، نک: آقابزرگ، ۷۴/۵، ۱۶۸/۶، ۱۸۶/۱۰، ۳۵۸/۱۶ـ۳۵۹).

از میان آثار خطی، مهم‌ترین نوشته‌های او عبارتند از: ۱. شرح *الاستبصار*، یا *الفوائد المکیة*، که شرحی است ناتمام بر *استبصار* شیخ طوسی، و مقدمهٔ آن مباحثی در علم حدیث و درایه را در بردارد (برای نسخهٔ خطی، نک: مرعشی، ۱۷۰/۱۲). وی حواشی و تعلیقاتی نیز بر *الاستبصار* داشته است (افندی، *تعلیقة*،...، ۲۴۷)؛ ۲. شرح *تهذیب الاحکام*، شرحی ناتمام بر *تهذیب* شیخ طوسی (حر عاملی، همانجا؛ برای نسخه‌ها، نک: مرعشی، ۱۷۴/۱۰، ۱۷۱/۱۲). حواشی وی بر *تهذیب* و *استبصار* را مؤلفی در ۱۱۳۳ق در مجموعه‌ای با عنوان *جامع‌الحواشی* گرد آورده است (آقابزرگ، ۵۱/۵)؛ ۳. حاشیه بر *الکافی* کلینی، که فاضل قزوینی آن را جمع‌آوری کرده است (افندی، همانجا؛ برای نسخه، نک: مرعشی، ۱۶۳/۱۲، ۲۳۲/۱۷؛ برای اثری دیگر با عنوان *شرح اصول الکافی*، نک: امین استرابادی، ۴؛ حر عاملی، همانجا)؛ ۴. *دانشنامهٔ شاهی*، رساله‌ای است به فارسی که در آن از مباحث کلامی و غیر آن سخن رفته، و آن را به نام سلطان محمد قطب‌شاه دکنی نوشته بوده است. امین استرابادی این کتاب را در مکه و پس از تحریر اول یا دوم *الفوائد المدنیه* به نگارش آورده است (نک: *دبستان مذاهب*، ۲۴۷/۱ـ۲۴۹؛ آقابزرگ، ۴۶/۸؛ برای برخی نسخ، نک: شورا، ۶۲۳/۱۰؛ ملک، ۱۳۸/۹؛ آستان، ۲۴۳؛ مرکزی، ۳۶۱۸/۱۴؛ منزوی، ۶۶۴/۱). کلبرگ برپایهٔ اهدای کتاب، احتمال داده است که شاید استرابادی چند سالی را در هند گذرانیده باشد (نک: ص 845).

از دیگر آثار خطی برجای مانده باید به حاشیه بر *انموذج العلوم* دوانی (آستان، ۱۱۸)، *المسائل الثلاث الکلامیة* (همان، ۴۹۰)، رساله‌ای در بداء (همان، ۸۴) و حاشیه بر *معارج الاصول* محقق حلی (آقابزرگ، ۲۰۴/۶) اشاره کرد (برای دیگر آثار، نک: مرعشی، ۹۸/۲؛ مرکزی، ۱۷۹۴/۵؛ دانش‌پژوه، ۲۶۳/۲؛ مدرسی، ۲۲۹؛ برای آثار یافت نشده، نک: امین استرابادی، ۴؛ حر عاملی، همانجا؛ بحرانی، ۱۱۹).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ افندی، عبدالله، *تعلیقة امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، *ریاض العلماء*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین استرابادی، محمد، *الفوائد المدنیة*، تبریز، ۱۳۲۱ق؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، نجف، مطبعة النعمان؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبة الاندلس؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی* (سنای سابق)، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *دبستان مذاهب*، به کوشش رحیم رضازادهٔ ملک، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شورا، خطی؛ صدر، محمدباقر، *المعالم الجدیدة*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ علی‌خان مدنی، *سلافة العصر*، نجف، المکتبة المرتضویه؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، *الاصول الاصیلة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ همو، «الحق المبین»، همراه *الاصول الاصیلة*، قم، ۱۴۱۲ق؛ کاظمی، اسدالله، *کشف القناع*، چ سنگی، ۱۳۱۷ق؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمهٔ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ نیز:
Kohlberg, E., «Astarābādī», *Iranica*, vol. II.

حسن انصاری

اَمینْجی (د شوال ۱۰۱۰/مارس ۱۶۰۲)، فقیه اسماعیلی هندی از فرقهٔ داوودیهای طیّبی و فرزند جلال بن حسن (بیست و پنجمین داعی مطلق مستعلویان طیبی). وی در احمدآباد گجرات می‌زیست و در همانجا درگذشت (ایوانف، 88؛ پونا والا، «کتاب‌شناسی...[1]»، 185). امینجی در سلسله مراتب دعوت اسماعیلی به مقامات بالایی دست یافت (دفتری، 303)، اما شهرت وی بیشتر به سبب آثاری است که به ویژه در زمینهٔ فقه تألیف کرده است. وی به شرح و تفسیر برخی از آثار فقهی و غیرفقهی قاضی نعمان، فقیه مشهور اسماعیلی، همت گماشت و کوشید تا مسائل فقهی مربوط به جامعهٔ اسماعیلی زمان خود را گردآوری کند. طایفهٔ «بُهره‌های طیبی» پس از قاضی نعمان وی را مرجع مهمی در مسائل فقهی می‌دانند (همانجا؛ EI^2, S)، اما این بدان معنا نیست که امینجی نظریات نوی را ارائه کرده است. فقه اسماعیلی که با قاضی نعمان آغاز گردید، صرفاً منحصر است به آراء فقهی و نظریات وی که در طول حکومت فاطمیان و پس از آن توسط اسماعیلیان طیبی در یمن و هند، و به ویژه فرقهٔ داوودیها به عنوان میراث فقهی حفظ شد و ارزش آثار امینجی نیز ــ جدا از اطلاعاتی که راجع به وضعیت اجتماعی اسماعیلیان هند غربی به دست می‌دهد ــ در شرح و تفسیر نظریات قاضی نعمان خلاصه می‌گردد (نک: پونا والا، «قاضی نعمان...»، 131-132؛ دفتری، 255-249).

گفته شده است که پس از انشعاب طیبیها به دو گروه داوودی و سلیمانی، امینجی از داوود برهان‌الدین به عنوان داعی مطلق حمایت کرد و رساله‌ای نیز در این باب نوشت که جعفر فرزند سلیمان بن حسن

1. *Biobibliography*...

ردیه‌ای بر آن نگاشت (فیضی، مقدمه، 33؛ پونا والا، «کتاب‌شناسی»، 185, 186؛ ایوانف، 106).

آثار:

۱. *الحواشی*، که در دو جلد تألیف شده، و مشتمل بر سؤالات فقهی است که از داعیان اسماعیلی راجع به دو اثر قاضی نعمان، یعنی *دعائم الاسلام* و *مختصر الآثار* پرسیده شده، و توسط آنان پاسخ داده شده است. اسامی اشخاص و داعیان ذکر نگردیده، و ظاهراً سؤالهایی انتخاب شده که بیشتر در جامعهٔ هند مطرح بوده است. اهمیت کتاب در آگاهیهایی است که راجع به حیات اجتماعی اسماعیلیان هند به دست می‌دهد. کتاب قبل از انشعاب اسماعیلیان طیبی به دو فرقهٔ داوودی و سلیمانی تألیف گردیده، اما از آنجا که نویسنده به طایفهٔ داوودیها تعلق دارد، این کتاب نزد ایشان از ارزش و اهمیت والاتری برخوردار است (فیضی، مقدمه، 33-32). از این اثر نسخه‌هایی در مجموعهٔ فیضی (گوریا والا، 118-117) و مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی (گاچک، I/43) موجود است.

۲. *مسائل امینجی بن جلال* یا *کتاب السؤال و الجواب*، که مجموعه‌ای از سؤال و جوابها را در مسائل فقهی در بر دارد و اسامی پرسشگران و پاسخ دهندگان نیز ذکر شده است. کتاب اگرچه به زبان عربی است و محتوای آن همانند کتاب سابق است، اما برای استفادهٔ عموم تألیف شده، و حاوی کلمات و اصطلاحاتی به زبان گجراتی است (فیضی، مقدمه، 34). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های اسماعیلی و جز آنها موجود است (پونا والا، همان، 185).

۳. *حساب المواریث*، راجع به ارث (ایوانف، 89؛ پونا والا، همانجا؛ نیز مجدوع، ۳۸).

۴. *شرح المنتخبة المنظومة*، که در شرح *الارجوزة المنتخبة* از قاضی نعمان در فقه نوشته شده است (ایوانف، همانجا؛ گاچک، I/117-118؛ پونا والا، همان، 186).

۵. شرح (یا تعلیقات بر) *اساس التأویل* و *تأویل الدعائم* از آثار قاضی نعمان (پونا والا، همانجا).

مآخذ: مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الکتب و الرسائل*، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismāʿīlīs, Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; EI²,S; Fyzee, A.A.A., *Compendium of Fatimid Law*, Simla, 1969; Gacek, A., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, London, 1984; Goriawala, M., *Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay, 1965; Ivanow, W., *Ismaili Literature*, Tehran, 1963; Poonawala, I., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu, 1977; id, «Al-Qāḍī al-Nu'mān and Ismā'īlī Jurisprudence», *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996.

مسعود حبیبی مظاهری

آمینُ الْحُسِینی، محمدامین بن محمد طاهر (۱۳۱۱-۱۳۹۴ق/ ۱۸۹۳-۱۹۷۴م)، مفتی فلسطین و از نخستین رهبران جنبش فلسطینیان بر ضد سلطهٔ انگلیس و صهیونیسم. زندگی پر فراز و نشیب امین را می‌توان به چند بخش تقسیم کرد:

الف ـ از آغاز تا احراز مقام افتای فلسطین: امین در قدس زاده شد و زیر نظر پدرش که مفتی فلسطین بود، به یادگیری اصول دین، قرائت قرآن و ادبیات عرب پرداخت و آنگاه به آموزش برخی از علوم نوین مبادرت کرد. پس از تحصیلات دبیرستانی، در دانشکدهٔ فرر قدس مدت دو سال را به فراگیری زبان فرانسه گذراند (ماردینی، ۲۷؛ جرار، ۴۹). سپس به قصد ادامهٔ تحصیل به مصر رفت و در قاهره از ۳ مرکز الازهر، دانشکدهٔ ادبیات و دارالدعوه بهره برد و ضمن مراوده با محمد رشید رضا (د ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م) با اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) و شیخ‌محمد عبده (د ۱۳۲۳ق/۱۹۰۴م) آشنا شد و تحت تأثیر افکار آنان قرار گرفت. اما به سبب وقوع جنگ جهانی اول، تحصیلات خود را ناتمام گذاشت و پس از دو سال به قدس بازگشت. زمانی که در قاهره به سر می‌برد، نسبت به مسائل فلسطین توجه خاص پیدا کرد و از پدیدهٔ صهیونیسم و مطامع آن نسبت به این سرزمین آگاه شد. از این رو، زمانی که در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م گروهی از هموطنان او به تأسیس جمعیتی در برابر صهیونیسم اقدام کردند، امین نیز به آنان پیوست (همو، ۴۹، ۵۰).

در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م پدرش او را برای ادامهٔ تحصیل به استانبول فرستاد، ولی وی ظاهراً به عنوان خدمت اجباری، وارد دانشکدهٔ افسری شد و پس از رسیدن به درجهٔ افسری به ارتش عثمانی در ازمیر پیوست. پس از آنکه در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م، انگلیسیها فلسطین را اشغال کردند، امین از ازمیر گریخت تا برای پیکار با اشغالگران به صف مبارزان بپیوندد. او به عنوان مأمور جمع آوری داوطلب برای نیروهای فیصل بن حسین، حاکم سوریه ــ که در آن تاریخ در شرق اردن فعالیت داشتند ــ آغاز به کار کرد. در واقع، مقارن همین ایام بود که حاج امین الحسینی نخستین بار در میان رهبران فلسطینی سر بر آورد (پراث، 184؛ عطیه، ۴۳۴). امین از این پس افزون بر اینکه در مدرسهٔ رشیدیه و روضة‌المعارف، واقع در قدس، به تدریس همت گمارد، در روزنامهٔ محلی *سوریا الجنوبیه* نیز به نوشتن مقاله آغاز کرد و به مخالفت خود با سیاست بریتانیا و صهیونیسم در فلسطین ادامه داد (جرار، ۵۰، ۵۱؛ ماردینی، ۲۹؛ حاساسیان، ۶۶-۶۷؛ عطیه، همانجا؛ موسوعه...، ۱۳۸/۴).

نخستین اقدام سیاسی امین در فلسطین، تأسیس الجمعیة الاسلامیة المسیحیه بود که پس از اعلامیهٔ بالفور صورت گرفت. هدف او ایجاد هماهنگی در میان همهٔ اعراب مسلمان و مسیحی بر ضد صهیونیسم (عطیه، ۴۳۵؛ کیالی، ۹۸) و خنثی کردن تفرقه افکنیهای انگلیسیها میان پیروان این دو آیین بود (جرار، ۳۱۵-۳۱۹). در کنگرهٔ اول این جمعیت که در نوامبر ۱۹۱۸ در قدس برگذار شد، امین نقش مهمی ایفا کرد (عطیه، همانجا). در این سال، انجمنی به نام النادی العربی، به ریاست امین در قدس تأسیس شد که هدف آن، افزون بر مبارزه با صهیونیسم، وحدت با سوریه بود (« فرهنگ...»[1]، 163؛ کیالی، همانجا؛ جرار،

1. *The Political...*

۳۹). متعاقب تأسیس النادی العربی، جمعیتهای دیگری نیز با پشتیبانی یا رهبری وی به منظور مبارزه با صهیونیسم و انگلیسیها تأسیس شد که از آن میان می‌توان الجمعیة العربیة الفلسطینیه را نام برد (عطیه، ۴۳۶). یکی دیگر از سازمانهای انقلابی زیر نفوذ حاج امین، الکفّ السوداء بود که در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م به الفدائیه، تغییر نام داد. اعضای این سازمان مخفی، سوگند یاد کرده بودند که جان خود را در راه حاج امین فدا کنند (پراث، 129).

در قیام ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م که به انقلاب اول فلسطین شهرت دارد، امین نقش برجسته‌ای در رهبری این جنبش ایفا کرد. پس از سرکوب این قیام، امین دستگیر شد، ولی با همت گروهی از جوانان فلسطینی به دمشق و شرق اردن گریخت و مورد استقبال امیر عبدالله حاکم شرق اردن قرار گرفت. دادگاه انگلیسیها او و همکارش عارف العارف را غیاباً به زندان با اعمال شاقه محکوم کرد. چندی بعد که هربرت سموئل، کارگزار عالی انگلیس در فلسطین فرمان عفو عمومی داد، امین و عارف العارف مشمول این عفو نشدند؛ با اینهمه، اینان نیز پس از مدت کوتاهی از فرمان عفو برخوردار شدند و به قدس بازگشتند (همو، 106؛ جرار، ۵۷؛ ماردینی، ۳۶-۳۸؛ حاساسیان، ۶۷).

ب ـ از آزادی تا دستگیری مجدد در ۱۹۳۷م: به دنبال بازگشت امین به قدس، برادرش (از مادری دیگر) کامل الحسینی که پس از پدر مفتی فلسطین شده بود، درگذشت. بر اثر اعمال نفوذ خاندان قدرتمند حاج امین و هواداران وی، هربرت سموئل او را که در آن زمان نه از رجال دین و نه حتیٰ در لباس روحانی بود (مهٔ ۱۹۲۱) به عنوان مفتی فلسطین برگزید (پراث، 192)، هر چند که انگلیسیان و یهودیان در باطن با این انتخاب موافق نبودند (*جودائیکا*، VIII/1132؛ جرار، ۵۸-۶۱؛ ماردینی، ۴۳-۴۴؛ دروزه، ۵۱/۱). علت آنکه انگلیسیان به انتخاب حاج امین تن در دادند، یکی به گفته هربرت سموئل بیم از مردم بود و دیگر آنکه این کارگزار انگلیسی می‌خواست آتش رقابت و اختلاف را میان دو خاندان رقیب، نشاشیبی و حسینی، در قدس، بیشتر دامن بزند و اعراب را دچار تفرقهٔ درونی کند؛ شاید هم نیت چنین بود که با دادن مقامی رسمی به این انقلابی افراطی، او را وادار به اتخاذ موضع ملایم‌تری کنند (پراث، همانجا). یکی از موانع موجود بر سر راه انتصاب حاج امین به مقام افتای فلسطین این بود که او یک عالم دین نبود. هر چند او مدتی را در قاهره به تحصیل علوم دینی گذرانده بود، اما هیچ‌گاه از یک مدرسهٔ عالی دینی فارغ التحصیل نشده، و عنوان شیخ را احراز نکرده بود و از این‌رو، هرگز رسماً و کتباً به این مقام منصوب نشد و حتیٰ انتصابش در روزنامه های رسمی اعلام نگردید (همو، 191, 193).

عنوان مفتی قدس فرصت بسیار مناسبی به امین داد تا هدفهای سیاسی خود را بر ضد یهودیان و انگلیسیان دنبال کند و عملاً مقام رهبری دینی، اجتماعی و سیاسی فلسطینیان را به دست گیرد (جرار، ۵۸؛ حاساسیان، همانجا). وی پولهایی را که برای مصارف غیر سیاسی مانند عمران مساجد و بازسازی قبة الصخره و مسجدالاقصیٰ در اختیارش قرار می‌گرفت، صرف اهداف سیاسی از قبیل راه اندازی تظاهرات، اهدای کمک به انجمن اسلامی ـ مسیحی و جز آنها می‌کرد (پراث، 203). در جمادی الاول ۱۳۴۰/ژانویهٔ ۱۹۲۲ که مجلس اعلای اسلامی فلسطین تأسیس شد، حاج امین ریاست آن را بر عهده گرفت (عطیه، ۴۳۸؛ ماردینی، ۴۲؛ پراث، 135) و تا پایان کار مجلس در ۱۹۳۷م همچنان آن را رهبری کرد. مجلس اعلای اسلامی در این مدت، نقش مهمی در تحولات سیاسی و اجتماعی ایفا کرد و در واقع به مثابهٔ یک دولت اسلامی عمل می‌کرد (دروزه، ۵۲/۱؛ موریس، 18).

امین الحسینی با احراز مقام افتا و ریاست مجلس اعلای اسلامی، همهٔ امور دینی فلسطین، از جمله امور مساجد، اوقاف، ادارهٔ مبلغان دینی، مفتیان و کار قضا را در اختیار گرفت. اینهمه اختیارات بر قدرت اجتماعی او افزود و در نتیجه وی را در میان دیگر رهبران فلسطینی بی رقیب ساخت. اوقاف یکی از مسائل پیچیده‌ای بود که پس از اشغال فلسطین و تشکیل حکومت قیمومت به دست انگلیسیها، باعث کشمکش و درگیریهای بسیاری بین امین و مجلس اعلای اسلامی از یک سو و دولت قیمومت از سوی دیگر شد و هر یک از دو طرف تلاش می‌کرد که این منبع درآمد را در اختیار خود بگیرد (نک: دمپر، ۴۲-۴۷). به هر حال، حاج امین به اقتضای پایگاه دینی بلند که یافته بود، موفق شد که رشتهٔ امور اوقاف را به دست گیرد و از آن به عنوان نوعی اهرم قدرت استفاده کند (پراث، 203,204).

از ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش به بعد، امین موضع ضد صهیونیستی خود را قاطعانه حفظ کرد، ولی نسبت به حکومت قیمومت و انگلیسیها راه مدارا در پیش گرفت. علل اتخاذ این سیاست را چنین برشمرده‌اند: ۱. مقام افتا که مقامی رسمی بود، امین را به محافظه‌کاری سوق داده بود؛ ۲. مبارزات چندین سالهٔ فلسطینیان بر ضد حکومت انگلیس در فلسطین ضربات سختی خورده بود و دیگر امکان رویارویی خشونت آمیز برای آنان وجود نداشت؛ ۳. حکومت انگلیس در آن زمان خود را در امور داخلی فلسطین و منازعهٔ اعراب و یهودیان بی طرف نشان می‌داد؛ ۴. امین می‌پنداشت که دشمن اصلی صهیونیسم است، در صورتی که بسیاری از رهبران فلسطینی این تفکر و موضع سیاسی را نمی‌پسندیدند و از وی انتقاد می‌کردند (عطیه، ۴۳۸-۴۴۶؛ زعیتر، ۲۰۸-۲۰۹؛ پراث، 129). هر چند که برخی از پژوهشگران ادعا کرده‌اند که امین از همان آغاز معتقد به مبارزهٔ مسلحانه با انگلیس و صهیونیسم بود، اما فلسطینیان تا سالهای ۱۹۲۹-۱۹۳۰م کلاً می‌پنداشتند که می‌توانند از طریق مذاکره و مدارا با انگلستان، از حقوق خود دفاع کنند و امین هم به ناچار از همین سیاست پیروی می‌کرد (جرار، ۱۳۲-۱۳۳)، مکداول بر این عقیده است که حاج امین آن اندازه هم که به نظر می‌آمد، سازش ناپذیر نبود. در اواخر سال ۱۹۳۵م، پیش از شورش اعراب هم او و هم موسیٰ عالمی آماده بودند که بر سر مهاجرت یهودیان به فلسطین سازش کنند و با بن‌گورین به توافقی دست یابند که طبق آن جمعیت یهودی

فلسطین به ۴۴٪ کل جمعیت این سرزمین برسد (ص 190). وقتی در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م، بالفور، وزیر امور خارجهٔ وقت انگلستان، از فلسطین دیدار کرد، تظاهرات عظیمی بر ضد او صورت گرفت که رهبری آن با مجلس اعلای اسلامی و امین الحسینی بود (جرار، ۷۷ـ۷۹). در همان سال، مردم سوریه بر فرانسویان شوریدند و امین به حمایت از سوریان برخاست (همو، ۸۰ـ۸۱).

سیاست محافظه کارانهٔ امین تا ۱۹۳۰م/۱۳۰۹ش ادامه پیدا کرد. انگلستان نیز کوشید تا از این سیاست عالی‌ترین مقام دینی و اجتماعی فلسطین، به نفع خود بهره گیرد. چنانکه واکهوپ، یکی از مقامات انگلیسی می‌گوید، امین آدمی معتدل و واقع بین است و این اعتدال او برای ما بسیار مغتنم است و نباید بگذاریم که‌او به افراطیون گرایش پیدا کند وگرنه آشفتگی بسیار و اجتناب ناپذیر خواهد بود (کیالی، ۲۴۵). زمانی سیاست اصلی امین این شد که مسألهٔ فلسطین از محدودهٔ منازعات یهودیان و فلسطینیان بیرون رود و در سطح کل ملل عرب و حتیٰ، از آن فراتر، در سطح جهان اسلام به عنوان مسأله‌ای اسلامی مطرح شود (*جودائیکا*، XVI/1084). از کارهای مهم وی در راه حصول این هدف آن بود که در ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ش تصمیم گرفت مسجد الاقصیٰ را بازسازی کند و برای تأمین هزینهٔ آن از تمام مسلمانان جهان یاری خواست؛ هیأتهایی را برای گردآوری اعانه به چند کشور اسلامی فرستاد و خود به مصر رفت؛ تا ۱۹۲۸م/۱۳۰۷ش توانست ۹۵ هزار لیرهٔ فلسطینی جمع آوری کند. تعمیر مسجد ۵ سال طول کشید (جرار، ۷۰ـ۷۲؛ حاساسیان، ۱۳۸).

از جمله تلاشهای وی برای اسلامی کردن قضیهٔ فلسطین، پیشنهاد دفن مولانا محمد علی پیشوای مسلمانان هند، در قدس بود. تشییع و تدفین مولانا ــ که به مسألهٔ فلسطین توجهی خاص داشت ــ طی مراسمی با شرکت بسیاری از شخصیتهای مهم جهان برگذار شد (جرار، ۱۱۱ـ۱۱۲). به علاوه، حاج امین گه گاه هیأتهایی را برای طرح مسألهٔ فلسطین به کشورهای اسلامی گسیل می‌داشت، یا خود برای این مقصود به سفر می‌رفت (همو، ۷۵ـ۷۶). او در ۱۹۲۶م در کنفرانس اسلامی مکه شرکت کرد (همو، ۸۱). در تمام این احوال، سیاست بریتانیا این بود که مسألهٔ فلسطین در حد منازعهٔ داخلی میان اعراب و یهودیان فلسطین باقی بماند (همو، ۱۰۹). در سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۲۸م گردهماییهایی به قصد ترویج مسیحیت و مبارزه با اسلام در قدس صورت می‌گرفت. مسلمانان فلسطینی از این موضع گیری آشکار مسیحیان بر ضد اسلام سخت به خشم آمدند و درگیریهایی میان دو طرف روی داد. حاج امین با متوقف ساختن آن گرد هماییها به درگیریها پایان داد (همو، ۸۲ـ۸۴).

حوادثی که از ۱۹۲۹م به بعد رخ داد، امین و دیگر فلسطینیان را به مبارزات حادتری بر ضد صهیونیستها و انگلیسیان سوق داد. طلیعهٔ این دوره از مبارزات، قیام بُراق بود؛ براق، مکانی است کوچک، نزدیک دیوار غربی بیت المقدس و چون روایت شده که عروج پیامبر (ص) با مرکبی موسوم به براق از آنجا آغاز شده، به این نام مشهور شده است. یهودیان آنجا را دیوار ندبه می‌گویند و بدین لحاظ محل مذکور برای آنان نیز مقدس است. وقتی فلسطینیان احساس کردند که یهودیان تدریجاً درصدد دست یافتن به مسجد الاقصیٰ و تخصیص دیوار ندبه به خود هستند، برآشفتند و کشمکشهایی پدید آمد که در آن شماری یهودی و فلسطینی کشته شدند. در این ناآرامیها، امین و مجلس اعلای اسلامی نقش مهمی در حمایت از مسلمانان ایفا کردند (دروزه، ۶۱/۱ ـ۶۳؛ سخنینی، ۱۰۲). در ۱۹۳۰م امین به منظور دفاع از حقوق مسلمانان همراه هیأتی به عنوان سخنگو به لندن رفت، ولی بدون کسب نتیجه بازگشت (جرار، ۱۰۴ـ۱۰۶، ۱۱۰). بعد از حادثهٔ براق و خرید بیش از پیش اراضی فلسطین توسط یهودیان، امین و همفکران وی به این نتیجه رسیدند که پشتیبان اصلی یهودیان دولت بریتانیاست و باید لبهٔ تیز مبارزه را متوجه این دشمن اصلی کنند (عطیه، ۴۴۸ـ۴۴۹).

در ۱۹۳۱م امین برای جلب توجه بیشتر مسلمانان به قضیهٔ فلسطین، بر آن شد تا کنفرانس جهانی اسلامی را در قدس برگذار کند. وی از این طریق می‌خواست ضمن تحقق بخشیدن به آرزوهای سیاسی خود، به وحدت ملل اسلامی هم کمک کند (*جودائیکا*، IX/919)، اما موانع بسیاری بر سر راه تشکیل این کنفرانس وجود داشت: از یک سو، دولت بریتانیا با برگذاری آن سخت مخالف بود و از سوی دیگر خاندان نشاشیبی کارشکنی می‌کردند. بعضی از رهبران کشورهای اسلامی نیز همچون عربستان، می‌پنداشتند که در این کنفرانس موضوع خلافت مطرح خواهد شد و احتمالاً امین الحسینی خود را به عنوان خلیفهٔ مسلمانان نامزد خواهد کرد؛ بنابراین، در آغاز با تشکیل آن مخالفت ورزیدند، اما به رغم همهٔ مخالفتها، کنفرانس به ریاست امین برگذار، و تصمیماتی نیز گرفته شد. اگرچه کنفرانس کار چندانی از پیش نبرد، در شرایط خاص آن زمان، گامی مثبت در راه بیداری و اتحاد مسلمانان در برابر انگلیس و صهیونیسم بود (جرار، ۱۱۴ـ۱۱۹؛ دروزه، ۷۹/۱ـ۸۶، ۹۰؛ حاساسیان، ۱۳۸ـ۱۴۳؛ پراث، 272).

مهم‌ترین مسألهٔ آن سالها کوچ روز افزون یهودیان به فلسطین بود. امین تلاش فراوانی کرد تا از این کوچ و فروش اراضی فلسطینیان به یهودیان جلوگیری شود. در ۱۹۳۴م مردم فلسطین در یافا به رهبری امین در اعتراض به ورود یهودیان به خاک فلسطین سر به شورش برداشتند که سرکوب شد (جرار، ۱۲۸ـ۱۳۰). او خود، فروش اراضی را شرعاً تحریم کرد و شماری از فقیهان غیر فلسطینی مانند محمد رشید رضا و محمد حسین آل کاشف الغطا را تشویق کرد که فتاوای مشابه صادر کنند (همو، ۱۲۴؛ کیالی، ۲۴۹). به دنبال درگیریهای خشونت آمیز، در ۱۹۳۵م قیام عزالدین قسام روی داد. شواهد فراوان نشان می‌دهد که این قیام با اطلاع و همکاری امین صورت پذیرفت. عزالدین که پس از آمدن به فلسطین از سوی امین به عنوان خطیب رسمی و مدرس مسجد حیفا منصوب شد، با او ارتباط مستقیم داشت (ماردینی، ۸۲؛ موسوعه، ۲۳۱/۳). در همان سال با ابتکار امین «سازمان جهاد مقدس» با

عضویت گروههای مخفی کوچکی تشکیل شد تا مبارزهٔ مسلحانه‌ای را آغاز کند. امین، عبدالقادر حسینی را به فرماندهی این سازمان برگزید (جرار، ۱۳۸). در همین اوان، عبدالرحمان البنّا (برادر شیخ حسن البنّا) ضمن دیدار با حاج امین، حمایت اخوان المسلمین را از جنبش فلسطین اعلام کرد (براند، ۴۶).

در ۱۹۳۶م، مفتی فلسطین همهٔ رهبران احزاب سیاسی را به نشستی فراخواند که نتیجهٔ آن تشکیل «کمیتهٔ عالی عرب» بود. امین به ریاست این کمیته برگزیده شد. این ریاست، رهبری بلامنازع او را در جنبش فلسطینیان استوار ساخت (جرار، ۱۴۷ـ۱۵۰). او در این مقام، سازمان دهندهٔ اصلی شورشهای ۱۹۳۶م و ناآرامیهای داخلی سال بعد شد («فرهنگ»، 164). در این دوران، امین با استفاده از امکانات مادی مجلس اعلای اسلامی، اوقاف، صندوق الامه، کمیتهٔ عالی عرب و کمکهای مردمی، به خرید سلاح مبادرت کرد. افزون بر تجهیز نیروهای داخلی فلسطین، امین کوشید تا نیروهایی نیز از جاهای دیگر فراهم آورد (عطیه، ۶۴۲ ـ۶۴۳؛ ابوغربیه، ۳۱). در ۱۹۳۶م «کمیتهٔ مرکزی برای جهاد» تشکیل شد که دفتر اصلی آن در لبنان بود. گرچه ادارهٔ این کمیته با عزت دروزه بود، اما ریاست عالی آن را امین الحسینی داشت (کیالی، ۲۸۹؛ دروزه، ۲۰۹/۱).

سال ۱۹۳۶م، سال قیام عمومی مردم فلسطین بود که به صورتهای گوناگون از جمله اعتصابات طولانی و تظاهرات گسترده، آشکار می‌شد. بریتانیا که از خاموش کردن آتش این قیام ناتوان بود، از برخی رهبران عرب مانند ملک عبدالعزیز پادشاه سعودی یاری خواست و آنان کتباً از امین تقاضا کردند تا به اعتصابات پایان داده شود که پذیرفته شد (جرار، ۱۵۱ـ۱۵۴)، گرچه به نظر بعضی (عطیه، ۴۷۰ـ۴۸۰)، مفتی خود به دلیل فلج شدن زندگی مردم، از رهبران عرب خواستار میانجیگری شد. به منظور رسیدگی به حوادث این سال، کمیتهٔ تحقیق سلطنتی بریتانیا تشکیل شد. امین در آن کمیته حضور یافت و از حقوق مردم فلسطین دفاع کرد و خواهان الغای حکومت قیمومت و استقرار حکومت مشترکی از یهود و فلسطینی شد (موسوعه، ۱۴۰/۴). در این ایام مقامات و مطبوعات غربی بر ضد امین تبلیغات فراوانی کردند و او را مسئول ناآرامیهای فلسطین دانستند. وزیر مستعمرات انگلیس، مفتی فلسطین را «قهرمان شرور» خواند (عطیه، ۴۴۷؛ نجیب الریس، ۴۸، ۲۰۴). با اینهمه، قدرت و محبوبیت امین در میان فلسطینیان همچنان فزونی می‌گرفت (دروزه، ۲۳۸/۱). در پی این رویدادهای خشونت بار بود که طرح تقسیم فلسطین از سوی بریتانیا مطرح شد. مقامات این کشور، امین را مانع عمده در تحقق طرح تقسیم می‌دانستند و بنابراین، مطبوعات انگلیسی مقالات تندی بر ضد وی نوشتند و آشکارا اعلام داشتند که او سد راه است و مصلحت در عزل اوست (همو، ۱۸۰/۱، ۱۸۱)؛ اما امین به مبارزهٔ خود ادامه داد. او با کنسول آلمان ملاقات کرد و از این کشور خواست تا اعراب را در مبارزهٔ خود بر ضد صهیونیسم یاری دهند (محافظه، ۳۲۹ـ۳۳۱).

امین در تعقیب هدف خود در موسم حج به مکه رفت و با شاه عربستان و برخی دیگر از رهبران مسلمان دیدار و مشورت کرد و از آنجا به سوریه و سپس به عراق رفت. پس از بازگشت به قدس، حکومت انگلیسی فلسطین آهنگ دستگیری او کرد. امین به مسجد الاقصیٰ پناهنده شد. حکومت که نمی‌توانست او را دستگیر کند، وی را از ریاست مجلس اعلای اسلامی و کمیتهٔ عالی عرب و مسئولیتهای دینی برکنار، و این دو نهاد را غیر قانونی اعلام کرد. امین پس از دو ماه محاصره، سرانجام موفق شد به سوریه بگریزد (ابوغربیه، ۹۸، ۹۹؛ سخنینی، ۱۲۸ـ ۱۲۹؛ دروزه، ۱۸۱/۱ـ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۲؛ «فرهنگ»، 217).

ج ـ از دستگیری تا پایان عمر: امین وقتی از سوریه به بیروت رفت، به چنگ فرانسویان افتاد. دولت بریتانیا از فرانسه تقاضای تحویل وی را کرد، لیکن فرانسه به سبب تظاهرات گسترده‌ای که در حمایت از امین برپا شد و نیز احتمالاً به علل دیگر، از تسلیم او امتناع کرد (موسوعه، همانجا). در بیروت به رغم دشواریها و مراقبت شدید پلیس، امین به سازماندهی نیروهای فلسطینی ادامه داد (جرار، ۱۷۱) و در نوامبر ۱۹۳۷، سعید عبدالفتاح الامام، رئیس النادی العربی دمشق را به آلمان فرستاد تا همکاری آن کشور را با جنبش فلسطین جلب کند (محافظه، ۳۳۱). «کنفرانس جهان اسلام» که پدید آمد، حاج امین به ریاست آن برگزیده شد. در این کنفرانس که مرکز اصلی آن در بیروت بود، کشورهای مختلفی شرکت داشتند. امین تا زنده بود، ریاست این کنفرانس را بر عهده داشت (جرار، ۲۷۳ـ۲۷۴). در همین سال اجلاس کنفرانس با هدف مقابله با تقسیم فلسطین، در سوریه برگذار شد. چون محل اقامت امین در محاصره بود، او نتوانست در کنفرانس شرکت کند، ولی شرکت کنندگان او را به ریاست افتخاری خود برگزیدند (همو، ۱۵۸).

در فوریهٔ ۱۹۳۹/اسفند ۱۳۱۷، کنفرانسی به دعوت انگلیسیان در لندن تشکیل شد که هدف آن تأمین حقوق مساوی برای اعراب و یهودیان بود. وقتی دولت بریتانیا از سران کشورهای عرب خواست تا نمایندگانشان را به این کنفرانس بفرستند، کمیتهٔ عالی عرب اعلام کرد که این کمیته نمایندهٔ واقعی فلسطینیان، و رهبر مورد اعتماد آن نیز حاج امین است؛ اما بریتانیا با حضور او در کنفرانس سخت مخالف بود. با اینهمه، وی مجبور شد نمایندگی کمیتهٔ عالی را بپذیرد. جمال الحسینی به عنوان نایب رئیس کمیته در رأس هیأت نمایندگی به لندن رفت و قرار شد هر تصمیمی که در لندن گرفته شود، به تأیید امین الحسینی نیز برسد (ابوغربیه، ۱۲۹؛ جرار، ۱۷۷ـ۱۸۰؛ نجیب الریس، ۲۷۴). به دنبال شکست کنفرانس، طرح مکدانلد مبتنی بر تشکیل دو دولت مستقل عربی و یهودی نیز از جانب کمیتهٔ عالی عرب رد شد (موسوعه، ۱۴۰/۴؛ سخنینی، ۱۴۷ـ۱۵۲).

در پی آغاز جنگ جهانی دوم، بنا به عللی (از جمله اعمال فشار فرانسه و انگلیس بر مجاهدان فلسطینی در سوریه، لبنان و فلسطین)

قیام فلسطینیان به سستی گرایید. امین الحسینی بیش از گذشته تحت مراقبت قرار گرفت. بارها دشمن قصد جانش کرد. حتیٰ گفته می‌شد که دولت فرانسه قصد دارد او را به انگلیسیها تحویل دهد. امین پس از دو سال اقامت در لبنان، ناچار شد مخفیانه به عراق بگریزد (جرار، ۱۸۰ـ۱۸۶؛ ماردینی، ۱۱۷ـ۱۲۰). حضور او در بغداد خشم متفقین و مخصوصاً انگلیسیان را برانگیخت، ولی دولت و ملت عراق از او به گرمی استقبال کردند. نوری سعید نخست وزیر عراق و رشید عالی گیلانی با وی دیدار کردند (زعیتر، ۴۰۶؛ ماردینی، ۱۲۴؛ جرار، ۱۸۷، ۱۸۸؛ «فرهنگ»، همانجا). چون وجود امین در عراق احساسات ضد انگلیسی مردم را برانگیخته بود، دولت بریتانیا از حکومت عراق تقاضای تسلیم او را کرد که مقبول نیفتاد (جرار، همانجا). در این دوران، میان سیاستمداران عراق دو گرایش وجود داشت: گروهی به رهبری نوری سعید به متفقین، و گروهی دیگر به سرکردگی رشید عالی به متحدین تمایل داشتند. با توجه به حسن رابطهٔ امین با متحدین، گروه نوری سعید از حضور او در عراق چندان خرسند نبودند. از این رو، امین می‌کوشید در منازعات داخلی عراق وارد نشود، از پذیرفتن دعوت مردم خودداری کند و تنها در محافل رسمی شرکت جوید. با اینهمه، پس از آنکه رشید عالی بر ضد انگلیسیان قیام کرد، حاج امین جانب او را گرفت و با وی صمیمانه همکاری کرد (همو، ۱۸۹ـ۱۹۱، ۱۹۶ـ۲۰۰؛ ماردینی، ۱۲۵) و حتیٰ از همهٔ اعراب خواست تا از رشید عالی حمایت کنند (محافظه، ۴۰۱)، اما کوشش عمدهٔ امین در عراق معطوف به مسألهٔ فلسطین بود. در آن ایام، بغداد مرکز رهبری جنبش فلسطین شمرده می‌شد. دولت بریتانیا کلنل نیوکمب را به بغداد فرستاد تا امین را به پذیرش طرح مکدانلد راضی کند، اما توفیقی نیافت (موسوعه، ۱۴۱/۴).

از اقدامات مهم امین در عراق آموزش مجاهدان فلسطینی زیر نظر نظامیان عراقی بود. شماری از این مجاهدان به دانشکدهٔ افسری وارد، و موفق به دریافت دانشنامه شدند (ماردینی، ۱۲۷؛ جرار، ۱۹۰). از اقدامات دیگر او تشکیل حزب الامة العربیه در فوریهٔ ۱۹۴۱/اسفند ۱۳۱۹ بود که هدف آن تحقق وحدت اعراب و تأمین استقلال کشورهای عربی بود. ریاست این حزب که اعضای آن را شماری سیاستمدار فلسطینی و عراقی تشکیل می‌دادند، با امین بود. این حزب زمینه ساز قیام رشید عالی گردید (محافظه، ۲۴۵؛ جرار، ۱۸۹). در همین اوقات بود که صهیونیستها قصد ربودن امین را کردند، ولی توفیقی نیافتند (همو، ۱۹۴). چون امین، به هنگام اقامت در عراق، در حل مسائل جهان اسلام و احقاق حقوق مردم فلسطین از بریتانیا به کلی ناامید شده بود، به فکر نزدیکی بیشتر با آلمان و متحدان آن افتاد. در همین سال، او منشی مخصوص خود عثمان حداد را به منظور مذاکره با مقامات آلمانی پنهانی بدان کشور گسیل داشت. نتیجهٔ این سفر، تنظیم قراردادی در ۶ مقوله بود. از جمله مقرر گردید که آلمان و ایتالیا چشم طمع به مصر و سودان ندوزند (محافظه، ۳۴۱ـ۳۴۲؛ جرار، ۱۹۲ـ۱۹۳).

پس از شکست قیام رشید عالی و در خطر افتادن هواداران نازیها، دولت انگلیس برای دستگیری امین به تکاپو افتاد و او ناچار با گروهی از یارانش، از جمله رشید عالی، به ایران گریختند. چون تهران در آستانهٔ سقوط قرار گرفت و گروهی از همراهان امین اسیر شدند، او مخفیانه از تهران به ترکیه رفت. گویا ایتالیا او را در خروج از تهران یاری کرد (محافظه، ۳۸۶، ۴۶۲ـ۴۶۳؛ جرار، ۲۰۱ـ۲۰۴؛ ماردینی، ۱۵۷). امین پس از ورود به آنکارا آهنگ اروپا کرد. ظاهراً چون جهان عرب در آن زمان در اشغال یا در حوزهٔ نفوذ متفقین بود، امین اروپا را امن‌تر یافت و بنابراین، خود را از طریق بلغارستان، رومانی به ایتالیا و سرانجام به آلمان رسانید (همانجا). به هنگام توقف در رم، امین با موسولینی و تنی چند از مقامات دیگر ایتالیا دیدار و گفت و گو کرد. در آلمان، امین به عنوان مهمان دولت مورد استقبال قرار گرفت (جرار، ۲۱۸) و با بعضی از مقامات سیاسی و نظامی آن کشور و سرانجام با هیتلر دیدار کرد (*جودائیکا*، VIII/1132). موضوع اصلی گفت و گوهای او با رهبر آلمان، سرنوشت کشورهای اسلامی، به ویژه استقلال فلسطین بود. امین نسبت به دیگر کشورهای عربی نیز بی‌توجه نبود، چنانکه کوشید تا نظر مساعد آلمان را به کشورهای مغرب عربی جلب کند (ماردینی، ۱۸۷ـ ۱۸۹) و حساسیت متحدین را نسبت به سلطهٔ آمریکا بر آن سامان برانگیزد که البته در این راه به توفیقهایی نیز دست یافت (جرار، ۲۳۷).

در جنگ داخلی بالکان (۱۹۴۱ـ۱۹۴۲م) میان صربها، کرواتها و مسلمانان بوسنی هرزوگوین، مسلمانان بوسنیایی از امین یاری خواستند. امین به رم رفت و بار دیگر با موسولینی دیدار کرد و از وی قول مساعد گرفت و به بوسنی بازگشت. به همت وی قرار شد جوانان مسلمان بوسنیایی زیر نظر ارتش آلمان آموزش ببینند و مسلح شوند (ماردینی، ۲۰۴ـ۲۱۱). ظاهراً یکی از اهداف حاج امین در نفوذ میان بوسنیاییها جلب حمایت مقامات محلی در بیرون راندن یهودیان از بوسنی بوده است (*جودائیکا*، XVI/871). از کارهای دیگر امین در آلمان این بود که کوشید تا شماری از زندانیان تونسی که بر ضد اسپانیا و فرانسه جنگیده، و در فرانسه محبوس بودند، آزاد شوند (جرار، ۲۲۶). به طور کلی امین در آن اوان برای استقلال تونس تلاش بسیار کرد (محافظه، ۴۱۶ـ ۴۱۹). تشکیل ارتش عربی یکی از کارهای مهم امین بود که در ۱۹۴۳م/۱۳۲۲ش به کمک ارتش آلمان صورت گرفت. هدف، آماده سازی رزمندگان فلسطینی برای جنگ بر ضد صهیونیستها بود. زمانی که امین در آلمان به سر می‌برد، رشید عالی گیلانی نیز به آنجا رفت و بار دیگر همکاری مبارزاتی خود را بر ضد متفقین از سر گرفتند و پیمانهایی نیز میان آنان و متحدین دربارهٔ حقوق اعراب فلسطین بسته شد (ماردینی، ۱۸۵ـ۱۸۶؛ محافظه، ۴۶۳).

تلاشهای گستردهٔ مفتی فلسطین در اروپا بر ۴ محور دور می‌زد: سخنرانیهای رادیویی، هدایت عملیات جانبازانه در خاورمیانه، بسیج مسلحانهٔ مسلمانان اروپا و جنوب روسیه در صفی واحد و تشکیل

گروهی عرب مسلح (جرار، ۲۱۳). وی به منظور سازماندهی فعالیتهایش، مرکزی با عنوان «مکتب المفتی» تأسیس کرد (همانجا). «المعهد الاسلامی المرکزی» در برلین، سخنرانیهای امین را که به مناسبتهای مختلف ایراد می‌شد، به آلمانی ترجمه و منتشر می‌کرد (محافظه، ۴۳۲). به علاوه، امین با بسیاری از رجال سیاسی، دینی و اجتماعی مسلمان که در شرق اروپا زندگی می‌کردند و نیز با بعضی از خاورشناسان آشنا شد و با آنان دربارهٔ مسائل مسلمانان به رایزنی پرداخت. همچنین با برخی از رهبران جمعیتهای یهودی دیدار کرد (ماردینی، ۲۳۳ـ۲۴۱).

در ۱۹۴۵م که برلین اشغال شد، امین به ناچار از آنجا به سویس و سپس به فرانسه رفت. او در مرز فرانسه دستگیر، و در آن کشور زندانی شد (همو، ۲۴۷ـ۲۵۷)، اما پس از چندی آزادی خود را بازیافت و در خانه‌اش تحت نظر قرار گرفت. در این مدت، از یک طرف سیاستمداران مسلمان در فرانسه به دیدارش می‌رفتند و برای آزادیش تلاش می‌کردند و از طرف دیگر، دولت انگلیس و صهیونیستها می‌کوشیدند که او را به عنوان مجرم جنگی دستگیر و محاکمه کنند (همو، ۲۶۱ـ ۲۷۵). گروهی از صهیونیستها که خود را «کمیتهٔ یهودی نجات ملی» می‌خواندند، یادداشتی تسلیم کمیسیون متفقین برای رسیدگی به جنایات جنگی کردند و طی آن جنایاتی را به مفتی نسبت دادند. تلاشهای کمیسیون و صهیونیستها به این نتیجه انجامید که بلگراد طی تلگرامی حاج امین را در فهرست جنایتکاران جنگی جای دهد (جان، II/3). در پاریس، صهیونیستها قصد جان وی کردند، اما موفق نشدند (جرار، ۲۴۰). دولت فرانسه، به عللی چند (از جمله تضاد منافع با انگلیس در خاورمیانه، تلاش دیپلماتهای عرب مسلمان به ویژه مصر و تظاهرات مسلمانان جهان به نفع حاج امین)، از تسلیم وی به انگلیسیان خودداری ورزید. سرانجام امین با تلاش سلطان محمد پنجم (پادشاه مغرب) و دیگر دوستانش، توانست به طور ناشناس در مهٔ ۱۹۴۶ به قاهره برود. در این شهر، امین به دیدار ملک فاروق رفت و مورد احترام قرار گرفت، اما بر اثر فشار انگلیسیها دولت مصر آزادی عمل او را محدود کرد و طبعاً افکار عمومی و انتقاد برخی از جراید مصر بر ضد این کار برانگیخته شد و برخی از جراید مصر به انتقاد از آن پرداختند (همو، ۲۵۳ـ ۲۵۵). در این اوان، به منظور تمرکز دادن به رهبری مبارزهٔ فلسطینیان، سازمانی تحت عنوان «هیأت عالی عربی فلسطین» تأسیس، و امین به ریاست آن انتخاب شد. در قاهره میان او و اخوان المسلین ارتباط نزدیک‌تری پدید آمد، تا آنجا که امین پیوسته در مجمع عام اخوان شرکت، و به عنوان مشاور حسن البناء (د ۱۹۴۹م/ ۱۳۲۸ش) در امور فلسطین فعالیت می‌کرد. در ۱۹۴۷م، گروهی از افسران ارتش مصر که در آن زمان به سرپرستی جمال عبدالناصر فعالیت سیاسی مخفی داشتند، با امین دیدار، و اعلام کردند که آماده‌اند همراه وی در فلسطین بر ضد انگلیسیان بجنگند. دستاورد این نخستین آشنایی که بعدها ادامه یافت (همو، ۲۶۶ـ ۲۶۸؛ ماردینی، ۳۳۳ـ۳۳۷)، یک رشته اقدامات بر ضد صهیونیستها و تأسیس ارتش فلسطین در غزه بود (موسوعه، ۱۴۲/۴).

هنگامی که در ۱۹۴۷م مجمع عمومی سازمان ملل تشکیل شد، امین گروههایی را برای دفاع از حقوق فلسطین به این سازمان فرستاد (جرار، ۲۵۹). در همان سال بریتانیا اعلام کرد که از فلسطین خارج خواهد شد و قضیهٔ این سرزمین را به سازمان ملل ارجاع خواهد کرد. امین با این طرح مخالفت کرد و به «مجلس جامعهٔ عرب» که در آن سال تأسیس شده بود، پیشنهاد کرد که یک حکومت عربی فلسطینی در این کشور تشکیل شود. این پیشنهاد به رغم مخالفت نمایندگان عراق و اردن پذیرفته شد (سخنینی، ۲۱۷). پس از آنکه سازمان ملل به تقسیم فلسطین رأی داد، امین‌الحسینی با آن به شدت مخالفت کرد (جرار، همانجا). در پاییز ۱۹۴۸م «مجلس ملی فلسطین» به ریاست امین در غزه تشکیل شد و ضمن اعلان استقلال کامل فلسطین، بیانیه‌ای صادر کرد مبنی بر اینکه آماده است پس از خروج انگلیس، حکومتی ملی در فلسطین تشکیل دهد. پس از آن دولت موقت تأسیس، و حاج امین به ریاست مجلس ملی برگزیده شد (سخنینی، ۲۲۱ـ۲۲۲). پس از چندی، دولت مصر، احتمالاً به درخواست بریتانیا، تمام سران فلسطین و مسئولان دولت، از جمله حاج امین را به قاهره فراخواند و امین را در خانه‌اش زندانی کرد. با این حال، امین پس از کاهش محدودیت، به فعالیت‌خود ادامه داد(همو،۲۲۶؛ جرار،۲۶۵ـ۲۶۶؛ موسوعه، همانجا).

پیش از پایان یافتن قیمومت انگلیس، امین با جمعی از یارانش به روستای مالکیهٔ فلسطین آمد تا طرح دولت مستقل سرزمین خود را تحقق بخشد، اما پس از سقوط صفد و روستاهای آن طی جنگهای ۱۹۴۸م، ناچار شد به خارج از اراضی فلسطین برگردد (ابوغربیه، ۲۵۷). بر اثر وقوع درگیریها و کشتارهای وسیع، مهاجرت اعراب از فلسطین آغاز شد. امین که خروج فلسطینیان را صلاح نمی‌دید، کوشش فراوان کرد تا از آن جلوگیری کند (ماردینی، ۳۹۹ـ۴۰۲). چون ملک عبدالله پادشاه اردن، برای مصالحهٔ اعراب با اسرائیل انعطاف از خود نشان می‌داد، مخاصمه‌ای که سالها میان او و خاندان حسینی وجود داشت، به نقطهٔ اوج خود رسید. بنابراین، روز ۲۰ ژوئیهٔ ۱۹۵۱م/۲۹ تیر ۱۳۳۰ش هنگامی که ملک عبدالله از مسجد الاقصیٰ خارج می‌شد (جودائیکا، II/58)، به دست یکی از طرفداران امین که عضو گروهی به نام «جهاد مقدس» بود، کشته شد. از ۶ نفری که به اتهام این قتل محکوم به مرگ شدند، یکی موسیٰ عبدالله، پسر عموی حاج امین بود (لنچُفسکی، 476).

پس از سقوط پادشاهی مصر و به قدرت رسیدن افسران آزاد و انقلابی، امین با آنان همکاری کرد، اما بر اثر بروز اختلاف نظر میان او و جمال عبدالناصر، دولت مصر فعالیتهای وی را محدود کرد (جرار، ۲۸۷ـ۲۸۹). با اینکه حاج امین در ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ش اعلام کرد که رهبران عرب باید همه در مسألهٔ فلسطین، از عبدالناصر پیروی کنند (قاسمیه، ۱۴۹)، در همین سال مجبور شد مصر را به قصد لبنان ترک

کند. به‌گفتهٔ جرار (ص ۲۷۱ـ۲۷۲)، علت اختلاف آن‌بود که عبدالناصر، به رغم مخالفت امین، طرح هامرشولد، دبیر کل سازمان ملل را در مورد فلسطین پذیرفت (همو، ۳۳۵ـ۳۳۶).

امین در ۱۹۵۱م ریاست کنگرهٔ جهان اسلام در کراچی و در سال بعد ریاست کنگرهٔ علمای پاکستان را به عهده گرفت؛ ۳ سال بعد در رأس هیأت فلسطینی در کنفرانس باندونگ شرکت کرد؛ در ۱۹۶۲م/۱۳۴۱ش از هند، پاکستان، مغرب، تونس، لیبی و الجزایر دیدار کرد؛ در همین سال به ریاست کنگرهٔ جهان اسلام انتخاب شد و به بغداد رفت و در «کنفرانس روابط اسلامی» در مکه شرکت کرد. وی چندی بعد با عنوان رئیس کنفرانس اسلامی مسلمانان خاور دور به مالزی سفر کرد؛ در آستانهٔ سال ۱۹۶۵م به عنوان رئیس کنفرانس جهان اسلام به مگادیشو رفت؛ در همین سال در مقام رئیس کمیتهٔ اجرایی کنفرانس جهان اسلام به مکه رفت و نیز در کنفرانسهای مشابهی در کراچی و عمان شرکت کرد؛ در ۱۹۶۸م به مناسبت چهاردهمین قرن نزول *قرآن* در راولپندی شرکت جست (همو، ۲۸۸، ۲۸۹). وی سرانجام در ۱۹۷۴م/۱۳۵۳ش در بیروت درگذشت و جنازهٔ او با شکوه تمام تشییع، و در مقبرة الشهدای این شهر دفن شد (همو، ۳۰۲).

خصوصیات و خدمات: حاج امین الحسینی علاوه بر سیاست، در عرصه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی نیز فعال بود. او پیوسته تلاش داشت که فلسطین را به مثابهٔ یک واحد ملی و جغرافیایی معرفی، و از تضاد و درگیری دینی میان مردم آن جلوگیری کند. از این رو مسیحیان و حتیٰ یهودیان را به ضدیت با صهیونیسم و سلطهٔ بریتانیا دعوت می‌کرد. هر چند در همراه کردن یهودیان توفیقی نیافت، ولی توانست مسیحیان را با جنبش فلسطین همگام کند. تأسیس جمعیت اسلامی ـ مسیحی از نخستین کارهای موفق او در این زمینه بود. امین اصولاً بر مسیحیان فلسطین نفوذی معنوی داشت. جوانان مسیحی در کلیسای قیامت، او را «مفتی ما» می‌خواندند (عطیه، ۴۳۲). امیل غوری که از اعراب مسیحی بود، استوار در کنار امین بود (عبوشی، ۱۶۲). مسیحیان، در مقام همرایی با مسلمانان، با کوچ یهودیان به فلسطین مخالف بودند (کیالی، ۱۲۲).

از اقدامات علمی و فرهنگی مهم امین تأسیس مراکزی برای آموزش جوانان فلسطینی بود. به جای دارالایتام که قبلاً در اختیار خارجیان بود، دارالایتام الصناعیه را ایجاد کرد که هدف آن تربیت یتیمان ضمن آموزش صنعت و حرفه بود (جرار، ۶۸ـ۷۰). در ۱۹۲۴م به منظور آموزش علوم جدید به فلسطینیان دانشکدهٔ اسلامی را تأسیس کرد که تا ۱۹۳۷م که سال خروج وی از فلسطین بود، پابرجا بود. بسیاری از مبارزان بعدی فلسطینی از همین مراکز بیرون آمدند. او همچنین، گروههایی را برای تحصیل به الازهر و دیگر مراکز فرستاد (همو، ۷۲ـ۷۳).

امین‌الحسینی موافقان و مخالفان فراوانی داشت. بسیاری از شخصیتهای مسلمان او را مبارزی بزرگ، دارای نفوذ کلام و پر جاذبه، برنامه‌ریزی توانمند و مدیری طراز اول شمرده‌اند (همو، ۳۹۹ به؛ نجیب الریس، ۶۲؛ عطیه، ۳/۴۲۹ـ۴۳۰). یکی از شعرا او را «شیخ الجهاد» خوانده است (جرار، ۴۰۷).

بجز مقامات انگلیسی و صهیونیستی، مخالفان یا منتقدان او را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: قدیم‌ترین آنان، خاندان نشاشیبی بود که به گونهٔ سنتی با خاندان حسینی ضدیت و رقابت داشتند. اینان به نسبت با خاندان حسینی، با حکومت قیمومت و صهیونیستها شیوهٔ معتدل‌تری در پیش گرفته بودند و حتیٰ با اشغالگران انگلیسی به نحوی همکاری می‌کردند. امین تلاش بسیار کرد که نشاشیبیها را به مبارزه با بریتانیا ترغیب کند، ولی توفیقی نیافت (عطیه، ۳/۴۶۵؛ جرار، ۸۶ـ۹۳). دستهٔ دیگر از مخالفان او چپ گرایانی بودند که او را مرتجع، برخاسته از خانواده‌ای بورژوا و حتیٰ فردی مشکوک به شمار می‌آوردند، اینان نه تنها امین را هرگز شایستهٔ مقام رهبری فلسطینیان نمی‌دانستند، بلکه معتقد بودند که وی عامل کندی انقلاب فلسطین است و در قیام ۱۹۳۶م نقشی منفی ایفا کرده است (عطیه، ۳/۴۲۶). افزون بر اینان، کسانی نیز از دوستان و همراهان امین بودند که به برخی از افکار، خط مشیها و یا عملکردهای او که می‌پنداشتند خودکامانه است، خرده می‌گرفتند (دروزه، ۱۱۷؛ ابوغربیه، ۳۳۱).

شاید بحث انگیزترین اقدام امین، ارتباط و همکاری او با آلمان و ایتالیا در خلال جنگ جهانی دوم باشد. این ارتباط به زمانی باز می‌گردد که در ۱۹۳۳م، هیتلر به قدرت رسید. در آن ایام که کوچ یهودیان به فلسطین رو به فزونی نهاده بود، امین از کنسول آلمان در فلسطین خواست که دولت متبوعش مانع کوچ یهودیان آلمانی بشود (محافظه، ۳۲۶). در آن روزگار بر خلاف بعضی از اعراب و سران آنان که برای احراز استقلال خود دل به دولتهای فرانسه و بریتانیا بسته بودند، گروهی چون رشید عالی، شکیب ارسلان و حاج امین عقیده داشتند که در صورت پیروزی آلمان و ایتالیا در جنگ می‌توانند به کسب استقلال خود امیدوار باشند (همو، ۴۷۰ـ۴۷۱). گرچه امید هر دو گروه نقش بر آب شد (همانجا)، اما راجع به امین گفته شد که در آن زمان، با توجه به مواضع ضد صهیونیستی و استعمار ستیزی او چاره‌ای جز تمسک به گفتهٔ معروف که «دشمنِ دشمن تو دوست تواست»، نداشته، و از همین رو از متحدان ضد یهود و ضد انگلیس و فرانسه استمداد کرده است (ماردینی، ۱۲۶). خود او در این باب گفته است که: «ملت فلسطین هرگز نمی‌توانست به تنهایی از خود دفاع کند و بنابراین، به تکیه‌گاهی نیاز داشت که از دشمن نیرومندتر باشد. هدف نهایی من آن بود که اعراب سلاح برگیرند و بجنگند، اما نه برای پیروزی متحدین، بلکه برای آزادی سرزمین فلسطین» (همو، ۱۶۷ـ۱۶۹؛ جرار، ۲۰۹ـ۲۱۰). با اینهمه، امین خود بعدها اعتراف کرد که پیوستن او به متحدین، هیچ سودی نداشته است. اما او تأکید می‌کرد که در آن زمان کاری جز این از دست او بر نمی‌آمده است (ماردینی، ۱۶۷ـ ۱۶۸). به نظر می‌رسد که بیشترین انتقاد بر ارتباط امین با متحدین از سوی متفقین پیروز و

صهیونیستها اظهار شده باشد. اینکه ماردینی (ص ۱۴- ۱۵) می‌گوید: در کتابخانهٔ بن بیش از ۹۴ کتاب در انتقاد و ردّ امین دیده است، حکایت از تلاش تبلیغاتی گسترده بر ضد امین دارد.

توجه بدین نکته نیز لازم است که امین الحسینی با اینکه عنوان مفتی فلسطین یافت، اما هرگز در شمار فقها و علمای دین به شمار نیامد. او بیشتر رهبری سیاسی بود، تا عالمی دینی. گرچه او از دیدگاه دیانت به سیاست می‌نگریست، ولی هرگز از سنت معمول مفتیان پیروی نکرد. به گفتهٔ خود امین، خون مجاهدان در رگهایش جاری بود، نه خون عالمان (همو، ۹۳). وی را در مراسلات «سموح» خوانده‌اند (قاسمیه، ۱۵۸).

تنها اثر مکتوب او ظاهراً خاطراتی است که در مجلهٔ *فلسطین* چاپ شده است (زرکلی، ۴۶/۶). فصولی از خاطرات او نیز که در اواخر عمر بر زهیر ماردینی املا شده بود، با مقداری شرح و بسط به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابوغربیه، بهجت، *فی خضم النضال العربی*، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیه؛ براند، لوری ا.، *الفلسطینیون فی العالم العربی*، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیه؛ جرار، حسنی ادهم، *الحاج امین الحسینی*، بیروت؛ حاساسیان، مانویل، *الصراع السیاسی داخل الحرکة الوطنیة*، قدس، ۱۹۸۷م؛ دروزه، محمد عزت، *القضیة الفلسطینیة فی مختلف مراحلها*، بیروت، ۱۹۵۹م؛ دمپر، مایکل، *سیاسة اسرائیل تجاه الاوقاف الاسلامیة*، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیه؛ زرکلی، *اعلام*؛ زعیتر، اکرم، *الحرکة الوطنیة الفلسطینیة ۱۹۳۵- ۱۹۳۹*، بیروت، ۱۹۹۲م؛ سخنینی، عصام، *فلسطین الدولة*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ عبوشی، واصف، *فلسطین قبل الضیاع*، ترجمهٔ علی جرباوی، لندن، ۱۹۸۵م؛ عطیه، علی مسعود، *المؤتمر الدولی الثالث لتاریخ بلاد الشام (فلسطین)*؛ قاسمیه، خیریه، *الرعیل العربی الاول*، لندن، ۱۹۹۱م؛ کیالی، عبدالوهاب، *تاریخ فلسطین الحدیث*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ ماردینی، زهیر، *فلسطین و الحاج امین الحسینی*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ محافظه، علی، *موقف فرنسا والمانیا وایطالیا من الوحدة العربیة*، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربیه؛ موسوعهٔ عام؛ نجیب الریس، مؤید، *فلسطین، الصفقة الخاسرة ۱۹۲۱-۱۹۵۱*، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر؛ نیز:

John, R. and S. Hadawi, *The Palestine Diary*, Beirut, 1970; *Judaica*; Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, London, 1982; Mc Dowall, D., *Palestine and Israel*, London, 1989; Morris, B., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, 1989; *Political Dictionary of the Middle East in the 20 th Century*, ed. Y. Shimoni and E. Levine; Porath, Y., *The Emergence of the Palestinian Arab National Movement*, London, 1974.

حسن یوسفی‌اشکوری ـ مجدالدین کیوانی

اَمینُ‌الدّوله، میرزا علی‌خان (۱۲۶۰-۱۳۲۲ق/۱۸۴۴-۱۹۰۴م)، از رجال آزادی‌خواه و نوگرای ایران و از جمله منشیان و نثرنویسان عصر ناصرالدین شاه قاجار. وی فرزند میرزا محمدخان مجدالملک، خواهرزادهٔ میرزا آقاخان نوری بود (ممتحن‌الدوله، ۳۵).

میرزا علی در تهران متولد شد، نزد پدرش و دیگر استادان آن عصر به تحصیل دانشهای متداول پرداخت (آرین‌پور، ۲۷۲/۱) و در اوان جوانی ــ تقریباً در نخستین دههٔ پادشاهی ناصرالدین شاه ــ به خدمات دولتی پرداخت. او از دبیری وزارت امور خارجه آغاز کرد و به سرعت مدارج ترقی را پیمود و در ۱۹ سالگی به سمت نیابت اول وزارت خارجه منصوب شد (ممتحن‌الدوله، همانجا؛ بامداد، ۳۵۴/۲- ۳۵۵).

اندکی بعد شاه او را منشی مخصوص خود گردانید (ممتحن‌الدوله، ۳۶). وی در ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م ملقب به امین‌الملک گردید و وزارت رسائل (مسئولیت دفتر مخصوص شاه) به او سپرده شد. پس از چندی، وزارت پست را که وضعیت نابسامانی داشت، به او دادند. امین‌الملک با درایت و پشت کار در زمانی اندک اوضاع پست را سامان داد و شعبه‌هایی در شهرها ایجاد کرد. از جمله اصلاحات او در این اداره، برقرار کردن حق بازنشستگی و پرداختن مقرری ثابت به بازماندگان کارمندان درگذشته بود که برای نخستین بار در ایران اجرا می‌گردید (ناظم‌الاسلام، ۱۵۵/۱؛ نیز نک: معیرالممالک، ۳۶). این کاردانیها، ناصرالدین شاه را به تفویض مسئولیتهای بیشتر به او برانگیخت، چنانکه ادارهٔ ضرابخانهٔ دولتی را نیز به او واگذار کرد (آرین‌پور، همانجا). در ۱۲۹۰ق شاه او را در زمرهٔ همراهان خود به اروپا برد. امین‌الملک می‌خواست وسایل و ماشین ـ آلات جدید برای ضرابخانهٔ دولتی بخرد (صفایی، ۶۹)، ولی به سبب مخالفت آقا ابراهیم امین‌السلطان، از سرحد آلمان به وطن بازگشت (بامداد، ۳۵۵/۲).

امین‌الملک برای اصلاح امور پست، هیأتی اتریشی را به ایران دعوت کرد و با مشورت و نظر آنان از ۱۲۹۲ تا ۱۲۹۴ق اصلاحات بسیاری انجام داد (شمیم، ۱۹۲). مسئولیت دیگر امین‌الملک که سالها ادامه یافت، ادارهٔ مجلس شورای کبریٰ بود که در ۱۲۹۲ق تأسیس گردید و امین‌الملک ناظم آن شد (آدمیت، *اندیشه...*، ۲۹۲-۲۹۳) و پس از مدتی به عنوان رابط این مجلس با شاه به کار پرداخت. در ۱۲۹۷ق وزارت وظایف و اوقاف، و در ۱۲۹۹ق لقب امین‌الدوله به او داده شد (ناظم‌الاسلام، همانجا). سرانجام، شاه در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م او را به ریاست مجلس دارالشوریٰ و ریاست وزرا منصوب کرد (همانجا؛ آرین‌پور، ۲۷۳/۱). در این هنگام او از سوی شاه ــ با توجه به آثار میرزا ملکم خان و طرحها و رساله‌های دیگر ــ مأمور تدوین قانون جامعی برای کشور شد. این قانون فراهم آمد و مورد تأیید ناصرالدین شاه قرار گرفت، اما چون رجال و درباریان واپس‌گرا به سختی با آن مخالفت ورزیدند، به مرحلهٔ اجرا نرسید (صفایی، ۷۴).

در این سالها رقیب اصلی امین‌الدوله، میرزاعلی اصغرخان اتابک (امین‌السلطان) قدرت بسیار یافته، و منصب صدارت عظمیٰ را رسماً در اختیار گرفته بود. امین‌الدوله ناگزیر به عزلت گزینی تمایل یافت و حتیٰ در شوال ۱۳۰۷ که ناصرالدین شاه وزارت خراسان را به او پیشنهاد کرد، نپذیرفت (اعتمادالسلطنه، ۱۰۰). خانه‌نشینی او ۱۰ سال طول کشید (ممتحن‌الدوله، ۳۸)، تا اینکه در اواسط سال ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م چند ماه پیش از قتل ناصرالدین شاه، با اصرار امین‌السلطان، وزارت و پیشکاری آذربایجان را پذیرفت و به آنجا رفت. این سفر در حقیقت اجباری بود و حکم تبعید او را داشت (ناظم‌الاسلام، ۱۵۷/۱؛ آرین‌پور، همانجا). با اینهمه، وی در آذربایجان به اصلاح امور برخاست. افزون بر تأمین امنیت و حل برخی مشکلات مردم، میرزا حسن رشدیه را از خارج از کشور به تبریز فراخواند و با یاری او

مدرسه‌ای به شیوهٔ جدید دایر کرد (صفایی، ۷۹). گفتنی است که رشدیه قبلاً در ۱۳۰۵ق مدرسه‌ای در آن شهر ایجاد کرده بود، اما مخالفانِ تعلیم و تربیت نوین آن را بسته بودند (کسروی، ۲۱).

مدت توقف امین‌الدوله در آذربایجان طولانی نشد. مظفرالدین شاه در ۱۳۱۴ق امین‌السلطان را کنار زد و امین‌الدوله را در ۱۱ ذیقعده از تبریز به تهران خواند و نخست ریاست هیأت وزرا و اندکی بعد صدارت عظمیٰ را به او داد (رجب ۱۳۱۵/ دسامبر ۱۸۹۷). وی در این منصب با پشتیبانی مظفرالدین شاه به اجرای اصلاحات پرداخت (ناظم‌الاسلام، همانجا). صدارت امین‌الدوله اصلاح گرایان را خشنود گردانید و وی در دوران کوتاه صدارت، کارهای بسیار انجام داد، اما مخالفانش ــ از جمله محسن خان مشیرالدوله ــ همواره در اجرای برنامه‌های او اخلال می‌کردند (سیاح، ۴۹۶ـ۴۹۷). امین‌الدوله خود نیز به مشکلات اجرای نقشه‌هایش اذعان داشت و از این رو، از ایجاد تغییرات سریع و ناگهانی خودداری می‌کرد و تا مدتی نیز وزیران امین‌السلطان را همچنان بر سر کار نگه داشت (مستوفی، ۱۴/۲). سرانجام، دشمنان مختلف او همدست شدند و به سردستگی امین‌السلطان که در قم تبعید بود، شاه را به عزل وی (۱۶ صفر ۱۳۱۶) واداشتند (آرین‌پور، ۲۷۴/۱؛ هدایت، ۱۰۷؛ بامداد، ۳۶۴/۲؛ ناظم‌الاسلام، ۱۵۸/۱). در جماعت علما بیش از همه، میرزاحسن آشتیانی وی را دشمن می‌داشت و چند بار عزل او را از شاه خواسته، و حتیٰ به تهدید نیز پرداخته بود (نک: مجدالاسلام، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۹؛ مستوفی، ۳۰/۲؛ سیاح، ۴۹۹، که در تاریخ عزل او همداستان نیستند).

امین‌الدوله پس از برکناری به املاک شخصی خود واقع در لشت‌ـ نشای گیلان رفت و پس از مدتی از راه قفقاز رهسپار حج شد و چون بازگشت در همان لشت نشا اقامت کرد (مستوفی، ۳۱/۲) و اوقات را به کشاورزی و تألیف خاطرات خود می‌گذراند (آرین‌پور، ۲۷۵/۱؛ ممتحن‌الدوله، ۳۹). وی در سالهای پایانی عمر بیمار شد و سفرش به اروپا برای معالجه نیز کارساز نشد و سرانجام در ۲۲ صفر ۱۳۲۲ق/۱۱ مهٔ ۱۹۰۴م در لشت نشا درگذشت (معین‌الملک، ۲۸۳).

اصلاحات امین‌الدوله و عقاید سیاسی و اجتماعی او: امین‌الدوله با پیشوایان فکری و آزاداندیشان نامی هم روزگار خود چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا حسین خان سپهسالار، حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و ملکم خان دوستی و ارتباط نزدیک داشت (آرین‌پور، همانجا). گزارشهای بی‌پردهٔ او به ناصرالدین شاه حاکی از اعتقاد او به مقولهٔ آزادی است و از آثار ارزشمند او محسوب می‌شود (آدمیت، *ایدئولوژی...*، ۴/۱ـ۸). وی همانند دیگر مصلحان آن دوره، آشفتگی و عقب ماندگی کشور را معلول بی‌قانونی و رواج گستردهٔ رشوه و ستمگری فرمانروایان می‌دانست. از این رو، به هنگام صدارت بسیار کوشید که این رسوم را براندازد. او همانند امیرکبیر و سپهسالار با مداخلهٔ علما در امور دولتی مخالف بود. چنانکه حاجی میرزا یحییٰ دولت آبادی، نظریهٔ سیاسی اصلی امین‌الدوله را جدایی دین از سیاست می‌داند و علما نیز همین تصور را داشتند و به همین سبب، با او مخالفت می‌کردند (الگار، ۳۱۰ـ۳۱۱). اما باید گفت که امین‌الدوله روابط بسیار نزدیکی با علمای روشن‌بین و آگاه به مسائل سیاسی و اجتماعی، از جمله حاج شیخ هادی نجم‌آبادی، داشت و وقتی که حاج شیخ هادی پس از اعدام میرزا رضا کرمانی (قاتل ناصرالدین شاه) مجلس ختمی برایش گرفت، امین‌الدوله تنها دولتمردی بود که در آن شرکت کرد (ناظم‌الاسلام، ۱۲۴/۱).

امین‌الدوله چون به صدارت نشست، راه استفاده‌های نامشروع را بست و اجازه داد تا هر کس که با او کاری دارد، بی‌حاجب و مانعی به نزدش رود (سیاح، ۴۹۵). وی برای مقابله با بی‌سوادی و ایجاد حرکت اجتماعی، به اصلاحات فرهنگی و توسعهٔ مدارس جدید اعتقاد داشت. در مدتی کوتاه به پشتیبانی او چندین مدرسه ایجاد شد (الگار، ۳۱۱)؛ او برای پی‌گیری هدفهایش به تأسیس انجمن معارف نیز همت گماشت (آرین‌پور، ۲۷۴/۱).

در دوران صدارت با تشویق و پشتیبانی و راهنمایی وی بر شمار روزنامه‌ها افزوده شد. نشریات تا حدودی در انتشار اخبار داخلی و انتقاد از حکومت آزادی یافتند و به تشویق او بود که ذکاءالملک فروغی مدیر نشریهٔ تربیت آن را به صورت روزانه منتشر می‌کرد. جراید چاپ خارج هم کمابیش فرصت ورود به کشور را می‌یافتند (ناظم‌الاسلام، ۱۵۷/۱؛ مجدالاسلام، ۱۸۵). با آنکه امین‌الدوله طرحهای فراوانی برای اصلاح امور کشور در سر داشت، اما توفیق چندانی نیافت. برخی عقیده دارند که او در صحنهٔ عمل جسور و بی‌پروا نبود و برخلاف امین‌السلطان کارایی لازم را نداشت (ناظم‌الاسلام، ۱۵۹/۱) و برخی دیگر برآنند که امین‌الدوله در عقاید خود راسخ نبود و در مقابل دشمنان و بداندیشان پایداری و مقاومت نشان نمی‌داد (کسروی، ۲۲ـ۲۳).

با اینهمه، امین‌الدوله در دوران کوتاه صدارت موفق به انجام دادن چند کار مهم شد. نخست در پی تعدیل بودجه و کسر مخارج برآمد. پاره‌ای مداخل و مواجب و رسوم زاید درباریان را قطع کرد و اشخاص بیکاره را از دستگاه دولت بیرون راند. وی در اجرای برنامه‌های مذکور اصرار می‌ورزید و حتیٰ احکام شاه را نادیده می‌گرفت و از عمل به توصیه‌های او دربارهٔ ایجاد مستمری برای افرادی که وظیفه‌ای برعهده نداشتند، خودداری می‌کرد (مجدالاسلام، ۱۶۳ـ۱۶۴). با این روش، خرج و دخل کشور تنظیم و تعدیل شد. وی عدلیه را تا حدودی سامان داد و در برانداختن رشوه ازادارات توفیق نسبی پیداکرد (ناظم‌الاسلام، ۱۵۸/۱)؛ مداخله جویان را تنبیه و حتیٰ مؤاخذه می‌کرد (مجدالاسلام، ۱۶۳ـ۱۶۵).

یکی از خدمات برجستهٔ او ــ غیر از اصلاحاتی در پست ایران که بدان اشاره شد ــ اصلاح ادارهٔ گمرک به دست بلژیکیها بود. به این طریق، ادارهٔ گمرک به سبک نو تأسیس شد و درآمد آن به میزان قابل توجهی افزایش یافت (کسروی، ۲۴، ۲۹؛ سیاح، ۴۹۵ـ۴۹۶). وی که معتقد بود توسعهٔ صنایع عامل مهمی در پیشرفت است، یک کارخانهٔ قند

در کهریزک و یک کارخانهٔ کبریت در الٰهیهٔ شمیران دایر ساخت (مستوفی، ۲/۲۵؛ ناظم‌الاسلام، ۱/۱۵۸ـ۱۵۹). پس از تأسیس مدرسهٔ رشدیه و حمایت امین‌الدوله از آن، کسان دیگری هم به پیروی از صدراعظم، مدرسه‌هایی برپا داشتند، چنانکه در پایان صدارت او شمار این مدارس به ۳۰ باب رسیده بود (ممتحن‌الدوله، ۳۸؛ مستوفی، ۲/۱۷ـ۱۸؛ هدایت، ۱۱۰). در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م وی انجمن معارف را با شرکت گروهی از رجال معروف بنیاد نهاد که نخستین وظیفهٔ آن ایجاد تسهیلاتی برای تأسیس مدارس جدید بود؛ روزنامه‌ای هم با همین عنوان با مدیریت مفتاح‌الملک منتشر می‌کرد (مجدالاسلام، ۱۶۵ـ۱۶۷).

پس از عزل امین‌الدوله به سبب سیاست ضد اصلاحات امین‌السلطان و رقابت او با صدراعظم معزول و نیز مخالفت علما با مدارس جدید، ادامهٔ فعالیتهای انجمن معارف و مدارس جدید با مشکلاتی روبه‌رو شد و تا انقلاب مشروطه، رونق پیشین را نداشت (همو، ۱۶۷ـ۱۶۸).

آثار: امین‌الدوله در ادب فارسی مهارت داشت و با ادبیات فرانسه نیز آشنا بود. نثر فارسی او روان و زیبا و درست است و با آنکه گاه صنایع بدیعی را نیز به کار می‌گرفت، باید او را جزو نویسندگان ساده نویس دورهٔ قاجار به شمار آورد (بهار، ۳/۳۸۰، ۳۸۵؛ آرین‌پور، ۱/۲۷۵؛ ناظم‌الاسلام، ۱/۱۵۹). از امین‌الدوله دو کتاب و شماری نامه برجای مانده است:

۱. *خاطرات سیاسی*. این کتاب متضمن شرح حال و گزارش زندگی خود وی است و آن را در دوران تبعید در لشت نشای گیلان با سبکی ممتاز و نثری روان به رشتهٔ نگارش درآورد. بخش اعظم این کتاب به قلم خود اوست و صفحات پایانی آن را پس از مرگ وی، فرزندش محسن خان معین الملک نوشت، ولی میان این دو بخش هیچ جدایی و فاصله‌ای وجود ندارد (نک‌: فرمانفرماییان، ۱).

خاطرات سیاسی با نگاهی کلی به احوال و کارهای نخستین پادشاهان سلسلهٔ قاجار آغاز شده، و سپس به تفصیل به حوادث و وقایع معاصر مؤلف ــ که مقارن با عصر ناصرالدین شاه است ــ پرداخته است. امین‌الدوله همچون غالب خاطره‌نویسان وقایع را از دیدگاه خود نگریسته، و کمابیش دوستیها و دشمنیها را در نقل حوادث دخالت داده است. با اینهمه، دیدگاههای او از لحاظ فکر اجتماعی مترقیانه‌اش ارزنده و قابل توجه است. این خاطرات با شرح دوران صدارت، برکناری و دوران عزلت و انزوای امین‌الدوله پایان می‌پذیرد. *خاطرات سیاسی* امین‌الدوله به کوشش و ویرایش حافظ فرمانفرماییان به چاپ رسیده است (تهران، ۱۳۴۱ش).

۲. *سفرنامه*. این اثر شامل یادداشتهای امین‌الدوله در سفر زیارتی حجاز است که از راه قفقاز صورت گرفت و از ۱۳ شوال ۱۳۱۶ تا ۲۰ رجب ۱۳۱۷ به درازا کشید. او در این *سفرنامه* تنها به گزارش وقایع روزانه نپرداخته، بلکه گاه شیوهٔ زندگی مردم هر ناحیه را بررسی کرده، و اطلاعاتی دربارهٔ هر منطقه به دست داده است. *سفرنامهٔ* او دوبار به چاپ عکسی رسیده، و بار دیگر به اهتمام اسلام کاظمیه و با مقدمهٔ علی امینی منتشر شده است (تهران، ۱۳۵۴ش).

امین‌الدوله در تحریر خط، دستی توانا داشت. آثار بازمانده از او به شیوهٔ نستعلیق و شکسته نستعلیق کتابت شده، و دارای سبکی خاص و بدیع است. گفته می‌شود او در زمینهٔ خطاطی دست به تصرفات و ابداعاتی هم زد (معیرالممالک، ۳۶؛ بهار، ۳/۳۸۱)، اما ظاهراً از روشهای ابداعی او استقبالی نشده است.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ الگار، حامد، *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امین‌الدوله، علی، *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سیاح، محمدعلی، *خاطرات*، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفایی، ابراهیم، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرمانفرماییان، حافظ، مقدمه بر *خاطرات سیاسی* امین‌الدوله، تهران، ۱۳۴۱ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجدالاسلام کرمانی، احمد، *تاریخ انحطاط مجلس*، به کوشش محمود خلیل پور، اصفهان، ۱۳۵۶ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ معیرالممالک، دوستعلی، «میرزاعلی خان امین‌الدوله»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۵ش، س ۹، شم ۱؛ معین‌الملک، محسن، بخش آخر *خاطرات سیاسی* امین‌الدوله، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ممتحن‌الدولهٔ شقاقی، مهدی و میرزاهاشم، *رجال وزارت خارجه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هدایت، مهدی قلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۶۳ش.

سیدعلی آل‌داود

آمینُ‌الدّولهٔ سامِری، ابوالحسن بن غزال بن ابی سعید (۵۹۸ـ ۱۴ ذیقعدهٔ ۶۴۸ق/۱۲۰۲ـ ۷ فوریهٔ ۱۲۵۱م)، پزشک و سیاستمدار در دستگاه ایوبیان. وی از طایفهٔ سامری ــ فرقهٔ کوچکی از یهودیان ــ بود و سپس مسلمان شد. ظاهراً امین‌الدوله نزد عموی خود پزشکی آموخت، اما از دیگر استادان او در این فن یادی نشده است (نک‌: ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۳۴ـ۲۳۵؛ نیز نک‌: ERE,XI/161).

امین‌الدوله بیشتر در کار سیاست فعالیت داشت و سرانجام نیز در کشاکش میان امیران ایوبی و اطرافیان ایشان، بر سر جانبداری از برخی از ایشان جان باخت که البته در این میان، جاه‌طلبی خود او نیز نقش عمده‌ای داشت. وی نخست پزشک و مشاور سیاسی ملک امجد بهرام شاه ایوبی، فرمانروای دمشق بود و پس از وفات ملک امجد (شوال ۶۲۸/ اوت ۱۲۳۱)، وزیر جانشین او ملک صالح عمادالدین اسماعیل شد (ابن ابی اصیبعه، ۲/۲۳۵). در این دوران فعالیتهای سیاسی او گسترش بسیار یافت. ملک صالح سخت زیر نفوذ امین‌الدوله بود و همواره مطابق نظر او رفتار می‌کرد (سبط ابن جوزی، ۸(۲)/۷۴۴؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ابن وردی، ۲/۲۵۵).

گفته می‌شود که زندانی ساختن عمرالمغیث، فرزند نجم‌الدین ایوب

برادرزادهٔ ملک صالح و فرمانروای مصر و شام در قلعهٔ دمشق به تحریک امین‌الدوله صورت گرفته است. برخی نیز برآنند که امین‌الدوله در مرگ نابهنگام عمرالمغیث در زندان (۶۴۲ق/۱۲۴۴م) دست داشته است (سبط ابن جوزی، ۸(۲)/۷۴۱ـ۷۵۱؛ نعیمی، ۲۸۲/۲). همچنین گفته می‌شود که امین‌الدوله، به یاری رفیع‌الدین جیلی، قاضی القضاة دمشق که به سفارش خود او در ۶۳۸ق/۱۲۴۰م به این مقام برگزیده شده بود، با تراشیدن مدعیان و گواهان دروغین، اموال توانگران را تصاحب می‌کرد؛ اما سرانجام، هنگامی که کار رفیع‌الدین به رسوایی کشید، امین‌الدوله، ملک‌صالح را به عزل‌وکشتن او واداشت (سبط ابن‌جوزی، ۸(۲)/۷۴۴، ۷۵۰؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ابن شاکر، ۳۵۲/۲ـ ۳۵۳؛ نعیمی، ۱۸۸/۱).

امین‌الدوله در سالهای کشمکش میان ملک صالح و نجم‌الدین ایوب دست کم دوبار (در ۶۳۸ق/۱۲۴۰م و ۶۴۳ق/۱۲۴۵م) به نمایندگی از سوی ملک صالح برای جلب حمایت خلیفهٔ عباسی به بغداد سفر کرد (ابوالفدا، ۲(۶)/۷۷؛ ابن وردی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۲۴/۶).

در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م هنگامی که معین‌الدین بن شیخ الشیوخ، فرمانده سپاه نجم‌الدین ایوب دمشق را گشود، بعلبک و توابع آن را به ملک صالح واگذاشت و خود به عنوان نایب‌السلطنه در دمشق به حکومت نشست. معین‌الدین که طی سالهای درگیری، کین امین‌الدوله را به دل گرفته بود، اموال او را مصادره کرد و خود او را گرفتار ساخت و به قاهره فرستاد. امین الدوله به فرمان نجم‌الدین در آنجا زندانی شد (سبط ابن جوزی، ۸(۲)/۷۵۳؛ ابن ابی اصیبعه، ابن وردی، همانجاها؛ مقریزی، ۱(۲)/۳۲۰ـ۳۲۱).

پس از درگذشت نجم الدین، در ۶۴۸ق/ ۱۲۵۰م، دمشق به دست ملک ناصر یوسف بن محمد، فرمانروای حلب که ملک صالح در ۶۴۴ق/۱۲۴۶م به دنبال حملهٔ نجم‌الدین ایوب به بعلبک، به وی پناه برده بود، افتاد. این دو، و تنی چند از امیران ایوبی با نیروهای خود به مصر حمله بردند. سپاه مصر به فرماندهی عزالدین ایبک ترکمان که پس از درگذشت نجم‌الدین ایوب حاکم مصر شده بود، به دفاع برخاست. امین‌الدوله در زندان، پس از شنیدن خبر پیروزیهای نخست سپاه شام، با وعدهٔ پاداش گزاف، زندانبان را فریفت و رهایی یافت؛ سپس چون پیروزی حامیان خود را قطعی انگاشت، به امر و نهی پرداخت. پس از پایان جنگ و اسارت ملک صالح، هنگامی که عزالدین ایبک از آنچه گذشته بود، آگاهی یافت، به کشتن او فرمان داد (سبط ابن جوزی، ۸(۲)/۷۸۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۵/۲ـ۲۳۶؛ ابوالفدا، ۲(۶)/۸۸ـ۹۰؛ ابن تغری بردی، ۹/۷).

ابن ابی اصیبعه که امین‌الدوله را به خوبی می‌شناخت، از او به نیکی سخن می‌گوید و او را به دانش و هوش، گشاده‌دستی و همت بلند، سیاست و تدبیر نیکو در حکمرانی و مهارت در پزشکی می‌ستاید (همانجا)، اما سبط ابن جوزی ــ که خود یک بار در ۶۳۸ق/۱۲۴۰م به فرمان امین‌الدوله از دمشق رانده شده بود ــ از وی با نکوهش بسیار یاد می‌کند و او را علت عمدهٔ زوال دولت ملک صالح می‌شناسد و خدا را سپاس می‌گوید که مسلمانان را از شر او رهانید (۸(۲)/۷۳۴، ۷۸۴ـ ۷۸۵).

این پزشک سیاست پیشه که شعر نیز می‌سرود و کسانی مانند ابن ابی اصیبعه و ابن نحاس او را مدح گفته‌اند، مردی فرهیخته بود که در نشر فرهنگ می‌کوشید. در بعلبک مدرسه‌ای ساخته، و وقف طلاب کرده بود؛ دانشمندان را گرامی می‌داشت و کتابخانه‌ای شامل ۲۰ هزار جلد گردآورده بود و همواره کسانی را برای استنساخ کتب در خدمت داشت و خود نیز یک دائرةالمعارف بزرگ پزشکی تدوین کرده بود. در عین حال، سخت جاه‌طلب بود و در گردآوردن مال نیز آن قدر کوشید که رشک و کین دولتمردان رقیب را برانگیخت (سبط ابن جوزی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۷/۲ـ۲۳۹؛ نعیمی، ۲۸۲/۲). مورخی درباره‌اش نوشت «به نادانی خود را به کشتن داد» (نک: ابن فضل‌الله، ۲۸۶/۹).

آثار: دربارهٔ آثاری که گفته می‌شود امین‌الدوله در علوم طبیعی و ستاره‌شناسی نوشته است (نک: ووستنفلد، 122-121)، هیچ گونه آگاهی در دست نیست؛ اما ابن ابی اصیبعه (۲۳۹/۲) از یک اثر مهم وی در پزشکی، به نام *النهج الواضح* به عنوان یکی از ارزشمندترین مجموعه‌هایی که در این فن نوشته شده است، یاد می‌کند. این اثر ــ که چیزی از آن بر جای نمانده ــ یک دائرةالمعارف مفصل پزشکی و شامل ۵ کتاب بوده است: کتاب اول در طبایع و حالات سه گانهٔ بدن انسان و انواع بیماریها و نشانه‌های مزاجهای معتدل، طبیعی، اعتدال و سلامت اندامهای عمدهٔ بدن و جز آن، کتابهای دوم و سوم دربارهٔ داروهای ساده و مرکب و خواص هر یک از آنها، کتابهای چهارم و پنجم در پیش‌گیری از بیماریها، و درمان بیماریهای درونی و برونی و علل و نشانه‌های هر یک از آنها، و نیز دربارهٔ بیماریهایی که در درمان آنها به جراحی نیاز می‌افتد (همانجا؛ نیز نک: سارتن، II/666-667).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن وردی، زین‌الدین، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت بدراوی، بیروت، ۱۳۷۵ق؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز:

ERE; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; Wüstenfeld, E., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Hildesheim, 1840.

محمدعلی مولوی

اَمینُ الدَّولهٔ غَفّاری، نک: فرخ‌خان امین‌الدوله.

اَمین ریحانی، نک: ریحانی.

اَمینُ السُّلطان، نک: علی اصغرخان امین السلطان.

اَمینُ الضَّرب، عنوان دو تن از رجال دورهٔ قاجار:

محمدحسن امین الضرب (د ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م): محمدحسن اصفهانی، مشهور به کمپانی، یکی از بازرگانان مشهور دورهٔ ناصرالدین شاه است که مدتی ریاست ضرابخانهٔ رسمی کشور را در دست داشت. محمدحسن در کودکی پدر را از دست داد و دوستان پدرش خرج راه اندکی فراهم کرده، او را از کرمان به اصفهان برمی‌گردانند و او پس از مدتی از آنجا برای کسب و کار روانهٔ تهران می‌شود (امین‌الضرب، ۱۹۱-۱۹۴). در تهران مدتی به تنهایی به تجارت بی‌رونق سرگرم بود، تا اینکه با تاجری اروپایی آشنا، و تا اندازه‌ای شریک شد. چون درستکار و مردم‌دار بود، در اندک زمانی اعتماد همگان را جلب کرد و کارش رونق یافت (همو، ۱۹۱-۲۰۱). کم‌کم قبول برات بزرگان و رجال او را به شهرت رساند و با درباریان و شخص شاه ارتباط پیدا کرد (همو ۲۰۲). در همین زمان بود که در یک معاملهٔ بزرگ تریاک سود سرشاری نصیبش شد و رشک همگان را برانگیخت، چنانکه نزد شاه به بدگویی از او پرداختند (همو، ۲۰۸-۲۰۹).

ریاست ضرابخانه: دارالضرب دولتی تا ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م به صورت ارثی در اختیار خاندان معیرالممالک قرار داشت. در این وقت آخرین فرد بازماندهٔ این دودمان ــ دوستعلی‌خان نظام‌الدوله ــ درگذشت. پسرش دوست محمدخان که ضمناً داماد ناصرالدین شاه بود، علاقه‌ای به تصدی مشاغل پدر در خود نیافت و آن را رها کرد. به دنبال آن ناصرالدین شاه ادارهٔ ضرابخانه را به ابراهیم امین‌السلطان واگذار نمود که جز آن صاحب مشاغل متعدد بود (بامداد، ۳/۳۵۰-۳۵۱). از ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م ضرابخانهٔ دولتی متحول شد و به صورت رسمی درآمد. تا آن زمان بجز تهران در بیشتر شهرها سکه‌های طلا، نقره و مس با اندازه‌ها و عیار مختلف ضرب می‌شد. با ایجاد ضرابخانهٔ واحد، ماشین‌آلات جدید ضرب سکه از آلمان وارد شد. در آغاز امین‌السلطان، محمدحسن را به عنوان دستیار انتخاب کرد و سپس امور آنجا را مستقلاً به او سپرد و لقب امین‌الضرب به وی اعطاء شد (اعتمادالسلطنه، *المآثر*...، ۱۱۰؛ امین‌الضرب، ۲۱؛ صفایی، ۱۴۲). در همین زمان ضرابخانه‌های ولایات تعطیل شد و ضرب سکه انحصاراً در مرکز صورت می‌گرفت (مستوفی، ۱/۳۹۷). برای ادارهٔ دارالضرب، پسر عمهٔ امین الضرب، یعنی حاج محمد، مشهور به امین التجار به سمت معیری معین شد. او عملاً رئیس دارالضرب بود، اما در ۱۳۰۲ق/ ۱۸۸۵م بر اثر کارشکنی آقاباقر نصرالسلطنه از ضرابخانه اخراج گردید (محبوبی، ۲/۵۲-۵۳).

گفته‌اند تا زمانی که آقا ابراهیم امین‌السلطان زنده بود، امین الضرب امکان رواج سکه‌های کم ارزش را پیدا نکرد. به رغم آن، میرزا علی امین‌الدوله که خود و پدرش از زمانهای پیشین با امین‌السلطانها رقابت داشتند، در خاطرات خود می‌آورد که امین‌الضرب با همدستی امین‌السلطان طرحی برای کاهش وزن مسکوکات طلا ارائه دادند که ضمن آن پول سیاه مسی رواج می‌یافت (ص ۶۹-۷۰)، اما عباس میرزا ملک آرا، امین السلطان را از تخلفات برکنار می‌داند. به تصریح وی پس از مرگ امین السلطان و جانشینی پسرش علی اصغر اتابک بود که امین‌الضرب با پرداخت رشوهٔ کلان به او اجازهٔ رواج سکه‌های کم ارزش را به دست آورد. رواج بی‌اندازهٔ پول سیاه، خشم مردم را برانگیخت، جلسه‌ای برای رسیدگی تشکیل شد، ولی در آن جلسه کسی جرأت ابراز عقیده نیافت (ص ۱۹۰-۱۹۲).

روابط علی‌اصغر امین السلطان با امین‌الضرب کاملاً صمیمانه و نزدیک بود و او را «حاجی عمو» خطاب می‌کرد (امین‌الدوله، ۱۰۴). نخستین اقدام وی در این زمان خرید مقداری نقره از تجار، و ضرب سکه‌های یک‌نواخت ۵۰ دیناری، ۱۰۰ دیناری، ۵۰۰ دیناری و هزار دیناری در کارخانهٔ جدید بود (شمیم، ۱۴۳-۱۴۴).

ضرابخانه تا ۱۳۱۰ق/۱۸۹۲م در اختیار امین‌الضرب بود و در این سال با تحریک جمعی از رجال مخالف امین‌السلطان چون کامران میرزا، وی از کار برکنار شد و نصرالسلطنه بر جایش نشست (اعتمادالسلطنه، *روزنامه*...، ۹۷۲؛ صفایی، ۱۳۹-۱۴۰؛ نظام‌السلطنه، ۱/۲۰۷). او نیز مدت کمی این سمت را داشت و دیگر بار امین‌الضرب بر سر کار آمد. این بار قراردادی غیررسمی برای تقسیم منافع ضرابخانه میان او، شاه و امین‌السلطان منعقد گردید و دست او برای رواج پول کم‌ارزش بازتر شد (بامداد، ۳/۳۵۱). چون امین‌السلطان برکنار شد، پرونده‌ای برضد امین‌الضرب گشوده شد (محبوبی، ۲/۵۷). در همین اوان که مقارن با اواخر دورهٔ ناصرالدین شاه بود، چندی غلامعلی خان امین همایون در ادارهٔ ضرابخانه با امین‌الضرب مشارکت ورزید (همو، ۲/۵۶؛ شیبانی، ۲۹۲).

پس از روی کار آمدن مظفرالدین شاه همچنان امین‌السلطان صدراعظم بود؛ اما در اثر فعالیت و فشارهای مخالفان از کار برکنار شد و امین‌الدوله بر جایش نشست. صدراعظم جدید به بهانهٔ رواج فراوان پولهای سیاه و مسی کم‌ارزش به فکر محاکمهٔ امین‌الضرب بود. به هر ترتیب برای رسیدگی به خطاها و احیاناً تقصیرات امین‌الضرب جلسه‌ای با حضور کسانی چون امین‌الدوله و اعتمادالسلطنه تشکیل گردید. در آغاز امین‌الضرب پیشنهاد کاهش ارزش پول را مطرح کرد و قرار شد که یک دکهٔ صرافی برپا کند و هر روز ۵۰ تومان پول سیاه از مردم بخرد. این کار به نتیجه‌ای نینجامید (امین‌الدوله، ۱۹۵-۲۰۰؛ زین‌العابدین مراغه‌ای، ۲۹۲-۲۹۳). امین‌الضرب تحت فشار قرار گرفت و فرزندش محمدحسین به تهران فراخوانده شد. سرانجام، پس از بگومگوها و تهدیدها، قرار شد مبلغ ۷۶۵ هزار تومان به دولت جریمه بپردازند و دیگر در امور ضرابخانه مداخله ننمایند (همانجا؛ هدایت، ۱۰۰؛ دولت‌آبادی، ۱/۱۷۴؛ مستوفی، ۲/۱۱).

در زمان مظفرالدین شاه و پس از برکناری امین‌الضرب، امور ضرابخانه بر عهدهٔ صنیع‌الدوله قرار گرفت. ظاهراً او نتوانست کاری از پیش ببرد و آخرین بار در ۱۳۱۵ق امین‌الضرب را به ریاست آن برگماشتند (هدایت، ۱۰۵). این بار عمرش وفا نکرد و رخت از جهان بربست (محبوبی، ۲/۵۹).

فعالیتها و خدمات: حاج محمدحسن ضمن چند سفر به روسیه و فرنگستان با مظاهر تمدن غربی آشنایی عمیق پیدا کرد. به نظر او یکی از عوامل اصلی پیشرفت کشور و صنعتی شدن آن ایجاد راه آهن بود. نخستین خط آهن ایران را وی میان محمودآباد و آمل احداث کرد (اعتمادالسلطنه، *روزنامه*، ۵۹۹، ۶۲۴) ودر۱۳۰۸ق/۱۸۹۰م بهره‌برداری از آن آغاز شد؛ اما به رغم هزینهٔ بسیار پس از اندکی، قطار از حرکت بازماند و تنها ساختمان آجری ایستگاه آمل برجای ماند (معتضد، ۶۰۴). برنامهٔ امین‌الضرب آن بود که پس از آن آمل را نیز به تهران متصل کند و با ایجاد راه کوتاه و پر درآمد، انحصار تجارت دریای خزر را به اختیار خود درآورد (کرزن، ۵۰۲-۵۰۳).

خدمات و تأسیسات دیگر امین‌الضرب: ۱. احداث کارخانهٔ برق. این کارخانه مشترکانی داشت و در محرم ۱۳۲۴/فوریهٔ ۱۹۰۶ اعلام کرده بود که هر کس برق بیشتر مصرف کند، باید بهای بیشتری پرداخت کند (سپهر، ۳۲۲)؛ ۲. احداث کارخانهٔ بلورسازی در حدود سال ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م (نک: محبوبی، ۶۲/۲)؛ ۳. تأسیس کارخانهٔ چینی‌سازی در تهران که خاک مورد نیاز آن از قریهٔ علی‌آباد تأمین می‌شد (اعتمادالسلطنه، *المآثر*، ۱۰۲؛ *تاریخ*...، ۴۸۰)؛ ۴. ایجاد کارخانهٔ ابریشم تابی و ابریشم بافی درگیلان. ماشین‌آلات این کارخانه از شهر لیون تدارک شده بود (همان، نیز محبوبی، همانجاها)؛ ۵. بنای کاروانسرای حسن‌آباد میان راه تهران - قم (اعتمادالسلطنه، *روزنامه*، ۶۳۳، *المآثر*، ۸۸)؛ ۶. ساخت راه افجه به تهران؛ ۷. پیشنهاد تأسیس بانک در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م (۱۰ سال پیش از تأسیس و تشکیل بانک شاهنشاهی)؛ ۸. تأسیس یک بانک به مدتی کوتاه در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م (محبوبی، ۶۰/۲-۶۱)؛ ۹. اقدام مهم دیگر او پیشنهاد احداث اولین کارخانهٔ ذوب آهن ایران در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م بود که امتیاز آن را از شاه گرفت، اما موفق به اجرای آن نشد (معتضد، ۶۰۴-۶۰۵).

تشکیل مجلس تجارت و تشویق تجار به شرکت در آن از جمله فعالیتهای‌دیگر امین‌الضرب‌بود. او در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م پیشنهادتشکیل «مجلس مرکزی تجارت دارالخلافهٔ تهران» را به شاه داد و پس از تشکیل، ریاست آن را عهده‌دار شد. وظیفهٔ این مجلس، هماهنگی امور بازرگانی با دولت، و سر و سامان دادن به امور تجار بود. در نخستین جلسات، بازرگانان تهران از میان خود ۱۵ نفر را به عنوان وکیل برگزیدند (آدمیت و ناطق، ۳۰۴-۳۳۲). به تجار شهرستانها هم سفارش شد که هر یک در حوزهٔ خود مجلس تجارت تشکیل دهند (همان دو، ۳۳۳). امین‌الضرب در پایان سال اول چون میان مجلس و دولت اختلافی رخ داد، از ریاست آن مستعفی شد (همان دو، ۳۶۸-۳۶۹). وی طرفدار تجارت و داد و ستد آزاد با دنیای غرب بود و حتیٰ در جلسه‌ای که با حضور شاه دربارهٔ ممنوعیت ورود کالای خارجی تشکیل یافت، به‌رغم همهٔ شرکت‌کنندگان نظریات خود را با صراحت بیان داشت (اعتمادالسلطنه، *روزنامه*، ۳۹۵).

اندیشه‌های اقتصادی امین‌الضرب به نسبت روزگاری که در آن می‌زیست، نو و ترقی خواهانه بود و در آن جنبه‌های ابتکار و نوجویی فراوان به چشم می‌خورد. خود او در گزارش به شاه همواره راجع به پیشرفت صنعت در کشور و تجمع سرمایه که اساس تمدن غربی بود، مطالبی بیان می‌داشت (آدمیت، *اندیشه*...، ۳۰۸).

امین‌الضرب بجز زمینه‌های اقتصادی و تجاری، در امور عمومی و عام المنفعه نیز دخیل و فعال بود. به طور مثال چون گروهی از رجال دانشور عصر مظفری از جمله صنیع‌الدوله و احتشام‌السلطنه «انجمن معارف» را برای توسعهٔ مدارس و گسترش فرهنگ جدید تشکیل دادند، به اتفاق فرزندش (محمدحسین) عضویت آن را پذیرفت (دولت آبادی، ۱۹۲/۱؛ محبوبی، ۳۶۹/۱-۳۷۰). خدمت دیگر او که نیک نامی برایش به ارمغان آورد، خرید مقادیر بسیاری گندم در قحط سال ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م از مازندران و حمل آن به تهران بود که موجب نجات مردم از مرگ حتمی شد (امین‌الضرب، ۲۰۳).

روابط امین‌الضرب و سیدجمال‌الدین اسدآبادی: بجز تصدی دوران طولانی بر ضرابخانه، ارتباط با سیدجمال‌الدین از دیگر عوامل شهرت اوست. سیدجمال‌الدین دو بار در تهران اقامت کرد و هر دو دفعه به دستور امین السلطان در خانهٔ امین‌الضرب پذیرایی شد. آن دو اندک‌اندک با هم آشنایی و دوستی پیدا کردند (دولت‌آبادی، ۹۵/۱-۹۷)، چنانکه امین‌الضرب پس از مدتی، شیفتهٔ افکار و آمال وی شد و ترویج اندیشه‌های او را برعهدهٔ خود فرض دانست و پسرش محمدحسین را به آموزش نزد سید گمارد. حتیٰ بعدها که سیدجمال‌الدین مغضوب، و در حضرت عبدالعظیم (شهر ری) رحل اقامت افکند، رابطه‌اش را با او قطع نکرد (همانجا؛ امین‌الدوله، ۱۲۸). ناصرالدین شاه هر وقت سید را به حضور می‌خواست، امین‌الضرب همراه او بود (اعتمادالسلطنه، همان، ۵۳۴). گفتنی است میرزا رضا کرمانی که ناصرالدین شاه را کشت، نخست جزو خدمتگزاران امین‌الضرب بود و در خانهٔ او با سیدجمال آشنا شد و در زمرهٔ مریدان وی درآمد (دولت‌آبادی، ۹۸/۱).

پس از آنکه جمال‌الدین مورد غضب ناصرالدین شاه واقع شد و ناگهان از ایران اخراج گردید، نامه‌ها، مدارک و دیگر وسایل شخصی او در خانهٔ امین‌الضرب باقی ماند. این اسناد و وسایل را بعدها نوادگان امین‌الضرب به کتابخانهٔ مجلس بخشیدند و آنچه از نامه‌ها و اسناد مهم و قابل توجه بود، با ویرایش اصغر مهدوی، نوادهٔ وی و ایرج افشار به طبع رسید. در میان آنها نامه‌های مهمی دیده می‌شود، از جمله باید به مجموعهٔ تقریرات درسی سید به فرزند امین‌الضرب و همدرسان او اشاره کرد (مهدوی، ۹۱-۹۲). نیز شماری از نامه‌هایی که امین‌الضرب به دوستان و آشنایان و نمایندگان خود در خارج یا داخل ایران در معرفی سید نوشته، میان آنها موجود است (افشار، مقدمه، «ح»).

محمدحسن امین الضرب را باید در مجموع یکی از پیشگامان تجارت نوین در ایران به شمار آورد. او تمام خصائصی را دارا بود که کم و بیش همهٔ بازرگانان دنیای جدید از آن بهره‌مند بودند. او شخصی زیرک، با هوش و پر کار بود (بامداد، ۳۴۸/۳). وی را باید پیشاهنگ

کسانی دانست که سرمایه‌گذاری عمدهٔ بخش خصوصی را در ایران راه‌اندازی کردند و بدان رونق دادند (کرزن، ۵۰۳). فعالیتهایی که او آغازگر آن بود، بعدها رهروان بسیار یافت.

محمدحسین امین الضرب (۱۲۸۹-۱۳۵۱ق/۱۸۷۲-۱۹۳۲م): او فرزند محمدحسن امین‌الضرب، و بازرگانی معروف، و نمایندهٔ دورهٔ نخستین مجلس شورای ملی بود؛ در تهران متولد شد و دوران کودکی و نوجوانیش مقارن با ورود سیدجمال‌الدین اسدآبادی به تهران و اقامت او در منزل پدرش بود.

محمدحسین در حیات پدر به فعالیتهای تجاری و اقتصادی روی آورد. هنوز پدرش زنده بود که به سفر فرنگ رفت. در بازگشت و هنگامی که در سبزوار توقف کرده بود، پدرش را به جرم کاهش عیار پول و افزایش پول سیاه در بازار، محاکمه و بازجویی کردند. محمدحسین ناگزیر با عجله به تهران آمد. اما او را نیز به محاکمه کشاندند (هدایت، ۱۰۰).

محمدحسین پس از مرگ پدر از سوی مظفرالدین شاه همواره موردتوجه و عنایت قرار داشت و لقب امین‌الضرب به وی تفویض گردید. او در سفر سوم شاه به فرنگستان در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م همراه وی بود و همچنان به تنظیم مناسبات بازرگانی خود می‌پرداخت (علوی، ۶۲۳).

مقارن با انقلاب مشروطه، وی جانب مشروطه‌خواهان را گرفت، چنانکه در دورهٔ اول از سوی تجار تهران به نمایندگی مجلس برگزیده شد (شریف، ۹۷؛ آدمیت، *ایدئولوژی...*، ۳۵۰). پس از تشکیل مجلس، نمایندگان او را به عنوان نایب رئیس مجلس انتخاب کردند. از آن پس همراه عده‌ای از وکلای روشنفکر چون صنیع‌الدوله، تقی‌زاده و شیخ ابراهیم زنجانی به عضویت کمیتهٔ تدوین کنندهٔ قانون اساسی درآمد (حاج سیاح، ۵۸۱؛ افشار، *سواد...*، ۱۸۷/۲).

پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، به دستور سیدضیاء‌الدین طباطبایی، امین‌الضرب همراه عده‌ای از شخصیتهای سیاسی وقت، دستگیر شد و به زندان افتاد. چیزی نگذشت که سیدضیاء‌الدین سقوط کرد و او همراه دیگر زندانیان از بند رها شد. او بار دیگر در دوره‌های هفتم و هشتم و نهم مجلس شورا و مجلس مؤسسان به نمایندگی برگزیده شد (مستوفی، ۲۶۸/۳؛ مرسل‌وند، ۲۹۲/۱). بعدها و ظاهراً در اواخر عمرش، در عصر رضاشاه برای او گرفتاریهایی پیش آمد، اما مخبرالسلطنهٔ هدایت که استثنائاً به آن اشاره کرده (ص ۱۰۱)، به بیان ماوقع نپرداخته است.

محمدحسین امین الضرب در اواخر عمر به بیماری قند مبتلا شد و برای معالجه به فرانسه رفت و چندی در آنجا به سر برد. او سرانجام پس از بازگشت به تهران در ۲۵ آذر ۱۳۱۱ درگذشت (افشار، مرسل‌وند، همانجاها). او مؤدب و ملایم و مردم‌دار بود و از این‌رو، در میان طبقات مختلف مردم دوستانی داشت (مستوفی، همانجا).

از جمله کارهای ارزنده و خدمات امین‌الضرب، تشکیل اتاق تجارت بود. او خود مدتها ریاست آن‌را برعهده داشت (افشار، همانجا). نیز در هنگام جنگ بین‌الملل اول کمیته‌ای با عنوان «اتحاد تجار» که خود رئیس آن بود، تشکیل داد (*تاریخ*، ۶۷). امین‌الضرب پس از مرگ پدرش دامنهٔ فعالیتهای تجاری خود را در داخل و خارج کشور ادامه و گسترش داد و در برخی شهرهای اروپایی چون مسکو و نیژنی نوگورود صاحب املاک و مستغلاتی بود و در شهرهای بزرگ چون لندن، پاریس و مارسی دفاتر و نمایندگیهایی داشت (همان، ۶۳-۶۴).

محمدحسین امین‌الضرب از جملهٔ نخستین دارندگان کارخانهٔ برق در ایران بود. او یک سال پیش از مشروطه این کارخانه را که میرزا محمودخان حکیم الملک از خارج خریده، و به ایران آورده بود، از وی خرید. این کارخانه در سال بعد، یعنی در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م شروع به کار کرد. پس از چندی امین‌الضرب کارخانهٔ دیگری خرید و این دو مهم‌ترین کارخانهٔ تولید برق تهران به شمار می‌آمدند (محبوبی، ۳۸۵/۳-۳۸۶). این کارخانه‌ها تا ۱۳۱۶ش که انواع جدید آن در تهران به کار افتاد، همچنان جزو عمده‌ترین مراکز مولد برق پایتخت به شمار می‌آمدند (معتضد، ۶۰۷).

محمدحسین امین‌الضرب زمانی برای توسعهٔ فعالیتهای خود دربارهٔ آبادکردن اراضی کشاورزی، خانه‌سازی، صادرات و واردات از طریق بانک روسیه اقدام به سرمایه‌گذاری، و اخذ وام کرد (چرچیل، ۴۳)، اما پس از آنکه وی به عنوان نمایندهٔ تهران به مجلس اول راه یافت، روسها که با اساس مشروطه و مشروطه‌خواهان علناً مخالفت می‌ورزیدند، او را برای باز پرداخت وامهای خود تحت فشار قرار دادند و به تجارتش خلل کلی وارد ساختند (علوی، ۶۲۳-۶۲۴). شاید در همین زمانها بود که به سبب فشار بسیار، اجباراً اعلام ورشکستگی کرد، گوآنکه این شایعه هم وجود داشت که او پیش‌تر سرمایهٔ خود را به لندن منتقل کرده است (*تاریخ*، ۷۱).

امین‌الضرب چند سال پیش از فوتش به تدوین سرگذشت نامهٔ خود پرداخت. کتابی که اگر به انجام می‌رسید، حاوی اطلاعات خوبی بود و بسیار خواندنی می‌شد، اما توفیق اتمام آن را نیافت و مرگ او را در ربود. آنچه از این سرگذشت نامه برجای مانده، ایرج افشار در مجلهٔ *یغما* (۱۳۴۱ش) به چاپ رسانید و سپس آن را در کتاب *سواد و بیاض* عیناً نقل کرد.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو و هما ناطق، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *روزنامهٔ خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *المآثر والآثار*، چ سنگی؛ افشار، ایرج، *سواد و بیاض*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، مقدمه بر *مجموعهٔ اسناد و مدارک چاپ نشده دربارهٔ سیدجمال‌الدین*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ امین‌الدوله، علی، *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرماییان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ امین‌الضرب، محمدحسین، «زندگی‌نامهٔ حاج امین‌الضرب»، *سواد و بیاض*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ *تاریخ اقتصادی ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ چرچیل، ج.پ.، *فرهنگ رجال قاجار*، ترجمهٔ غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حاج سیاح، *خاطرات*، به

کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دولت آبادی، یحییٰ، *حیات یحییٰ*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زین‌العابدین مراغه‌ای، *سیاحت‌نامهٔ ابراهیم‌بیک*، به کوشش محمدامین، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سپهر، عبدالحسین، *مرآة الوقایع مظفری*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شریف کاشانی، محمدمهدی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دورهٔ سلطنت قاجار*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شیبانی، ابراهیم، *منتخب التواریخ*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صفایی، ابراهیم، *پنجاه‌نامهٔ تاریخی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عباس میرزا قاجار (ملک آرا)، *شرح حال عباس میرزا*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ علوی، ابوالحسن، «رجال اواخر دورهٔ قاجار»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۱ش، س ۸، شم ۹؛ کرزن، ج. ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مرسل‌وند، حسن، *زندگی‌نامهٔ رجال و مشاهیر ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۴۱-۱۳۴۳ش؛ معتضد، خسرو، *حاج امین الضرب*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مهدوی، اصغر و ایرج افشار، *مجموعهٔ اسناد و مدارک چاپ نشده دربارهٔ سیدجمال‌الدین*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظام‌السلطنهٔ مافی، حسینقلی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش معصومهٔ نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هدایت، مهدیقلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۶۳ش.

سیدعلی آل‌داود

اَمینیّه، عنوان ۴ مدرسه در دمشق، بعلبک، بصریٰ و بیت‌المقدس که به سبب انتساب به لقب بانیانش («امین الدین، یا امین الدوله»)، امینیه نام گرفته است.

امینیهٔ دمشق: کهن‌ترین این مدارس، امینیهٔ دمشق است که امین‌الدین، یا امین الدوله ربیع الاسلام کمشتگین بن عبدالله طغتکینی (د ۵۴۱ق/۱۱۴۶م) از امیران و اتابکان مشهور دستگاه سلجوقیان شام که در شهرهای این خطه حکمرانی و اتابکی داشته، در ۵۱۴ق/۱۱۲۰م، آن‌را مخصوص آموزش شافعی مذهبان دمشق تأسیس کرده است (ابن شداد، ۲۳۱؛ نعیمی، ۱/۱۷۷-۱۷۹؛ حصنی، ۳/۹۴۴).

با توجه به تاریخ پیدایش مدارس در شام چنین بر می‌آید که امینیه نخستین مدرسه‌ای است که در آنجا تأسیس گردیده است. دربارهٔ چگونگی بنیاد این مدرسه نوشته‌اند: قاضی ابن موسیٰ محمد بن عبدالله بلامشی حنفی (د ۵۰۶ق) بر آن شد که امامی حنفی مذهب را برای اقامهٔ نماز در جامع دمشق برگمارد. دمشقیان از پذیرفتن امامت او خودداری کردند و همه در دارالخیل در مقابل جامع و اراضی اطراف آن نماز خواندند و سپس مدرسهٔ امینیه در آنجا تأسیس شد (نعیمی، ۱/۱۷۸). از این‌رو، می‌توان دریافت که امینیه سرآغاز نهضت تأسیس مدارسی بوده که به تأسی از مدارس نظامیهٔ خراسان و جبال و عراق و حدود ۶ دهه پس از تأسیس مدرسهٔ پرآوازهٔ نظامیهٔ بغداد بنیاد شده است و به شیوهٔ نظامیه‌ها دارای پشتوانهٔ اموال وقفی، متولی و ناظر موقوفات بوده، و معیدان و مقیمان در مدرسه از صالحان و زهاد داشته است و حکمرانان زمان و بزرگان دولت در اداره و عزل و نصب مدرسان و ناظران آن مداخله می‌کرده‌اند (ابن شداد، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۳/۱۴۴؛ نعیمی، ۱/۱۹۴؛ ابن قاضی شهبه، ۳/۱۶۰، ۱۸۷-۱۸۸).

امینیهٔ دمشق در مقابل باب الزیاده از درهای جامع اموی که در قدیم به باب الساعات معروف بوده، ساخته شد و با مدرسهٔ مجاهدیه و قیساریهٔ قواسین و بازار معروف به سوق السلاح همسایه بود؛ این اماکن جملگی در کوی معروف و قدیم قباب قرار داشت که خانهٔ مسلمة بن عبدالملک اموی نیز در آنجا واقع بود (نعیمی، ۱/۱۷۷- ۱۷۹؛ حصنی، همانجا). در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م که نصارای دمشق شهر را به آتش کشیدند، قسمتی از مدرسهٔ امینیه آسیب دید (ابن کثیر، ۱۴/۱۹۸). با اینهمه، از شرح حال برخی استادان و معیدان این مدرسه چنین بر می‌آید که امینیه تا اواخر سدهٔ ۸ و اوایل سدهٔ ۹ق فعالیت آموزشی داشته است. هزینه‌های جاری مدرسه و زندگی مدرسان و طلاب از درآمد موقوفات امینیه تأمین می‌شده است (نک: نعیمی، ۱/۱۷۹-۲۰۱). مواد درسی امینیه همان اصول و فروع دین بر اساس مذهب شافعی، *قرآن* و حدیث و تفسیر و صرف و نحو و لغت و ادب عربی و نیز تعلیم خط بوده است. از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به بعد از فعالیت آموزشی و وجود مدرسان و طلاب در این مدرسه نشانی در دست نیست. در سدهٔ اخیر، این مدرسهٔ مخروبه نوسازی شد و به صورت مکتب‌خانه‌ای برای آموزش کودکان درآمد و محل کنونی آن در بازار معروف به سوق الحریر دمشق قرار دارد (حصنی، همانجا؛ کردعلی، ۵/۷۶).

از جمله مدرسان معروف امینیه باید از جمال‌الاسلام علی بن مسلم سلمی شافعی دمشقی، معروف به ابن شهرزوری (د ۵۳۳ق/۱۱۳۹م) مفتی شام در عصر خویش و مفسر، فقیه، اصولی و استاد در خوش‌نویسی نام برد. وی نخستین فقیه شافعی است که در امینیه به تدریس پرداخت. اینکه به استناد *طبقات الشافعیهٔ* اسنوی گفته‌اند: ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ق) در مدرسهٔ امینیه در حلقهٔ درس استادی حضور یافته که به تکرار «قال الغزالی» می‌گفته است (همایی، ۱۵۵)، با توجه به تاریخ تأسیس امینیه در ۵۱۴ق، یعنی حدود ۱۰ سال پس از مرگ غزالی درست نیست (نک: اسنوی، ۲/۴۲۸؛ ذهبی، *العبر*، ۲/۴۴۵؛ نعیمی، ۱/۱۸۰-۱۸۱).

پس از جمال‌الاسلام پسرش ابوبکر محمد (د ۵۶۴ق) و پس از او نواده‌اش شرف‌الدین ابوالحسن علی (د ۶۰۲ق) که از دانش آموختگان امینیه بودند، در همانجا مرتبهٔ مدرسی یافتند (اسنوی، ۲/۴۲۹-۴۳۰؛ ذهبی، *سیر*...، ۲۱/۴۲۳-۴۲۴؛ نعیمی، ۱/۱۸۱-۱۸۲). نیز کسانی چون نجم‌الدین ابوالبرکات عبدالرحمان بن ابی عصرون حارثی دمشقی (د ۵۶۲ق)، خطیب جامع اموی دمشق (نعیمی، ۱/۱۷۹، ۱۸۳)؛ قطب‌الدین ابوالمعالی مسعود بن محمد نیشابوری طریثیثی (د ۵۷۸ق) از فقیهان بزرگ شافعی (نعیمی، ۱/۱۸۳-۱۸۴؛ کسائی، ۱۰۰)؛ ضیاء‌الدین ابوالحسن، معروف به ابن عقیل شافعی دمشقی (د ۶۰۱ق)، امام مشهد علی (ع)؛ قاضی جمال‌الدین ابوالولید مصری (د ۶۲۳ق)؛ قطب‌الدین ابن ابی عصرون (د ۶۷۵ق)؛ علاء‌الدین ابوالحسن علی ابن زملکانی انصاری (د ۶۸۰ق)؛ ابن خلکان (د ۶۸۱ق)؛ ابوحفص عمر بن احمد قزوینی (د ۶۹۹ق) و برادرش جمال‌الدین (د ۷۳۹ق)؛ بدرالدین حسن ابن علی ابن المحدث (د ۷۳۳ق)؛ تقی‌الدین علی سبکی (د ۷۵۶ق) و

فرزندش تاج الدین عبدالوهاب سبکی (د ۷۷۱ق) که به فرمان سلطان ملک منصور به مدرسی امینیه منصوب شد. از جمله بزرگان علمی و دینی زمان خود بوده‌اند که در این مدرسه کرسی تدریس داشته‌اند (نعیمی، ۱۸۰/۱، ۱۸۶ـ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵ـ۱۹۷، ۱۹۹؛ ابن کثیر، ۴۸/۱۳، ۲۳۵، ۳۱۴، جه ، ۱۲/۱۴، ۱۴، ۱۸۳؛ ذهبی، همان، ۲۵۷/۲۲؛ ابن تغری بردی، *المنهل*...، ۳۳۷/۱ـ۳۳۸، *النجوم*، ۱۰۸/۱۱ـ۱۰۹؛ اسنوی، ۱۳/۲؛ ابن شاکر، ۱۱۱/۱).

وجود معیدان در مدرسهٔ امینیه حاکی از کثرت حضور دانشجویان در حلقهٔ درس استادان و رسیدگی به مسائل درسی طلاب بوده است (مثلاً نک: نعیمی، ۲۰۳/۱ـ۲۰۴).

امینیهٔ بعلبک: این مدرسهٔ شافعیه منسوب به بانی آن امین الدین (امین الدوله) ابوالحسن ابن غزال سامری از پزشکانی است که در دستگاه امیر صالح اسماعیل ایوبی به حکمرانی بعلبک و وزارت رسید (ذهبی، همان، ۱۳۷/۲۲؛ ابن کثیر، ۱۶۴/۱۳ـ ۱۶۵). تنها مدرس نامدار این مدرسه قاضی رفیع الدین ابوحامد جیلی (د ۶۴۱، یا ۶۴۲ق) از مردم گیلان بود که در پزشکی، فلسفه، کلام، علوم اوائل و دانشهای دینی دستی قوی داشت. مدرسهٔ امینیه و جامع بعلبک در جریان سیل ۷۱۷ق/ ۱۳۱۷م خراب شد و از آن پس دیگر اطلاعی از آن در دست نیست (همو، ۸۴/۱۴؛ اسنوی، ۵۹۲/۱ ـ۵۹۳؛ نعیمی، ۱۸۸/۱، ۲۸۲/۲، ۲۸۵ـ ۲۸۶).

امینیهٔ بصریٰ: شهر بصریٰ از نواحی دمشق و مرکز حوزهٔ حوران بوده است. تنها اطلاع از این امینیه که مخصوص حنفیان بود، حضور صفی الدین ابوالقاسم بن محمد بن عثمان بن محمد تمیمی (د ۶۸۰ق/ ۱۲۸۱م) از مشایخ حنفیه در بصریٰ بوده که فضل و دانش و دیانتی به کمال داشته است. به گفتهٔ ابن کثیر تولیت و تدریس امینیهٔ بصریٰ بیش از ۱۰۰ سال در دست خاندان صفی‌الدین بوده است (۳۱۶/۱۳ـ۳۱۷، ۳۲۶/۱۴).

امینیهٔ بیت‌المقدس: بانی این مدرسه امین‌الدین عبدالله نام داشت که در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م در عهد حکمرانی ناصرالدین محمد بن قلاوون (۶۹۳ ـ۷۴۱ق) از سلاطین مملوک مصر و شام، آن را برای آموزش شافعی مذهبان قدس شریف وقف کرد. قاضی برهان الدین ابراهیم بن ابی بکر موصلی شافعی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م)، فقیه صوفی مشربی که فرمان تدریسش در مدرسه و زاویهٔ امینیه از سوی نایب‌السلطنهٔ دمشق صادر شد و نیز زین الدین عبدالرحمان بن محمد قلقشندی شافعی (د ۸۲۶ق) از مدرسان شناخته شدهٔ این مدرسه بوده‌اند (قلقشندی، ۲۹۸/۱۲، ۴۲۲). امینیهٔ قدس پس از عصر ممالیک تا اوایل سدهٔ ۱۴ق/ ۲۰م دایر بوده است (عبدالمهدی، ۴۴/۲ـ۴۷).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد امین، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالثقافه؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالرحمان جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰م؛ حصنی، محمدادیب، *منتخب التواریخ لدمشق*، دمشق، ۱۳۵۳ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، *المدارس فی بیت المقدس*، عمّان، ۱۹۸۱م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، دمشق، ۱۴۰۳ق؛ کسائی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همایی، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش.

نورالله کسائی

اُمَیَّةِ بنِ اَبِی الصَّلْت (د ۸ یا ۹ق/۶۲۹ یا ۶۳۰م)، فرزند عبدالله ابن ربیعه از تیرهٔ قسی، از قبیلهٔ بزرگ ثقیف، شاعر و شخصیت پیچیده و مسأله‌ساز دوران جاهلی و صدراسلام. مادرش رقیه دختر عبدشمس ابن عبدمناف بود (ابن قتیبه، *الشعر*...، ۳۶۹؛ ابن حزم، ۲۶۸). همسرش ام حبیب نام داشت و دختر ابوالعاص بود (بلاذری، ۴(۲)/۱۶۹). ۴ پسر داشت که از همه معروف‌تر، قاسم است. خانوادهٔ او همه شعر می‌سرودند. پدرش ابوالصلت نام‌آور بود، از فرزندش قاسم نیز دو بیت در *الحیوان* جاحظ (۶۴/۱) آمده است. خواهرش فارعه از آن باب مشهور است که گویند اخبار او را برای حضرت پیامبر(ص) نقل می‌کرده است (ابن عبدالبر، ۱۸۸۹/۴ـ۱۸۹۰).

مسألهٔ امیه: امیه را توده‌ای شعر است که با همهٔ اشعار جاهلی تفاوت دارد. در این اشعار برخی از داستانهای خاص *قرآن* کریم ــ با الفاظی گاه عین الفاظ *قرآن* ــ آمده است؛ از سوی دیگر، مسلّم است که امیه عاقبت به اسلام نگروید و حتیٰ برای کافرانی که در بدر به قتل رسیده بودند، مرثیه سرود. حال دربارهٔ اینگونه عبارات و الفاظ چگونه باید اندیشید؟

بحثهای خاورشناسان، اساساً با اظهار نظر کلمان هوار آغاز شد که کتاب *البدء و التاریخ* مقدسی را به فرانسه ترجمه کرده بود. مجموعهٔ بزرگی از اشعار امیه که در این کتاب گرد آمده، و بیشتر شامل اشعار دینی و اسطوره‌ای اوست (۱۰۷ بیت، نک: نالینو، 63-62، که به خصوص همانها را جعلی می‌داند)، سخت نظر هوار را به خود جلب کرده است. وی بحث خود را با گسترش مسیحیت در شبه جزیرهٔ عربستان آغاز می‌کند (ص 132-1)؛ سپس به بیان زندگی‌نامهٔ امیه (ص 134ff.) و جعل شعر در آغاز دورهٔ اسلامی (ص 142ff.) می‌پردازد و سرانجام به این بحث می‌رسد که در *قرآن* کریم تقلید از شعر امیه دیده می‌شود (ص 150ff.). وی نخست به بررسی داستان صالح(ع) و قوم ثمود می‌پردازد (همانجا) که به قول نولدکه (ص 15) داستانی منحصراً قرآنی است و در آثار کهن عرب یا کتب آسمانی اشارتی از آن به چشم نمی‌خورد. همین داستان را امیه (قطعهٔ ۴۴) نیز آورده است. حال اگر همهٔ مضامین و بیشتر الفاظ و ترکیبهای شعر منسوب به امیه، عیناً شبیه به *قرآن* باشد، ناگزیر باید پنداشت که شعر، جعلی است و پس از اسلام ساخته شده است. اما هوار می‌گوید: چون در آن روایات، نامها و

الفاظی خاص یافت شود که در قرآن نیست، دیگر نمی‌توان آنها را تقلید از قرآن تلقی کرد، بلکه باید باور داشت که شعرها واقعی است و پیش از نزول قرآن وجود داشته است.

استدلال هوار را کسی جز پاور[1] باور نکرد. دو سال پس از آن شولتس در یادنامهٔ نولدکه، پس از بحث دربارهٔ امیه و تفکرات دینی او، نظریهٔ هوار را چنین تعدیل کرد که البته همهٔ این اشعار را از آن امیه نمی‌توان دانست، اما انبوهی از آنها که به آیات الٰهی شبیهند، خواه جعلی، خواه واقعی از منابع کهن اقتباس شده‌اند (ص 71 ff.).

سرانجام در ۱۹۲۳- ۱۹۲۵م تور آندره موضوع امیه را در کتاب «ریشه‌های اسلام و مسیحیت» در پژوهشی موشکافانه بررسی کرد و نظریهٔ هوار را به کلی ناصحیح خواند و استدلالهای او را رد کرد و محور اصلی نظریهٔ هوار را که «پیش‌تر بودن اطلاعات داده شده در شعر امیه نسبت به *قرآن کریم*» دلیل عمدهٔ اصالت شعرش می‌داند، به شدت موردانتقاد قرار داد (ص 59).

حجاج بن یوسف گفته است (نک: ابوالفرج، ۱۲۳/۴): آنانکه شعر امیه را می‌شناختند، درگذشتند و بدین‌سان، سخن او نیز نابود شد. این سخن بدان معنی است که آن مقدار شعر عامیانه که تا آن روز به نام امیه ساخته شده بوده، موردقبول حجاج نبوده، یا اصلاً اشعار فراوانی هنوز جعل نشده بوده است. بلاشر از این گفتارها و اشعار مذهبی امیه چنین نتیجه می‌گیرد که «این آثار نه از نظر مضمون و نه از نظر اسلوب، به هیچ وجه بازگو کنندهٔ آن آثار مذهبی جاهلی ــ که وجود آن برای ما چون رازی گشته است ــ نمی‌تواند بود» (II/305-306).

پژوهشگران عرب عموماً به سادگی از کنار مسألهٔ امیه گذشته‌اند و بیشتر به اثبات جعلی بودن (مثلاً حسین، ۱۵۳-۱۵۶)، یا اصیل بودن شعر جاهلی و از جمله شعر امیه (مثلاً اسد، ۲۱۳- ۲۱۵) پرداخته‌اند. با اینهمه، جوادعلی (۴۸۵/۶-۵۰۱) مفصلاً به موضوع پرداخته، برپایهٔ عقاید خاورشناسان، موضوع را مطرح کرده، خود ــ مانند آندره ــ به جعلی بودن شعر امیه اعتقاد می‌یابد. ناشر *دیوان* امیه، بهجت عبدالغفور حدیثی، برخلاف جواد علی، بیشتر اشعار امیه را صحیح می‌داند، مگر آنهایی را که عیناً شبیه *قرآن* است. چنانکه وی، هم رثای مشرکان کشته شده در بدر را اصیل می‌پندارد (ص ۸۴ -۸۶)، و هم مدح حضرت رسول (ص) را (ص۷۸-۷۹).

شیوهٔ قدما، از آغاز تا قرنهای اخیر اندکی شگفت می‌نماید. راست است که گاه شعر او را قابل استشهاد ندیده‌اند (نک: ابن قتیبه، *الشعر*، ۳۷۱؛ ابوالفرج، ۱۲۱/۴) و بخشی از اشعار منسوب به او را (نک: امیه، ۳۲۹-۳۹۳)، از آن دیگران پنداشته‌اند، اما کسی از اینهمه معانی و الفاظ قرآنی که ظاهراً اصیل، و متعلق به عصر جاهلی هستند، دل نگران نگشته است. حتیٰ شخصیتی چون جاحظ با اطمینان خاطر به شعر او استشهاد می‌کند (نک: دنبالهٔ مقاله). پنداری ایشان بخشهایی از «دین ابراهیم» را همچنان زنده می‌انگاشتند و طبیعی می‌نمود که کسی چون امیه، از راه کتابهای آسمانی یا روایات معروف میان مردم به گوشه‌هایی از آنها پی ببرد و در شعر و گفتار خود باز نماید، و آنگاه وحی الٰهی نازل گردد و بر آنها صحه گذارد. نیز گویی این حالت را دربارهٔ الفاظ نیز صادق دانسته‌اند، زیرا هیچ‌گاه از تکرار الفاظ الٰهی در شعر منسوب به امیه در شگفت نشده‌اند.

در این میان، تنها ابن داوود اصفهانی (د ۲۹۷ق) دربارهٔ اشعار او، اظهار دل نگرانی می‌کند. وی در آغاز اشاره می‌کند (۴۸۲/۱-۴۸۳) که امیه، با آنکه اسلام نیاورده، بیش از همه در عظمت خداوند سخن گفته است. آنگاه می‌افزاید (۵۰۳/۲): «برخی از ملحدان، شعر امیه را طعنی بر اسلام می‌پندارند و می‌گویند که شعر او، خاستگاه برخی از آیات *قرآن* است. ایشان اگر فهم داشتند، شرم می‌کردند، زیرا امیه، با آنکه در دورهٔ جاهلی می‌زیست، اسلام را درک کرد و پیامبر(ص) را مدح گفت». از گفتار ابن داوود درمی‌یابیم که او نیز مانند دیگر دانشمندان آن زمان، به هیچ وجه اعتقادی به جعلی بودن اشعار امیه ندارد.

روایات و اشعار امیه بر دو نوع کاملاً متمایز تقسیم می‌شوند:

۱. اشعار مدحی او که شیوهٔ جاهلی - بدوی در آنها پدیدار است (قس، بلاشر، II/305). وی به خصوص عبدالله بن جُدعان را که از اشراف و ثروتمندان مکه بود، مدح گفت و از او صله طلبید (نک: قطعهٔ ۱، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۵). «جمهرة» او نیز که ابوزید قرشی در *جمهرة الاشعار* (ص ۱۸۵) آورده، حال و هوای جاهلی دارد و آکنده از مضامین فخر به شیوهٔ اعراب است (امیه، قطعهٔ ۱۲۴). اما این قطعه، هم از نظر وزن و قافیه و هم از نظر مضامین، سخت به معلقهٔ عمرو بن کلثوم شبیه است. از این رو، می‌توان در اصالت آن تردید کرد.

همچنین قصیده‌ای که در مدح حضرت پیامبر(ص) است (قطعهٔ ۹۵)، بی‌گمان جعلی است و به‌رغم تأیید برخی از نویسندگان گذشته (نک: بغدادی، ۲۵۲/۱، که قصیده را در *دیوان* او دیده بوده است)، معقول نمی‌نماید که سرایندهٔ مرثیه‌ای برای کشته شدگان قریش در بدر، پیامبر اسلام را نیز بدین‌گونه مدح گفته باشد. در هیچ یک از کتابهای بزرگ ادب نیز نمی‌توان آن را یافت. ظاهراً کهن‌ترین منبع *الزهرة* ابن داوود است (همانجا) که در آن از ۲۵ بیت، ۹ بیت آمده، سپس در قرن ۱۱ق عبدالقادر بغدادی (۲۵۲/۱-۲۵۳) بقیهٔ آنها را نقل کرده است.

چنانکه گذشت امیه مرثیه‌ای در رثای کافران مقتول در غزوهٔ بدر (۲ق) سروده است (قطعهٔ ۱۸) و در ابیات پایانی آن (۲۶-۳۱) قریشیان را به کین‌خواهی و باز ستاندن خون بهای آنان تشویق می‌کند. باقی ماندن این قصیده که ظاهراً دست شعرسازان عصر اسلامی کمتر در آن اثر داشته، خود بسی شگفت است، حال آنکه بارها تأکید شده است که حضرت رسول (ص) مردمان را از روایت آن نهی می‌فرموده‌اند (مثلاً نک: جاحظ، *البیان*...، ۲۳۶/۱؛ ابوالفرج، ۱۲۲/۴-۱۲۳؛ ابوحیان، ۶۸۱).

۲. روایات و اشعار «دینی» او که بخشی از حوادث زندگیش را نیز

1. Power

دربر دارد، در فضایی چنان افسانه‌آمیز غرق است که تنها در زمینهٔ حکایات نیمه ادبی می‌توان آنها را بررسی کرد، اما کتابهای ادبی عربی عنایت خاصی به این داستانها داشته‌اند. این روایات با خبر یافتن از ظهور پیامبری تازه آغاز می‌گردد. امیه یک یا دو بار (روایات در هم آمیخته می‌شود) همراه ابوسفیان به شام رفت. در راه پیوسته *تورات* و *انجیل* را می‌خواند، با راهبان به گفت و گو می‌نشست و به کارهای شگفت می‌پرداخت. سرانجام، راهبان از ظهور پیامبری نو اطلاع دادند. او که طمع در پیامبری داشت، در پی کشف آن اوصاف در خود برآمد. اما هیچ یک در او پدیدار نبود، به همین سبب، سخت خشمناک و غمزده شد (برخی گفته‌اند که آیهٔ ۱۷۵ سورهٔ اعراف (۷) دربارهٔ او نازل شده است، نک: طبری، ۸۳/۹).

این افسانه‌ها که در نخستین آثار نسبتاً کوتاه است (مثلاً ابوالفرج، ۱۲۳/۴- ۱۲۸؛ مسعودی، ۱۳۸-۱۴۲)، شاخ و برگهای بس فراوان می‌یابند. مثلاً ابن کثیر (۲۰۶/۲، ۲۰۸-۲۱۰) در قرن ۷ق، گسترشی شگفت به داستانها داده، و به شیوهٔ قصه‌سرایان عرب، روایات را درهم آمیخته، و به‌آنها انسجامی زیبا و داستانی (وگاه غیرمنطقی) داده‌است.

همهٔ پیشگویان، خبر از ظهور پیامبری می‌دادند که امیه نبود. او که زبردست‌ترین شاعر طائف بود (ابن سلام، ۲۵۹/۱؛ ابوالفرج، ۱۲۲/۴)، کتابهای دینی پیشینیان را نیک خوانده بود (ابن قتیبه، *الشعر*، ۳۶۹)، جامه‌های خشن بر تن می‌کرد و از باده‌نوشی و بت‌پرستی روی برتافته بود و زهد می‌ورزید (همو، *المعارف*، ۶۰؛ ابوالفرج، همانجا)، این حرمان را برنمی‌تافت و ناچار از سر حسد نسبت به آنکه رسالت یافته بود، کفر می‌ورزید (ابن قتیبه، *الشعر*، نیز ابوالفرج، همانجاها).

بنابر روایتی، وی مدت ۸ سال در بحرین می‌زیست، تا اینکه خبر بعثت حضرت محمد(ص) را شنید، آنگاه به مکه شتافت و خواست با پیامبر(ص) به محاجه پردازد، اما چون سورهٔ یٰس را از زبان آن حضرت(ص) شنید، سخت پریشان احوال شد (ابن عساکر، ۱۲۷/۳؛ ابن کثیر، ۲۱۰/۲ ب).

مرگ امیه: پایان زندگی امیه نیز پر از افسانه است. معروف‌ترین داستان، ماجرای دو پرنده است که بر سقف خانهٔ او فرود می‌آیند، سقف شکاف برمی‌دارد، دو پرنده با یکدیگر سخن می‌گویند، یکی بر سینهٔ امیه که بیهوش افتاده بود، می‌نشیند. آنگاه امیه هشیار می‌شود و ندای پرندگان را پاسخ می‌گوید، چند بیت می‌سراید و سپس جان می‌سپارد (ابن سلام، ۲۶۶/۱؛ ابن قتیبه، عیون...، ۳۳۴/۱؛ ابوالفرج، ۱۲۷/۴- ۱۲۸؛ ابن کثیر، ۲۰۸/۲-۲۱۰).

مدح سیف بن ذی یزن: قصیده‌ای در مدح سیف بن ذی یـزن و آزادزادگان ایرانی (بنی الاحرار) می‌شناسیم که گاه به ابوالصلت و گاه به فرزندش امیه نسبت داده‌اند. این قصیده از حال و هوای جاهلی تهی نیست و منابع کهن فراوانی به آن اشاره کرده‌اند؛ با اینهمه، شعری را که چنین از ایرانیان تمجید می‌کند، به آسانی می‌توان ساختهٔ دست شعوبیان ایران دوست پنداشت (حسین، ۱۷۲/۱-۱۷۴).

دیوان: از امیه دیوانی بر جای نمانده، اما به وجود اشعار مفصل او اشاره شده است (نک: ابوالفرج، ۱۲۳/۴؛ قس: حدیثی، ۷۳). در قرن ۱۱ق عبدالقادر بغدادی (۲۴۸/۱) ادعا می‌کند که *دیوان* او را به شرح ابن حبیب دیده است و روایتی نیز از آن نقل می‌کند (نیز نک: ۲۵۰/۱، ۳۲۹/۷).

در عصر حاضر، نخستین کسی که شعر او را گردآوری کرد (۱۸۹۰م)، شیخو بود (نک: ۲۱۹/۱-۲۳۷، حدود ۲۵۰ بیت)؛ پس از او، در ۱۹۱۱م، شولتس *دیوان* او را با ۷۲ قطعه (نزدیک به ۴۰۰ بیت) در لایپزیگ به چاپ رساند (نک: یموت، ۴؛ حدیثی، ۱۱۲). سپس در ۱۹۳۴م بشیر یموت، اصل شولتس را با برخی اضافات در بیروت منتشر کرد. اما او بیشتر اشعار را، به سبب آنکه شبیه به مضامین *قرآن* است و لاجرم نمی‌توانسته پیش از آن وجود داشته باشد، جعلی می‌داند (ص ۱۴- ۱۵). سرانجام در ۱۹۷۵م، بهجت عبدالغفور حدیثی مجدداً به جمع‌آوری *دیوان* امیه پرداخت و توانست ۱۹۹ قطعه (از قصاید بزرگ گرفته تا تک بیت و نیم بیت) شامل ۸۵۷ بیت فراهم آورد (چ بغداد). فهرست منابع شعری او (ص ۱۱۱-۱۱۷) که فهرست بلاشر (نک: II/306) را تکمیل می‌کند، به روشنی اهمیت امیه را نزد ادیبان و مفسران باز می‌نماید.

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن داوود، محمد، *الزهرة*، به کوشش ابراهیم طوقان و دیگران، بیروت، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوحیان توحیدی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۴۶م؛ ابوزید قرشی، محمد، *جمهرة اشعار العرب*، بیروت، دارصادر؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ اسد، ناصرالدین، *مصادر الشعر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ امیة بن ابی الصلت، «دیوان» (نک: هم، حدیثی)؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۹۵۰م؛ حدیثی، بهجت عبدالغفور، *امیة بن ابی الصلت، حیاته و شعره*، بغداد، ۱۹۷۵م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ شیخو، لویس، *شعراء النصرانیة*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ طبری، *تفسیر*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۷۷م؛ یموت، بشیر، مقدمه بر *دیوان امیة بن ابی الصلت*، بیروت، ۱۹۳۴م؛ نیز:

Andrae, Tor, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, tr. J. Roche, Paris, 1955; Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; Haurt, C., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Nallino, C. A., *La Littérature, arabe*, tr. C. Pellat, Paris, 1950; Nöldeke, T., *Geschichte des Qorans*, 1961; Schulthess, F., «Umajja b. Abi-ṣ Ṣ alt», *Orientalische Studien*, Giessen, 1906.

آذرتاش آذرنوش

اُمَیّة بن آسْکَر، امیة بن حُرثان بن آسکر (د ح ۲۰ق/۶۴۱م)،

شاعر مخضرم و از معاصران پیامبر اسلام (ص). مهم‌ترین مأخذ در شرح حال وی *اغانی* ابوالفرج اصفهانی است که خود منبع کتابهای پس از آن بوده است. تاریخ ولادت امیه دانسته نیست، ولی با توجه به عمر طولانی وی می‌توان گفت که در آغاز هجرت یا آغاز اسلام، مردی کهن سال بوده است (کلبی، ۱۴۸؛ ابن سلام، ۱۸۹/۱؛ ابوحاتم، ۷۴؛ ابوالفرج، *الاغانی*، ۹/۲۱). جزئیات زندگی وی دانسته نیست. او از قبیلهٔ بنی جُندع (کلبی، همانجا)، و از سوارکاران و بزرگان عصر جاهلیت بوده، در طائف می‌زیسته، و در زمان خلافت عمر به مدینه آمده است (ابوالفرج، همانجا؛ نیز نک: زرکلی، ۲۲/۲). اهمیت امیه در ادب عرب به سبب اشعار پراکنده‌ای است که وی دربارهٔ برخی افراد و یا پاره‌ای رویدادها سروده است.

امیه با آنکه «سید» قبیلهٔ خود، و مردی دلاور بود (ابوالفرج، همان، ۱۶/۲۱)، در اشعارش، پیوسته پیری دل‌شکسته و مظلوم جلوه می‌کند. دو قطعه‌ای که نزد عمر به قصد بازگرداندن فرزند خود از جنگ خواند (همان، ۱۰/۲۱-۱۱)، یا قطعه‌ای که در جدایی دو فرزندش سرود (همانجا) ــ به رغم الفاظ و ترکیبات نسبتاً خشن جاهلی ــ اندوهبار و دردمندانه است. حتیٰ زمانی که شتران بیمارش را از چراگاهها راندند، وی به ستیز بر نخاست و هجایی نسرود، بلکه قبیله‌ای را که پناهش داده بود، مدح کرد (همان، ۱۲/۲۱).

بدیهی است که اشعار منسوب به امیه، در معرض همهٔ آن نقدهایی قرار دارد که بر سراسر شعر جاهلی و صدر اسلام حاکم است. اینک معلوم نیست که چه مقدار از این اشعار اصالت دارد و چه مقدار از روی بازمانده‌های نخستین، تقلید و جعل شده است. مهم‌ترین این اشعار، ابیاتی است که او در غم دوری از فرزند خود کِلاب سروده که به امر خلیفه عمر راهی جنگ شده بود. این ماجرا را غالب منابع به تفصیل نوشته‌اند: چون کلاب به فرمان عمر همراه سپاه وی به جنگ رفت، پدر که از دوری فرزند سخت بی‌تاب شده بود، اشعاری شکوه‌آمیز خطاب به عمر سرود و بازگشت پسرش را به اصرار از او درخواست کرد. عمر از احوال پریشان و اشعار مؤثر او بر سر مهر آمد و حتیٰ گویند سخت گریست و دستور داد پسر امیه را از جبههٔ نبرد به نزد او بازگردانند (کلبی، همانجا؛ ابوحاتم، ۷۴-۷۶؛ ابوالفرج، همان، ۹/۲۱-۱۲؛ صفدی، ۳۹۲/۹-۳۹۴). در برخی منابع آمده است امیه دو پسر داشته که به جنگ رفته بوده‌اند، اگرچه همهٔ اشعار یاد شده در مورد کلاب است (نک: ابن سلام، ۱۹۰/۱).

ابیاتی که امیه دربارهٔ متارکهٔ جنگ میان دو قبیلهٔ هوازن و بنی کنانه در «یوم شرب» سروده (ابن حبیب، ۱۸۳-۱۸۴)، و نیز اشعار او در غزوهٔ بنی مُصْطَلَق از سروده‌های معروف اوست. از اشعار اخیر بعدها ــ پس از شهادت حضرت علی(ع) ــ ابن عباس برای متهم ساختن معاویه به دسیسه چینی استفاده کرد (ابوالفرج، همان، ۲۰/۲۱-۲۳، *مقاتل*...، ۵۳-۵۴). بعضی از سروده‌های معروف او در آثار ادبی و لغوی دوره‌های بعد مورد استشهاد قرار گرفته است. مثلاً حضرت علی(ع) در یکی از خطبه‌های خود در کوفه به شعری از امیه که در اشاره به پیری و ناتوانی و بیان بی‌نیازی از فرزندانش سروده، استشهاد کرده است (همو، *الاغانی*، ۱۳/۲۱-۱۴). نمونه‌های دیگری از استشهاد به شعر او را در آثاری چون *مجاز القرآن* ابوعبیده (ص ۱۱۳، ۳۱۸)، *البرصان والعرجان* جاحظ (ص ۷۷-۷۸، ۳۲۵) *تفسیر* طبری (۱۵۴/۴)، *معجم البلدان* یاقوت (۶۰۹/۱، ۹۹/۲) و *تاج العروس* (ذیل خوث) می‌توان دید. آنچه از اشعار او باقی مانده، و در منابع پراکنده است، از ۶۰ بیت در نمی‌گذرد.

مآخذ: ابن حبیب، محمد، *المنمق*، به کوشش خورشید احمد فارق، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، *کتاب المعمرین*، به کوشش گلدسیهر، لیدن، ۱۸۹۹م؛ ابوعبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به کوشش محمد فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *مقاتل الطالبین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ *تاج العروس*؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ زرکلی، *اعلام*؛ صَفَدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تفسیر*؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ یاقوت، *البلدان*.

رضوان مساح

اُمَیَّةِ بْنِ خَلَف (مـ ۳ق/۶۲۴م)، از سران قریش و یکی از مخالفان مشهور پیامبر اکرم(ص) در مکه.

وی از بنی جمح، یکی از تیره‌های قبیلهٔ بزرگ قریش بود (کلبی، ۹۴-۹۵؛ بلاذری، ۲۴۵/۱۰-۲۴۶). پدرش خلف نیز از بزرگان و اشراف به شمار می‌رفت (همانجا). امیه بر تیرهٔ خود، ریاست داشت (ابن حبیب، *المنمق*، ۳۳۲) و بنابر این، به طور کلی در قبیلهٔ قریش پر نفوذ بود. وی مانند دیگر اعضای مهم این قبیله، به کار بازرگانی می‌پرداخت و از این راه ثروتی نیز اندوخته بود (ابن قتیبه، ۵۷۶). امیه در جنگ فجار، در دورهٔ پیش از ظهور اسلام، با ریاست بر تیرهٔ خویش شرکت داشت (ابن حبیب، *المحبر*، ۱۶۹-۱۷۰؛ نیز نک: بلاذری، ۱۰۲/۱).

امیه در کنار دیگر اشراف مکه از ابتدای رسالت پیامبر اکرم(ص) سرسختانه به مخالفت و دشمنی با آن حضرت برخاست (مثلاً نک: ابن اسحاق، ۱۴۴، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۳۶؛ ابن هشام، ۳۶/۲، ۵۸، ۱۲۵). امیه از کسانی بود که پیامبر(ص) را استهزا می‌کرد و گفته‌اند سورهٔ هُمَزه دربارهٔ او نازل شده است (بغوی، ۶۲۲/۵؛ زمخشری، ۷۹۵/۴؛ نیز نک: ابن هشام، ۳۶/۲). یک بار امیه و تنی چند از بزرگان قریش به پیامبر(ص) پیشنهاد کردند که آن حضرت و قریش معبودان یکدیگر را بپرستند، ولی سورهٔ کافرون در این باره نازل شد (بلاذری، ۱۳۴/۱؛ طبری، ۳۳۷/۲). وی افزون بر آزار رسول اکرم(ص)، از آزار و شکنجهٔ اصحاب آن حضرت نیز روی گردان نبود. بلال بن رباح حبشی، مؤذن آن حضرت در بردگی امیه بود که اسلام آورد و امیه به همین سبب او را مورد سخت‌ترین شکنجه‌ها قرار می‌داد (نک: احمدبن حنبل، ۴۱۷/۱؛ ابن هشام، ۲۸۴/۲-۲۸۵؛ بلاذری، ۱۲۵/۱، ۱۸۴-۱۸۵؛ طبری، ۴۵۲/۲).

امیه از کسانی بود که اندکی پیش از هجرت پیامبر(ص)، در شورای سران قریش، توطئهٔ قتل آن حضرت را تأیید کردند (ابن هشام، ۱۲۴/۲ـ ۱۲۵؛ ابن سعد، ۱۵۴/۱). همچنین پس از آنکه پیامبر(ص) پنهانی مکه را ترک کرد، امیه در شمار گروهی بود که آن حضرت را تا غار ثور تعقیب کردند (بلاذری، ۲۶۰/۱ـ۲۶۱). در سال دوم هجرت، غزوهٔ بواط پیش آمد که طی آن مسلمانان با کاروانی از بازرگانان قریش ــ از جمله امیه ــ قصد درگیری داشتند، اما ظاهراً جنگ سختی درنگرفت (واقدی، ۱۲/۱؛ بلاذری، ۲۸۷/۱؛ طبری، ۴۰۷/۲). در کاروان دیگری از قریشیان که مورد تعرض مسلمانان واقع شد و غزوهٔ بدر در پی آن پیش آمد، امیه نیز سهمی داشت (واقدی، ۲۷/۱). با آنکه نخست وی تمایل چندانی به حضور در آن جنگ نشان نداد، اما به تشویق ابوجهل (بلاذری، ۲۹۱/۱) نه تنها در جنگ شرکت جست، بلکه از بذل مال و خوراک در برپایی جنگ دریغ نکرد، چندانکه گفته‌اند: برای اطعام لشکر مشرکان تا ۹ شتر قربانی کرد و او را به همین سبب، از «مُطعِمان» جنگ بدر خوانده‌اند (نک: واقدی، ۱۲۸/۱، ۱۴۴؛ ابن حبیب، *المحبر*، ۱۶۱ـ۱۶۲، *المنمق*، ۳۸۹؛ یعقوبی، ۴۵/۲).

سرانجام، در این جنگ امیه و فرزند او علی، به قتل رسیدند؛ برخی قتل امیه را به بلال حبشی نسبت داده‌اند، اما روایات در این باب بسیار گوناگون است و در این باره از کسان دیگری نیز نام برده شده است (نک: کلبی، ۹۵؛ واقدی، ۸۴/۱؛ ابن هشام، ۲۸۴/۲، ۳۷۱؛ بلاذری، ۱۳۸/۱).

از خاندان امیه برادرش اُبیّ بن خلف ــ که او را از زنادقهٔ قریش برشمرده‌اند ــ در جنگ احد کشته شد (ابن حبیب، *المحبر*، ۱۶۱). از فرزندان او صفوان در واقعهٔ فتح مکه از شهر گریخت، ولی بعدها پیامبر(ص) او را بخشیدند؛ روایاتی نیز دربارهٔ او در منابع نقل شده است (بلاذری، ۲۴۶/۱۰ـ۲۴۷). دیگر فرزندان او مسعود و ربیعه ــ که وی سرانجام از اسلام به مسیحیت گروید (کلبی، همانجا) ــ مدتی از عوامل زیاد حکمران عراق بودند (برای تفصیل، نک: بلاذری، ۲۵۰/۱۰ـ۲۵۱).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر و المغازی*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ همو، *المنمق*، به کوشش خورشید احمد فارق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، دارالفکر؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م، ج ۱۰، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، ۱۹۹۶م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ طبری، *تاریخ*؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دار صادر.

حسن یوسفی اشکوری

اِنّ، بُرْهان، نک: برهان.

آناپه، دژی کهن و شهری ساحلی واقع در کرانهٔ شمال شرقی خلیج اناپهٔ دریای سیاه در مجاورت سرزمین چرکسها (آدیگه‌ایها) و غرب منطقهٔ کراسنودار قفقاز در کنار رودخانهٔ بوگور. با نگاهی به نقشهٔ دریای سیاه، محل شهر اناپه به صورت نیم دایره‌ای به نظر می‌رسد که در دریا پیش رفته است. آدیگه‌ایها این قسمت از ساحل را بـه همین اسم ــ که به زبان آنها «آناپه» تلفظ می‌شود ــ نامیده‌اند. بنابراین، اناپه روی دماغه‌ای قرار دارد که حدود ۸۰۰ تا ۱٬۰۰۰ متر در دریا پیش رفته، و از ۳ طرف به دریا مشرف است («فدراسیون...»[1]، 567). در زمان باستان در محل اناپه شهر گُرگیپیا[2] واقع بـود («دائرةالمعارف هنر...»[3]، VII/852).

یونانیان در قرن ۷ ق‌م، نخست سواحل جنوبی دریای سیاه و سپس سواحل شمالی آن را زیر سلطهٔ خود درآوردند. در سده‌های ۶ ـ ۵ ق‌م حکومتی یونانی به نام بوسپورکیمری بر منطقهٔ تنگهٔ کِرْچ مستولی شد. پایتخت این حکومت پانتی‌کاپئوم[4] (کرچ امروزی) بود. پادشاهان سلسلهٔ اسپارتوکی[5] از قرن ۴ ق‌م در این منطقه اقتدار یافتند و شهرهای بسیاری بنا کردند، از جمله گرگیپیا درمحل قبلی سیندیکا بود که به افتخار گرگیپوس، حاکم اسپارتوکی آن شهر، نامگذاری شد (GSE, VII/285؛ «اقوام قفقاز[6]»، I/65). گرگیپیا مرکزی نظامی، بازرگانی و صنعتی بود. در سده‌های ۲ و ۳ق‌م اتحادیه‌ای مذهبی از کشتی داران در گرگیپیا نفوذی به هم رسانید (GSE، همانجا؛ رستوفتسف، 162). این دوران، دوران اوج گرگیپیا بود. در قرن ۴م به علت بحران اجتماعی و نیز به سبب حملهٔ قبایل هون، این شهر رو به انحطاط نهاد (GSE؛ «اقوام قفقاز»، همانجاها). در حفاریهای ۱۸۹۴ـ۱۹۰۰م در این منطقه قطعاتی از لوحه‌ای مرمرین یافت شد که بر یکی از آنها نام گرگیپیا دیده می‌شود (*پاولی*، XIV/1625). بعدها این شهر مورد هجوم سرمتها، ترکها، مغولها و بیزانسیها قرار گرفت؛ زمانی هم بازرگانان جنوایی در آن استقرار یافتند که ویرانه‌های قلعهٔ آنان تا اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بر جای بوده است (گرگچه، ۷۹). ترکان عثمانی در ۱۴۷۵م اناپه را به تصرف درآوردند (GSE,I/387).

امپراتوری عثمانی که بعد از جنگ ۱۷۶۸ـ۱۷۷۴م و بـا معاهـدهٔ «کوچوک قینارجه»، بنادر متعددی را در دریای سیاه از دست داده بود، مصمم گردید که پایگاههای مستحکم نظامی در سواحل آن دریا بر پا کند («دائرةالمعارف ترک[7]»، II/430؛ گرگچه، ۷۸). فعالیت دربار عثمانی با انتصاب فرح علی پاشا به عنوان «محافظ» شهر سوغوجاق آغاز شد (همو، ۵۹). اناپه که در نزدیکی سوغوجاق واقع بود، قبل از اینکه به همت فرح علی پاشا به صورت قلعه‌ای مستحکم درآید، ویران و متروک

1. *Rossiĭskaya...* 2. Gorgippia 3. *Encyclopedia...* 4. Panticapeum 5. Spartocid 6. *Narody...* 7. *Türk...*

بود (همو، ۷۸). این قلعه در ۱۷۸۱م به فرمان سلطان عبدالحمید اول توسط مهندسان فرانسوی بر روی ویرانه‌های قلعهٔ جنواییها ساخته شد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا؛ I/481 ,EI²؛ «فرهنگ...[۱]»، I(A)/705). بارو و استحکامات بالای قلعه زیر نظر مهندس حسین آغا بنا گردید (گوگچه، ۸۰). فرح علی پاشا علاوه بر کمکهای مادی دولت مرکزی، از اقوام محلی نیز مبالغی پول به عنوان مالیات برای استحکامات اناپه وصول کرد. در نتیجه در اناپه علاوه بر ۳ مسجد و ۳ باب حمام و بناهای دولتی، ۵۰ باب دکان و ۵۰ قهوه‌خانه احداث شد (همو، ۸۵). فرح علی پاشا از ۱۷۸۰ تا ۱۷۸۴م در گسترش اسلام در اناپه و سرزمین چرکسها کوشش بسیار کرد (همو، ۵۹). او حامی قبایل جنگجوی آن منطقه به شمار می‌آمد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا).

اناپه از ۱۷۸۲م به بعد مرکز ادارهٔ قفقاز شمالی شد (گوگچه، ۹۲). قلعهٔ اناپه نیز مرکز نظامی قفقاز در مقابل روسیه به شمار می‌رفت. از زمان فرح‌علی‌پاشا اناپه به شهری تبدیل شد که بیشترین فعالیتهای نظامی ترکهای عثمانی از آنجا صورت می‌گرفت. حاکمیت عثمانیان در خاور دریای سیاه در سایهٔ این قلعه تثبیت شد (همو، ۲۸۹). این قلعه برای روسها نیز به همان اندازه اهمیت داشت، چنانکه تصرف آن را در صدر برنامه‌های نظامی خود قرار داده بودند (مک لین، ۳۴-۳۵).

در دورهٔ سلطنت کاترین دوم، روسیه برای ممانعت از پیشروی ترکان عثمانی و نفوذ آنها در قفقاز و دفاع از مرزهای این سرزمین تصمیم گرفت اناپه را متصرف شود. اناپه ابتدا در سپتامبر ۱۷۸۷ توسط ژنرال تِکِلی و سپس در مارس ۱۷۹۰ توسط ژنرال بیبیکُف مورد حمله واقع شد («فرهنگ»، همانجا). بطال پاشا که در ۱۷۸۸م به عنوان فرمانده کل (سوروجی اردو) نیروی شرقی تعیین شده بود، به کمک ایپک لی مصطفیٰ پاشا با روسها به مقابله پرداخت (گوگچه، ۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۱۱). در این دو حمله تنها تعصب نیروی نظامی داخل قلعه و اقوام خارج از قلعه باعث شد که محاصرهٔ اناپه توسط روسها عقیم بماند («دائرةالمعارف ترک»، II/430)؛ ولی سرانجام، ژنرال گودُویچ روسی توانست آن را در ۱۷۹۱م به تصرف درآورد («فرهنگ»، EI² ، «دائرةالمعارف ترک»، همانجاها)، اما طبق معاهدهٔ یاسی در ژانویهٔ ۱۷۹۲، اناپه به عثمانی پس داده شد. در ۱۸۰۸م بطال پاشا به دولت عثمانی و اقوامی که آمادهٔ جنگ با روسها بودند، خیانت کرد و تسلیم روسها شد (گوگچه، ۲۰۳) و اناپه بار دیگر به دست روسها افتاد. ساری عبدالله پاشا که به عنوان سر عسکر جانشین بطال پاشا شده بود، به علت درگیری در کارهای والیگری در ارز روم و طرابوزان از رفتن به اناپه خودداری کرد. روسها این غفلت را غنیمت شمرده، به اناپه حمله کردند و پس از ۱۳ روز جنگ سخت قلعه را متصرف شده، اهالی آن را به کریمه انتقال دادند («دائرةالمعارف ترک»، EI² ، «فرهنگ»، همانجاها)؛ اما این بار هم اناپه طبق معاهدهٔ صلح بخارست (۱۸۱۲م) به باب عالی برگردانده شد (نک: *بریتانیکا*، II/596). در ۱۸۲۸م دریا سالار گریگ از طرف دریا، و پرنس مِنشیکُف از سوی خشکی، قلعهٔ یاد شده را محاصره کردند. اناپه به دنبال جنگهایی سخت که به «محاربهٔ اناپه» معروف گردید، تسلیم شد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا). این بار طبق بند ۴ معاهدهٔ صلح آدریانوپل (اِدرنه) منعقد در ۱۸۲۹م اناپه و تمامی ساحل شرقی دریای سیاه تا ناحیهٔ پوتی به روسیه تعلق گرفت (بارتولد، 863؛ GSE,I/387). در جنگ کریمه (۱۸۵۴م) با حملهٔ ناوگان دریایی عثمانی و انگلیسی و فرانسوی به سواحل دریای سیاه، روسها پس از ویران کردن استحکامات نظامی، اناپه را ترک کردند، اما در ۱۸۵۶م دوباره آن را به دست آوردند و در ۱۸۶۰م اهالی آن را به شهر تمروک منتقل کردند. اناپه پس از تصرف قطعی به دست روسها اهمیت استراتژیک خود را از دست داد و از ۱۸۶۴م صورت شهری ییلاقی و توریستی به خود گرفت («فرهنگ»، همانجا).

ساحل اناپه آفتابی‌ترین قسمت از کرانه‌های دریای سیاه است، چنانکه در سال ۲۸۰ روز آفتابی دارد. نزولات جوّی آن کمتر از دیگر نواحی ساحلی قفقاز و کریمه است؛ رطوبت نسبی آن متوسط، و پاییز آن که بهترین فصل آنجاست، طولانی، معتدل و خشک است («فدراسیون»، 567). لجن دریاچهٔ جِمْبور که در دو کیلومتری اناپه واقع است، برای معالجهٔ بیماریهای مختلف به کار برده می‌شود. این لجن دارای ترکیبات گوگردی و یدی است. چشمه‌های معدنی سولفوردار در نزدیکی اناپه وجود دارد. در ۷ کیلومتری اناپه چشمهٔ آب معدنی دیگری هست که برای معالجهٔ بیماریهای جهاز هاضمه بسیار سودمند است. این چشمه‌ها و لجن دریاچه، اناپه را به نقطه‌ای ییلاقی و مرکزی بهداشتی تبدیل کرده‌اند. اناپه دارای استراحتگاهها و بیمارستانها و مهمانخانه‌های متعدد است. صنایع اناپه بیشتر از نوع صنایع مواد غذایی و صنایع سبک است. در اناپه یک دانشکدهٔ کشاورزی و یک موزهٔ محلی وجود دارد (همانجا؛ GSE,I/387).

مآخذ: گوگچه، جمال، *قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مک لین، فیتس روی، *شیخ شامل داغستانی*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Bartold, V.V., *Obshchie raboty po istorii Sredneĭ Azii*, Moscow, 1963; *Britannica*, 1987; EI²; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1967; *Entsiklopedicheskiĭ slovar*, St. Petersbourg, 1890; GSE; *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; *Pauly*; *Rossiĭskaya Federatsiya*, eds. A. G. Babaev et al., Moscow, 1968; Rostovtzeff, M., *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1966.

نادیژدا خارچینکو

آنار، میوهٔ درختی از تیرهٔ موردیها[۲] یا پونیکاسه، و از جنس پونیکا و گونهٔ گراناتوم (گل گلاب، ۲۳۲؛ ثابتی، ۵۰). برخی از گیاه‌شناسان درخت انار را از گیاهان بومی ایران و سرزمینهای همسایهٔ ایران (*بریتانیکا*، میکرو،VIII/105)، و برخی دیگر از رستنیهای بومی سوریه و مصر دانسته‌اند (نک: پورداود، *اناهیتا*، ۲۶۸). مصریان روزگار سلسلهٔ هجدهم فرعونها (از ۱۵۸۰ تا ۱۳۵۰ق‌م) درخت انار را می‌شناختند و

1. *Entsiklopedicheskiĭ*... 2. myrtacées

آن را پرورش می‌دادند، اما با توجه به اینکه این گیاه در زبان قبطی (مصری کهن) ریشهٔ سامی دارد، احتمالاً باید از جایی دیگر به مصر آمده باشد (همانجا). در زمانهای قدیم، احتمالاً جِلعاد (سرزمینی در فلسطین) نیز از رویشگاههای درخت انار بوده است (دیویس، 589).

واژهٔ انار: انار واژه‌ای فارسی است که در زبان پهلوی چندبار به کار رفته است (*شایست...*، 72-71؛ مکنزی، 9,230؛ مشکور، ۱۲۰). در متنهای اوستایی واژهٔ انار نیامده، اما به گیاهی با نام هذانئپاتا یا هذانئپاتا[1] اشاره شده است که آن را در سنت پارسیان درخت انار دانسته‌اند (نک: ویسپرد، ۴۸؛ پورداود، *تفسیر...*، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۶). هذانئپاتا را به معنای درخت «همیشه سبز» نیز نوشته‌اند (*وندیداد*، ۱۳۶؛ نیز نک: مهدی‌حسین، ۱۰۴۰).

در زبان و ادب فارسی واژه‌های نار، ناردان و ناردانه را برای میوه و دانهٔ انار (معزی، ۲۱۴، ۵۹۸؛ ادیب صابر، ۱۱۷، ۱۲۸) و نارُبن و ناروَن (وَن = درخت) را برای درخت انار به کار برده‌اند (پورداود، *اناهیتا*، ۲۶۵-۲۶۶).

انار در زبان عربی رُمّان است. برخی رمّان را واژه‌ای دخیل از زبان سریانی، و برخی هم برگرفته از آرامی دانسته‌اند (جفری، 145-144). رمان را از رَم، به معنی ترمیم و سامان بخشیدن نیز گرفته‌اند و گفته‌اند که خاصیت میوهٔ انار جلا دادن و سامان دهی دل است (طوسی، ۴۸۴/۹؛ نیز نک: جفری، همانجا). به‌روایت کلینی ۴۰ روز ناشتا انار خوردن دل را جلا می‌دهد و روشن می‌کند (۳۵۴/۶). در قرآن کریم ۳ بار در سوره‌های (انعام/۶/۹۹، ۱۴۱) و الرحمن (۶۸/۵۵) به رمّان اشاره شده است.

اصل و خاستگاه واژهٔ رمان هنوز ناشناخته است و به احتمال بسیار واژه‌ای غیرسامی است و سامیان آن را از زبانهای دیگر گرفته بوده‌اند (جفری، همانجا).

شماری از شهرها و آبادیهای انارخیز در ایران و سرزمینهای جهان اسلام به نام این گیاه نامیده شده‌اند. انار، اناران، انارو، انارستان، انارستانک، انارک و انارشیرین، از جمله نام برخی از شهرها و آبادیها در سرزمین ایران است (پاپلی، ۷۰). برخی از آبادیها و محلها نیز در سرزمین فلسطین به نام رُمّان یا رِمُّن نامیده شده‌اند (*جودائیکا*، XIII/842). همچنین غرناطه، نام شهری در اندلس، به زبان «عجم اندلسی» به معنای انار است (یاقوت، ۷۸۸/۳؛ نیز نک: *تاج العروس*، ۱۹۱/۵). این کلمه صورت عربی شدهٔ کلمهٔ اسپانیایی «گرانادا[2]» و صورت دیگر «گراناتوم» است (پورداود، همان، ۲۶۷).

گسترهٔ جغرافیایی: انار وحشی از دیرباز در سراسر جنگلهای کرانهٔ دریای مازندران و جنگلهای خشک منطقهٔ فارس و مناطق کردستان و بلوچستان و داخل سرزمین ایران (ثابتی، ۵۰؛ نیلوفری، ۳۸؛ زرگری، ۳۴۴/۲؛ ساعی، ۲۴۴/۱) و در شماری از سرزمینهای آسیایی، به خصوص آسیای غربی، بین‌النهرین، شمال افریقا و کرانه‌های دریای مدیترانه (زرگری، ۳۴۳/۲-۳۴۴) می‌روییده است.

تاریخ آشنایی ایرانیان با درختچهٔ انار، و شیوهٔ اهلی و بستانی کردن و پرورش آن در ایران دقیقاً روشن نیست. پلوتارک از یک ایرانی یاد می‌کند که با دادن اناری بسیار بزرگ به‌اردشیر اول (سل ۴۶۶-۴۲۴ق‌م)، او را از پرورش چنین میوه‌ای شگفت‌زده کرده بود (XI/135؛ نیز نک: پورداود، همان، ۲۷۲). گفتهٔ پلوتارک نشان می‌دهد که مردم ایران در دورهٔ هخامنشی در پرورش انار بستانی مهارت و ورزیدگی داشته‌اند.

جغرافیا نویسان اسلامی جسته گریخته به رویش درخت انار در گسترهٔ جغرافیایی ایران و پرورش گونه‌های مختلف انارهای درشت و شیرین در انارستانهای شهرهای ایران اشاره کرده‌اند. در قدیم، ری (ثعالبی، *ثمار...*، ۵۴۱)، خُجند (*حدود العالم*، ۳۹۵)، شهر حُلوان (ابن حوقل، ۳۶۸/۲؛ اصطخری، ۱۶۵؛ قزوینی، *آثار البلاد*، ۳۵۷)، عمان (اصطخری، ۲۷)، ساوه و یزد (حمدالله، ۶۲، ۷۴) از نواحی انار خیز مشهور ایران بوده‌اند. در آغاز دورهٔ عباسیان، قومس و طبرستان نیز از نواحی انار خیز معروف ایران، و در جهان اسلام شناخته شده بودند (مناظر احسن، ۱۲۸).

انار برخی از شهرهای ایران چنان پسند طبع خلفای عباسی و فرمانروایان آن دوره شده بود که متولیان آن شهرها موظف بودند همراه خراج شهر مقداری انار هم بفرستند؛ مثلاً رازیان (مردم ری) سالی ۱۰۰ هزار رطل از انارهای املیسی یا املسی (انارهای بی‌دانهٔ مَلَس یا میخوش) را به دربار خلیفه می‌فرستادند (ثعالبی، *لطائف...*، ۲۳۴-۲۳۵). همچنین، همه ساله مردم قومس ۴۰ هزار و مردم طبرستان ۱۰۰ هزار انار، به عنوان بخشی از خراج شهرهایشان، برای هارون‌الرشید می‌فرستادند (مناظر احسن، همانجا).

پولاک، طبیب دورهٔ ناصری، انار ساوه را بهترین انار جهان و حتیٰ بهتر از انارهای بی‌هستهٔ پیشاور می‌دانست (ص ۳۶۶). همو می‌نویسد: مردم اردستان تنها از راه تولید و فروش انار زندگی می‌گذراندند (همانجا).

در باغهای ایران نوعهای مختلف انار را می‌پروراندند. انارهای ترش، شیرین، میخوش، سیاه پوست، بی‌دانه، اَزغَند و اردستانی (ابونصری، ۱۷۷)، از جمله انارهای پرورده معروف بوده‌اند. هر شهر و دیار نیز در پروراندن برخی از انارها شهرت داشتند؛ مثلاً، کاشان در پرورش درختهای انار زاغهٔ سفید دانه و زاغهٔ سرخ دانه، انار سیاه دانه، شیرین شهوار، شیرین بی دانه و شیرینِ سرخ پوست، انار ترش یزدی و ترش راوندی، و ترش مَلَس (کلانتر ضرابی، ۱۹۴) معروف بود.

امروزه انار در بسیاری از شهرها و آبادیهای ایران، به خصوص آبادیهای حاشیهٔ کویر کاشته می‌شود. انارهای ساوه، قم، تفت، عقدای یزد، بَجستان خراسان، فین کاشان، انار بی دانهٔ سُرخهٔ سمنان و انار سیاه دانهٔ ساوه بیش از انارهای نواحی دیگر ایران مرغوبیت و شهرت دارند (*فرهنگنامه...*، ۲/۴؛ سیفی، ۵۹).

---

1. hadanaepātā
2. Granada

قداست: سرسبزی و حفظ سرزندگی و جاودانگی درخت انار، به این رستنی در پنداشت بیشتر مردم جهان تقدس بخشیده است، و آن را مادر زمین و زهدان طبیعت و مظهری از برکت و باروری و فراوانی و جاودانگی پنداشته‌اند (مهدی حسن، ۱۰۴۱). پردانگی میوهٔ آن را هم نماد برکت و باروری به شمار آورده‌اند (همو، ۱۰۳۹؛ دراور، 7؛ نیز نک: فره‌وشی، ۶۵). از این رو، درخت انار و میوه و شاخه‌های آن در اسطوره‌های بیشتر اقوام جهان و ادیان الٰهی مقدس شمرده شده‌اند.

در اساطیر: مردم دوران باستان، گیاهان و درختانی را که می‌پنداشتند ایزد یا الٰهه‌ای آنها را کاشته، یا از خون الٰهه یا قهرمانی اسطوره‌ای یا حماسی روییده است، مقدس می‌شمردند (یادداشت مؤلف). بنابر اساطیر یونانی، آفرودیته، رب‌النوع عشق، درخت انار را به دست خود در جزیرهٔ قبرس کاشت (پورداود، *اناهیتا*، ۲۷۱)، و از ریختن خون دیونوسوس[1] که او را باکوس (رب النوع تاکستان و شور و جذبهٔ عارفانه) هم خوانده‌اند، درخت انار سر برآورد (فریزر، 389).

بنابر اساطیر ایرانی، از فروریختن خون سیاوش بر زمین، به گفتهٔ فردوسی «گیاهی برآمد همانگه ز خون» که آن را گیاه سیاوشان یا «خون سیاوشان» خواندند (نک: ۳/۶۶۴). در بیستون درخت اناری روییده بود که آن را «انار فرهاد» می‌نامیدند. در افسانه‌ای آمده است که فرهاد از شنیدن خبر مرگ شیرین تیشه بر سرش زد. دستهٔ تیشه که از چوب انار بود، بر زمین افتاد و در خون فروریختهٔ فرهاد بر خاک رویید. میوهٔ این درخت را که می‌شکافتند، اندرونش سوخته و خاکستر بود (برهان،... ذیل انار فرهاد).

درخت انار را مانند افدرا[2] گیاه جاودانگی به شمار آورده‌اند (مهدی حسن، ۱۰۳۵، ۱۰۴۱). برخی افدرا را همان گیاه مقدس هَئومه یا هوم[3] (در سنسکریت: سومه) دانسته‌اند. آریاییان قدیم و سپس پیروان دین مزدیسنا پایگاهی ایزدی برای آن می‌پنداشتند و شیرهٔ آن را مقدس می‌شمردند (معین، ۵۰/۱، حاشیهٔ ۱). بنابه برخی روایتها، از جمله روایت کتاب *زراتشت نامه*، زردشت یک دانه انار به اسفندیار داد و اسفندیار با خوردن آن رویین‌تن شد و دیگر زخمی بر او کارگر نیفتاد (بهرام پژدو، ۷۷).

در ادیان: انار در دین مزدیسنا از درختان مینوی و از عناصر مقدس و خجسته به شمار می‌رود و زرتشتیان شاخه و میوهٔ آن را در مناسک و آیینهای دینی خود به کار می‌برند. بَرسَمی که زرتشتیان در آیینهای عبادی به دست می‌گیرند، بنابر متنهای متأخر زرتشتی، از ترکه‌های درختان اناری است که معمولاً در آتشکده‌ها می‌کاشتند (معین، ۴۰۰/۱-۴۰۱؛ نیز نک: پورداود، همان، ۲۷۴). درخت انار و برسم فراهم آمده از ترکه‌های انار را ماه درختی مؤنث دانسته‌اند که در آن رمز و نشانهٔ جاودانگی و باروری نهفته است (مهدی حسن، ۱۰۴۱). در قدیم آب مقدس زوهر یا زور[4] را با فشردهٔ هذانَئپاتا (شیرهٔ گیاه انار) یا شیرهٔ گیاه هوم می‌آمیختند و در مراسم دعا خوانی یَسنه به کار می‌بردند (پورداود، تفسیر، ۱۴۶؛ نیز نک: مینوی خرد، ۱۰۴-۱۰۵). شربت مقدس هوم را نیز از شیرهٔ شاخه‌های گیاه هوم ساییده شده با شاخهٔ درخت انار می‌ساختند (موله، ۶۹).

ایرانیان به هنگام به جا آوردن مناسک دینی، چوب درخت انار را می‌سوزاندند (مهدی حسن، ۱۰۴۲). در خوانهای نوروزی و مهرگان، هفت شاخهٔ درخت، از جمله یک شاخهٔ انار می‌گذاشتند و به آنها تبرک می‌جستند و تفأل می‌زدند (جاحظ، ۲۷۷). اکنون نیز چند شاخهٔ انار (فره‌وشی، ۵۹) یا چند دانه انار بر سر خوان نوروزی می‌چینند (یادداشت مؤلف). زرتشتیان در آیین پیوند همسری دختران و پسرانشان، به نیت و آرزوی باروری و آوردن فرزند به آنان انار می‌دهند (اوشیدری، ۱۲۸). مندایيها، در مراسم «پنجه» که در ۵ روز بر پا می‌دارند، بر روی خوان مراسم پنجه، انار و گندم و نان که نمادهایی از رویش و باززایی و نوشُدگی و پیروزی زندگی است، می‌گذارند (دراور، 37).

در عهد سلیمان نبی رسم بود که دورادور سرستونهای معابد و کاخها را به نشانهٔ قداست با نقش انار می‌آراستند. سلیمان(ع) دستور داده بود که در کاخش دو ستون برنجی بسازند و گرداگرد آنها را در دو رج با نقش انار بیارایند (کتاب اول پادشاهان، ۷:۱۸، ۴۲). نشانه‌هایی از این آیینهای اولیه که مربوط به درختان مقدس است، بر دو ستون معبد اورشلیم بازمانده بود. این ستونها با نقش انارهای تزیینی دور آنها، نشان و گواهی بر درخت زندگی بود (اسمیث، 488؛ نیز نک: ERE,XII/457). دورادور دامن جامهٔ پیشوایان مذهبی یهود را یک در میان با انارهای لاجوردی، ارغوانی و قرمز رنگ و زنگوله تزیین می‌کردند (سفر خروج، ۲۸: ۳۳-۳۴). نقش انار و زنگوله بر جامهٔ کاهنان بزرگ، نشان از جاودانگی و مصونیت آنان از مرگ ناگهانی در پیشگاه آفریدگار در قدس بود (همان، ۲۸:۳۵؛ نیز نک: ER,III/541).

مسلمانان انار را میوهٔ بهشتی، و آن را مقدس می‌شمارند. در *قرآن کریم* نیز انار از میوه‌های بهشتی دانسته شده است (الرحمن/۵۵/۶۸). در متون اسلامی به بهشتی بودن انار اشاره شده است و نخل و رمان را برترین میوه‌ها (طوسی، ۴۸۴/۹) و انارملس را یکی از میوه‌های پنجگانهٔ بهشت (مجلسی، ۴۹) دانسته‌اند. داستان رفتن حضرت علی(ع) همراه پیامبر(ص) به وادی عقیق به قصد دیدار غدیرهای آب گرفته از باران شبانگاهی و نزول خوانی پر از انار از آسمان برای ایشان و بیان پیامبر به بهشتی بودن این میوه (عمادزاده، ۱۲۳-۱۲۴) نشانهٔ دیگری بر قداست انار نزد است مسلمان است.

بنابر برخی از روایتها، دانه‌ای از دانه‌های انار، بهشتی است و این دانه فقط نصیب مؤمنان می‌شود و فرشتگان آن را از کافران دور نگه می‌دارند (کلینی، ۳۵۳/۶؛ مجلسی، ۵۰). حضرت علی(ع) به هنگام

---

1. Dionysus 2. ephedra 3. Haoma/Hōm 4. zōhr/zōr

خوردن انار دستارش را زیر دستهایش می‌گسترد تا دانه‌های انار روی زمین نیفتند (کلینی، همانجا). عامهٔ مردم باور دارند که هر کس این دانهٔ انار را بخورد، به بهشت خواهد رفت (برای تفصیل بیشتر، نک: هدایت، ۱۲۱؛ شکورزاده، ۳۰۹؛ اسدیان، ۲۳۵؛ صفی نژاد، ۳۹۳). طوافان نیز انار خود را با نغمهٔ «انار دارم، انار باغ بهشت» (فیلوت، II/283) به مردم کوچه و بازار عرضه می‌کردند. خراسانیها باور دارند اگر کسی اناری را در شب جمعه بخورد و دانه‌ای از آن بر زمین نیفتد تا ۴۰ روز شیطان به او نزدیک نخواهد شد و پس از مردن، به بهشت خواهد رفت (شکورزاده، همانجا). مردم لرستان و ایلام خوردن انار را ثواب می‌دانند و در شبهای جمعه انار برای مردگانشان خیرات می‌کنند (اسدیان، همانجا).

مردم ایران تک درخت رسته بر سر تپه‌ها، کوهها و در زیارتگاهها، به خصوص انار را مقدس، و نشانه‌ای از وحدت و ذات الٰهی می‌انگارند و به آن دخیل می‌بندند و از آن مراد خواهی می‌کنند (یادداشت مؤلف؛ نیز نک: فره‌وشی، ۶۵). مردم ایلات و عشایر و روستاهای کرمان چوب انار را برکت زا می‌پندارند و از آن چوب مشک زنی می‌سازند (فرهادی، ۳۲۴). خوردن انار یاسین (اناری که در عید نوروز ۴۰ یا ۱۰۰ بار سورهٔ یس بر آن خوانده و دمیده باشند) را تداوم بخش تندرستی در طول سال می‌پنداشتند (*غیاث اللغات*، *آنندراج*، ذیل انار یاسین). شیرازیها با خوراندن انار یاسین به کودکانشان، آنان را از شیر می‌گرفتند (فقیری، ۶۹).

کاربرد پزشکی: دانشمندان علوم طبیعی و پزشکی جهان باستان از دیرباز با علم و تجربه با خواص برخی از اجزاء درخت انار و میوهٔ آن و خواص درمانی و سود و زیان این گیاه آشنا بوده‌اند. پلینی دانشمند طبیعی‌دان رومی (۲۳-۷۹م)، قدیم‌ترین آگاهیها را دربارهٔ شماری از خواص انار می‌دهد. او انار شیرین را فرونشانندهٔ تهوع در زنان آبستن (VI/485-486) و داروی دهان شوی ساخته شده از انار تلخ را زدایندهٔ عفونتهای دهان، بینی، گوش، تاری دید، زخمهای پلک چشم، زخمها و آماسهای روی قرحه‌های شرمگاه و خنثی کنندهٔ آثار زهر (VI/487) دانسته است.

در گیاه ـ دارونامه‌ها و پزشکی نامه‌های دانشمندان قدیم ایران اسلامی، مانند *قانون* ابن سینا، *کامل الصناعة الطبیة الملکی* علی بن عباس اهوازی، *صیدنهٔ* بیرونی، *الابنیة عن الحقایق الادویهٔ* ابومنصور هروی، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* اسماعیل جرجانی و... شرحی دربارهٔ این گیاه و خواص دارویی و درمانی اجزاء و میوهٔ آن و شیوهٔ کاربرد آنها آمده است.

ابن بیطار، گیاه‌شناس و داروشناس اندلسی قرن ۷ق، چند صفحه از دانشنامهٔ گیاهی ـ دارویی *الجامع لمفردات الادویة و الاغذیه* را با بهره‌گیری از آثار دانشمندان علوم طبیعی و پزشکی یونان مانند دیسقوریدس و جالینوس و پزشکان و داروشناسان اسلامی پیش از خود، مانند ابن سینا و رازی به بیان خواص و آثار درمانی انار اختصاص داده است (نک: ۱/۱۴۲-۱۴۴).

عقیلی علوی، طبیب خراسانی قرن ۱۲ق، اطلاعات پیشینیان خود را دربارهٔ خواص طبی و سود و زیان اجزاء درخت انار و میوه و گل آن به تفصیل در *مخزن الادویه* (تألیف: ۱۱۸۳ق) آورده است. او در بخشهای گوناگون کتابش به شرح ماهیت و طبیعت و افعال و خواص انواع انار: رمّان حامض (انار ترش) و رمّان مَز (انار میخوش) می‌پردازد و خاصیتها و سودمندیهای درمانی هریک را به تنهایی یا در ترکیب با مواد دارویی دیگر برای درمان یا کمک به درمان بیماریها و ناخوشیها، از جمله استسقا، یَرَقان، خفقان، وَجَع صَدر (درد سینه)، سرفهٔ حارّ (سرفهٔ سوزنده)، جَرَب، حِکّه (خارش) و سُعال مزمن یابِس (سرفهٔ کهنهٔ خشک) شرح می‌دهد (ص ۴۵۳-۴۵۵).

عقیلی انار ترش را «بارِد» و «خراشندهٔ امعا»؛ ناشتا خوردن بسیار این انار را برهم زنندهٔ امعا و زیانبار برای «استسقای بارد»؛ اجزاء درخت انار ترش و پوست و گل انار ترش را «شدید القبض» و «بارد»؛ انار شیرین را «سرد به اعتدال»، «قابض»، «قلیل الغذا»، خلط آور، نفّاخ و موجب نعوظ در گرم مزاجان، جلا دهنده و گشاینده و ملین بطن، مدّر بول، تشنگی آور و خوردن آن را پس از طعام موجب فرو آمدن گرمای تنِ گرم‌مزاجان دانسته است. وی رمّان مز را برای تسکین حدّت صفرا و رمّان حامض را خصوصاً برای تسکین لَهیب و حرارت معده و کبد حار و غلیان خون و صفرا و مانع انصباب مواد به معده و مدّر بول و مانع صعود بخار به دماغ، و نگه داشتن رمّان حامض را در دهان مانع قروح خبیثهٔ دهان و آکلهٔ آن نوشته است (نک: همانجا).

در متون کهنِ دارو ـ گیاهی و گیاه پزشکی ایران اسلامی موارد دیگر کاربری انار را در درمان بیماریها و نارساییهای جسمانی آورده‌اند. مثلاً شیرهٔ قوام آمده از افشرهٔ دانه‌های انار سرخ هسته کوچک را تب بُر و معالج تبهای طولانی (ابن سینا، ۳/۳۷۶؛ نیز نک: فردوسی، 9/۲۸۲۱)؛ پختهٔ انار شیرین را بندآورندهٔ شکم روش؛ خوردن انار شیرین و ترش را با هم آرامش بخش خفقان، و افشرهٔ آن دو را صفرا بُر و نیرو دهندهٔ جگر گرم؛ و به طور کلی خوردن انار را دور نگهدارندهٔ شخص از چشم‌آشفتگی (بر هم خوردن چشم) نوشته‌اند (ابن بطلان، ۸ ـ ۹). علی بن عباس اهوازی آب انار شیرین آمیخته با سکنجبین و آب تمرهندی را برای درمان بیماران مبتلا به تب مطبقه (حصبه، تیفوئید) تجویز می‌کرد (نجم‌آبادی، ۴۶۹).

خوردن برخی انارها را برای تندرستی و شماری از بیماریها زیان‌آور می‌دانستند. پلینی به زیانمند بودن نوعی انار شیرین بی‌هسته برای معده و نفخ‌آور بودن آن و آسیب رسانی به دندانها و لثه‌ها اشاره می‌کند. او بیماران تب‌دار و کسانی را که تهوع و زرداب دارند، از خوردن این نوع انار پرهیز می‌دهد (IV/485). انار شیرین را بادانگیز، کاهندهٔ آب پشت و فرونشانندهٔ شهوت، و انار ترش را قولنج‌آور (جمالی، ۱۲۵) و خلط آور و ناسودمند برای بر و سینه (ابن بطلان، ۹) و خوردن پیوستهٔ آن را با کاهو موجب ناباروری و سترونی (حاسب، ۵۲)

می‌انگاشتند.

درخت انار و اجزاء آن به سبب دارا بودن تانن و آلکالوئیدهای فراوان در طب عامه و پزشکی نوین هنوز هم کاربری درمانی دارد. مثلاً جوشانده و دم کردهٔ گل انار را برای بندآمدن اسهال، خون‌روی ساده و ترشحهای مهبلی، و غرغرهٔ آن را برای فرونشاندن ورم لوزه و شست و شوی حلق و دهان (زرگری، ۲/۳۴۸ـ۳۴۹) تجویز کرده‌اند. پوست تازه یا خشک ریشهٔ انار را برای دفع کرم کدو (همانجا؛ نیز نک: آیینه‌چی، ۴۷۸، ۱۰۷۱؛ نیز نک: ابونصری، ۱۷۷)، گرد دانهٔ انار را برای بهبود زخمها و رفع ترشحهای مهبلی؛ برگ تازه یا خشک درخت انار را برای درمان ضعف اعمال معده، کم اشتهایی، حالت تهوع، ضعف عمومی، کم خونی، اسهال و صُداع شقی (میگرن)؛ و چکاندن چند بار قطره‌هایی از آمیزهٔ آب انار با اندکی عسل در بینی را برای پیشگیری رشد پولیپ (زرگری، ۲/۳۴۹ـ۳۵۰) سودمند و اثربخش دانسته‌اند.

کاربرد صنعتی: بنابر اطلاعاتی که در دست است، مردم برخی از سرزمینهای جهان از دیرباز به خاصیت و ارزش صنعتی پوست، شاخه، ریشه، گل، برگ درخت انار و پوست میوهٔ آن پی برده بودند و از آنها در صنایع دباغی و چرمسازی و رنگرزی نخ و پشم و پارچه استفاده می‌کردند. پلینی به استفاده از پوست انار نارسیده در دباغی، و گل انار در رنگرزی اشاره می‌کند (IV/165). قوم یهود از پوست انار، رنگی قهوه‌ای تیره یا سوخته به دست می‌آوردند و آن را در رنگرزی و ساختن مرکب نامرئی به کار می‌بردند (*جودائیکا*، XIII/842).

کاربری در نظام غذایی: آب انار از نوشابه‌های همگانی و ناردانه، افشرهٔ انار و رب انار از چاشنیهای گوارای شماری از خوراکیهای پختنی ایرانیان بوده‌اند و جدا از طعم و مزهٔ خوش و گوارای آن، خاصیتهای طبی و صحّی آن را هم در نظر می‌گرفتند (یادداشت مؤلف). مثلاً خورش فسنجان که به سبب کاربرد گردو در آن طبعی گرم دارد، با چاشنی کردن رب انار یا آب انار، طبعش را مطابق مناسب با مزاجهای گرم و سرد می‌گرداندند (نک: شهری، ۵/۲۴). قرنها در برخی از جامعه‌های اسلامی، انار نقش گوجه فرنگی را در آشپزخانه ها داشت (متز، ۲/۱۷۱).

در دورهٔ ساسانی، از خورشهای دهقانی، گوشت گوسفندِ نمک‌زده بود که آن را در رب انار می‌خواباندند (نارسود) و با تخم مرغ پخته می‌خوردند (نجم آبادی، ۸۷). پلو رب انار (نورالله، ۲۲۵؛ اولئاریوس، ۲۶۵) از غذاهای مطبوعی بود که در دورهٔ صفوی با آن از میهمانها پذیرایی می‌کردند.

انار در ادبیات: درخت انار، شکوفه و گل انار و سرخی و زیبایی میوهٔ انار چنان خیال انگیز بوده که در «غزلِ غزلهای سلیمان» چندبار به انار اشاره شده است. چنانکه معشوق به نهال و این نهالها به «فردوسی از انار» (۴:۱۳)، و بناگوش میان طره‌های معشوق به «پارهٔ انار» (۴:۳، ۶:۷) تشبیه گردیده است. در *تلمود* «انار رخسار»، کنایه از گونه‌هاست (نک: *جودائیکا*، XIII/842).

شاعران پارسی گوی، لبِ زیبارویان را به «ناردان» (فردوسی، ۱/۱۵۰؛ معزی، ۵۹۸؛ خواجو، ۱۰۳) و «نارِ کَفیده» (اسدی، ذیل لال، به نقل از عنصری)؛ دو رخ، یا دو گونه را به «نارِ شکفته» (همانجا)؛ دهان تنگ را به «دانگکی = نار دو نیم کرده» (نک: نفیسی، ۴۹۶)؛ دل آکنده از درد و اندوه را به «انار پاره» (انوری، ۱/۱۹۲) مانند و تشبیه کرده‌اند (برای دیگر تشبیهات، نک: خواجو، ۷۴۳؛ فردوسی، همانجا).

در ادبیات شفاهی مردم حوزه‌های مختلف جغرافیایی ـ فرهنگی ایران، انار جایگاه و نقش ویژه‌ای داشته و دارد؛ مثلاً رخسار گلگون و چهرهٔ شرمسار و برافروخته و گل انداخته را به انار و گل انار تشبیه کرده، می‌گویند: «صورتش مثل انار، سرخ یا قرمز شد». کسی که از شنیدن خبری یا واقعه‌ای ناگهان به گریه می‌افتد، می‌گویند: «مثل انار ترکید و به گریه افتاد». در نشان دادن شمار بسیار بیماران و کمبود دارو، این ضرب المثل را به کار می‌برند: «یک انار و ده، یا صد و یا هزار بیمار» (نک: دهخدا، ۳/۱۴۰۵، ۱۴۷۹، ۱۴۹۴، ۴/۲۰۳۷؛ شاملو، ۳/۹۰۴ـ۹۰۵).

مردم مناطق گوناگون ایران در شماری از چیستانها ماهیت و ویژگی انار را بنابر سلایق فرهنگی رایج در جامعهٔ خود با اوصافی چند بیان می‌کنند؛ مثلاً خراسانیها دانه‌های انار را به «۴۰ مرغ در یک خانه» (شکورزاده، ۵۳۳) یا «۱۰۰ دانه بلور در یک قوطی»، و «مرواریدهای پیچیده در لایه‌های طلاکاریِ نهاده در صندوقچهٔ حضرت معصومه» و یا «پرده‌های نقره‌ای در جقّه نهاده» (همو، ۵۳۹) وصف کرده‌اند. در چیستانی انار را به لانهٔ کبوتری تشبیه کرده‌اند که «چهل صد کَفتر» در آن نشسته و دانه می‌چینند؛ در چیستانی دیگر انار را به دالانی در بسته که درونش «صد عروس رو بسته» نشسته، یا به صندوقچه‌ای در بسته «پُر از خانم روبسته» مانند و وصف کرده‌اند (شاملو، ۳/۹۰۱ـ۹۰۴).

نقش نمادین و جادویی انار: از زمانهای بسیار کهن، مردم درخت و میوهٔ انار را دارای نیرویی جادویی و رمزگونه می‌انگاشته‌اند و از شاخهٔ انار و میوهٔ آن در شماری از آیینها و مراسم دینی ـ مذهبی خود استفاده می‌کرده‌اند. نیز از این درخت و میوه‌اش همچون نَفِرات (رمانندگان) در دور کردن ارواح خبیث، گزندگان، بیماریها و دردها، از تن، خانه و محیط زیست بهره می‌جستند.

ایرانیان باستان با سوزاندن شاخه‌های هذانئپاتا (درخت انار) و پراکندن دود چوبهای سوختهٔ این گیاه در فضا، دیوهای پنهانی را از خانه و کاشانه می‌راندند و فضای زیست را پاک می‌ساختند (پورداود، تفسیر، ۱۳۹، ۱۴۶ـ۱۴۷). مسلمانان دود شاخه‌های سوختهٔ درخت انار را رمانندهٔ حشرات و گزندگان (کلینی، ۶/۳۵۵؛ قزوینی، *عجائب*...، ۱۸۷؛ دنیسری، ۱۳۳) و نگه داشتن شاخهٔ انار را گریزانندهٔ مار و کژدم از خانه (همو، ۲۴۸) و خوردن انار را رمانندهٔ شیطان از دل مؤمن و دور کردن وسوسهٔ شیطانی از او نوشته‌اند (کلینی، ۶/۳۵۳ـ۳۵۴؛ مجلسی، ۵۱؛ شکورزاده، ۳۰۹).

کاربردهای دیگر: مهم‌ترین شب چرهٔ سفرهٔ تنقلات شب یلدا یا

شب چلّه (شب اول دی و آغاز زمستان) انار و هندوانه بوده است. خوردن انار در شب چله را دور کنندهٔ تب و آزار گرمای تابستان (انجوی، ۱۸/۱، ۲۶)، دورساختن آدمیزادگان از گزند جانوران و حشرات در تابستان (شکورزاده، ۲۲۷) و دور کردن ناخوشیها و بیماریها از تن دریک سال (انجوی، ۱۹) پنداشته‌اند.

انار، میوهٔاصلی سفرهٔ حضرت‌ابوالفضل(ع) و میوهٔخاص خوانچهٔ شب چلّه برای هدیه به خانهٔ عروسِ عقد کرده (شکور زاده، ۴۸، ۱۸۱، ۲۲۸) بوده است. در فرهنگ برخی از جامعه‌های سنتی ایران رسم است که به هنگام بردن عروس به خانهٔ شوهر، داماد اناری، یا سیبی و یا هر دو را، پیش پای عروس می‌اندازد. برخی پرتاب انار سرخ را نشانه‌ای از آرزوی تندرستی و شادابی و سرخ رخساری برای عروس پنداشته‌اند (شکورزاده، ۶۱۹). افکندن انار به سوی عروس احتمالاً نشانه و نمادی از برکت و نعمت و باروری و آوردن فرزندان فراوان، به خصوص پسر است (یادداشت مؤلف). این نظر را رسم هدیه دادن انار به نیت و به نشانهٔ فرزند آوردن، به دختران و پسران به هنگام پیوند زناشویی (اوشیدری، ۱۲۸) در جامعهٔ زرتشتی و تعبیر خوابِ «دیدن اناری نیکو در دست»، به نشانهٔ پسر آوردن (*خوابگزاری*، ۲۱۰) تأیید می‌کند. خوابگزاران درخت انار را در خواب نماد و نشان زنی خوب روی و پاکیزه و با خواستهٔ بسیار، همچنین مردی پاکیزه و نیک نهاد؛ انار شیرین را زمین و باغ و بستانی آباد و شاداب، انار ترش را به غم و اندوه، گم کردن انار را، از دست دادن زن (همان، ۲۱۰-۲۱۱) و دادن هدیهٔ انار از سوی مرده به زنده را، نشان فرزندِ دختر آوردن (اسدیان، ۱۸۴) تعبیر و تفسیر کرده‌اند.

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ آیینه‌چی، یعقوب، *مفردات پزشکی و گیاهان دارویی ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن بطلان، مختار، *تقویم الصحه* (ترجمهٔ کهن فارسی)، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن بیطار، عبدالله، *الجامع لمفردات الادویة والاغذیة*، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن سینا، *القانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابونصری هروی، قاسم، *ارشاد الزراعه*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ادیب صابر ترمذی، *دیوان*، به کوشش محمد علی ناصح، تهران، ۱۳۴۳ش؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، *باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اسدی طوسی، *لغت فرس*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک* (ترجمهٔ کهن فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، *جشنها و آداب و معتقدات زمستان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ انوری ابیوردی، *دیوان*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اوشیدری، جهانگیر، *دانشنامهٔ مزدیسنا*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ اولناریوس، آدام، *سفرنامه*، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهرام پژدو، *زراتشت نامه*، به کوشش فردریک روزنبرگ و محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پورداود، ابراهیم، *اناهیتا*، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، *تفسیر بر خرده اوستا*، برلین، ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *تاج العروس*؛ ثابتی، حبیب‌الله، *درختان جنگلی ایران*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *لطائف المعارف*، ترجمهٔ علی اکبر شهابی خراسانی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ جاحظ، عمرو، *المحاسن والاضداد*، بیروت، مکتبة العرفان؛ جمالی یزدی، مطهر، *فرخ نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ حاسب، محمد، *تحفة الغرائب*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *خوابگزاری*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ خواجوی کرمانی، *دیوان*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ دنیسری، محمد، *نوادر التبادر لتحفة البهادر*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دهخدا، علی اکبر، *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ زرگری، علی، *گیاهان دارویی*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ساعی، کریم، *جنگل شناسی*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ سیفی فمی تفرشی، مرتضی، *مروری بر جغرافیای تاریخی ساوه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شاملو، احمد، *کتاب کوچه*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شکورزاده، ابراهیم، *عقاید و رسوم مردم خراسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، *طهران قدیم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صفی نژاد، جواد، *مونوگرافی ده طالب‌آباد*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، قم، ۱۴۱۳ق؛ عقیلی علوی، محمدحسین، *مخزن الادویه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عمادزاده، عمادالدین حسین، *امیر المؤمنین؛ زندگانی حضرت علی بن ابی طالب(ع)*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *عهد عتیق*؛ *غیاث اللغات*، محمد رامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، تهران، چ بروخیم؛ فرهادی، مرتضی، «گیاهان و درختان مقدس در فرهنگ ایرانی»، *آینده*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۱۹، شم ۴-۶؛ *فرهنگنامهٔ کودکان و نوجوانان*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ فره‌وشی، بهرام، *جهان فروری*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فقیری، ابوالقاسم، «معتقدات مردم شیراز»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۱ش، شم ۱۲۳؛ *قرآن کریم*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *عجائب المخلوقات*، دارالتحریر للطبع و النشر؛ کلانتر ضرابی، عبدالرحیم، *تاریخ کاشان*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کلینی، محمد، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ گل گلاب، حسین، *گیاه شناسی*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مجلسی، محمد باقر، *حلیة المتقین*، تهران، ۱۳۷۱ق؛ مشکور، محمد جواد، *فرهنگ هزوارشهای پهلوی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ معزی، *دیوان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مناظر احسن، محمد، *زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ موله، م.، *ایران باستان*، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مهدی حسن، س.، «افدرا و درخت انار در آیین جاودانگی در ایران باستان»، ترجمهٔ نوذر جلیلی، *چیستا*، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۸، شم ۹؛ *مینوی خرد*، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نفیسی، سعید، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نورالله، «مادة الحیوة»، *کارنامه و مادة الحیوة*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰ش؛ نیلوفری، پرویز، «تاریخچهٔ انار»، *فروهر*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۲۴، شم ۷ و ۸؛ *وندیداد*، ترجمهٔ محمدعلی حسنی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م؛ *ویسپرد*، گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یادداشتها و تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Britannica, 1978; Davis, J. D., *A Dictionary of the Bible*, London, 1898; Drower, E. S., *Water into Wine*, London, 1956; ER; ERE; Frazer, J. G., *The Golden Bough*, London, 1932; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; *Judaica*; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Phillott, D. C., «Some Street Cries Collected in Persia», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1906, vol. II, no. 7; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1966; Plutarch, *Lives*, tr. B. Perrin, London, 1975; *Šāyast nē-Šāyast*, ed. J. C. Tavadia, Hamburg, 1930; Smith, W. R., *The Religion of the Semites*, New York, 1972.

علی بلوکباشی

آنارَک، بخش و شهری در شهرستان نائین استان اصفهان.

بخش‌انارک: این بخش و بخشهای «خوروبیابانک» و «مرکزی»،

۳ بخش شهرستان نائین در خاوراستان اصفهانند(*فرهنگ روستایی*، ۲۵، نقشه). بخش انارک مشتمل بر یک شهر به همین نام و دهستانی به نام چوپانان است (*سازمان تقسیمات*...، ۱۲). این بخش از شمال با استان سمنان، از جنوب با استان یزد، از غرب و جنوب غربی با بخشهای مرکزی شهرستان اردستان و نائین هم مرز است و در شرق به بخش خور و بیابانک محدود است (*فرهنگ روستایی*، همانجا؛ *آمارنامه*...، «ح»).

بخش انارک در حاشیهٔ جنوب باختری کویر مرکزی ایران واقع است (نقشهٔ عملیات). رشته ارتفاعاتی از شمال خاوری به جنوب باختری آن امتداد دارند که مهم‌ترین آنها در شمال شهر انارک، رشته کوه دره انجیر متشکل از کوههای زاقاب، سرخو، چاه گربه و میله است. بلندترین قلهٔ این کوه به نام دره انجیر به ارتفاع ۲٬۴۳۸ متر است (جعفری، ۲۵۰/۱؛ نقشهٔ عملیات). در شمال این رشته کوه، دشت ریگزار وسیعی قرار گرفته است (همانجا؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۷/۱۰). در جنوب شهر انارک، کوه انبار با حداکثر ۱٬۷۲۷ متر ارتفاع قرار گرفته است (جعفری، ۸۱/۱). در جنوب خاوری آن نیز، کوه بند معراجی با حداکثر ۱٬۶۱۶ متر ارتفاع، مرز طبیعی انارک و جندق را به وجود آورده است (همو، ۱۱۷/۱؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

از لحاظ زمین‌شناسی، در شمال انارک شیستهای دگرگون شده‌ای دیده می‌شود که سن دگرگونی آن را همزمان با سیمرین پیشین می‌دانند. پیش‌تر این دگرگونی را به دورهٔ پرکامبرین نسبت می‌دادند (درویش زاده، ۱۱۷). انارک به لحاظ دارا بودن ذخایر معدنی، به ویژه سرب، مس، زغال سنگ، نیکل و انتیمون واجد اهمیت است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا).

آب و هوای انارک معتدل، متمایل به گرم و خشک است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۳ـ۴). متوسط حداقل و حداکثر درجهٔ حرارت در ایستگاه انارک در یک دورهٔ ۳۳ ساله (۱۳۳۳ـ۱۳۶۶ش/۱۹۵۴ـ۱۹۸۷م) به ترتیب ۱۳/۱° و ۲۳/۵° سانتی‌گراد و حداقل و حداکثر مطلق آن ۱۳°ـ و ۴۳° سانتی‌گراد گزارش شده است. میانگین بارندگی سالانهٔ آنجا نیز در همین مدت ۹۷/۳ میلی‌متر بوده است (نک: داده‌های هواشناسی).

بخش انارک فاقد رودخانهٔ دائمی است و پوشش گیاهی آن مشتمل بر درختان گز و تاغ و مراتع ضعیفی است که در برخی فصول سال مورد استفادهٔ دام قرار می‌گیرد. برخی گیاهان مرتعی آن مانند شاه‌تره و آویشن خواص دارویی دارند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۴).

بخش انارک با وجود وسعت بیشتر، نسبت به سایر بخشهای استان اصفهان، روستاهای کمتری را در خود جای داده است. بر مبنای سرشماری ۱۳۶۵ش، از ۹۶ روستا، ۲۷ روستا مسکونی و ۶۹ روستای دیگر از سکنه خالی شده است (نک: *فرهنگ روستایی*، ۲۵، نقشه، نیز ۵۳). بر پایهٔ همان آمار ۲٬۰۶۸ نفر (۵۳۶ خانوار) در بخش انارک سکنیٰ داشتند که حدود یک ششم جمعیت ساکن در هر یک از بخشهای دیگر شهرستان نائین است (نک: همان، ۷۱). جمعیت انارک بیشتر متشکل از افرادی است که به جست و جوی کار در معادن به آنجا روی آورده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

بهره‌برداری از معادن مس انارک دارای سابقه‌ای طولانی است و احتمالاً به پیش از دورهٔ اسلامی باز می‌گردد. استخراج معدن به شیوهٔ کهن «دنبال رگه رفتن» تا دوران اخیر رواج داشته، و از ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م به بعد به تدریج شیوه‌های جدید جایگزین آن شده است (نک: ولف، 17-14). برخی معادن شناخته شدهٔ انارک اینهاست: معادن مس تال مِسی و مِس گَنی واقع در دامنهٔ کوه دره انجیر، ۳ معدن سرب مابین شاه کوه و کوه میرزا، معادن سرب چاه خربزه و نخلک، معادن آهن خالوحیدر و بته علم و معدن منگنز واقع در دامنهٔ کوه باباخالد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳؛ کیهان، ۴۴۲/۲).

به سبب نامساعد بودن شرایط طبیعی، زراعت در انارک محدود به کشت مقدار کمی گندم و جو است. محصول انار و پستهٔ باغهای آن نیز اندک است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۴). صنایع دستی انارک شامل بافت قالی و قالیچه است که اغلب با طرح نائین و نقشه‌های افشان، ترنجی و بته‌ای بافته می‌شود (همانجا).

در ۱۳۶۵ش، از ۱٬۶۵۰ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر انارک، ۱٬۱۳۵ نفر با سواد بوده‌اند. شمار مردان با سواد را ۶۴۹ و زنان با سواد را ۴۸۶ نفر نوشته‌اند. انارک دو دبستان، یک مدرسهٔ راهنمایی، یک دبیرستان و یک کتابخانهٔ عمومی داشته است (*فرهنگ روستایی*، ۹۴، ۱۹۵). انارک دارای گویش ویژه‌ای به نام گویش انارکی است که ارتباط نزدیکی با گویش نائین دارد و از گویشهای منطقهٔ مرکزی است (*ایرانیکا*، II/2). اهالی بخش انارک، شیعهٔ ۱۲ امامی هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳).

شهر انارک: انارک تنها شهر شهرستان نائین است که در ۷۵ کیلومتری شمال خاوری نایین واقع است (همان، ۴). انارک در ۵۳° و ۴۲′ طول جغرافیایی و ۳۳° و ۱۸′ عرض جغرافیایی، در ارتفاع ۱٬۴۷۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پاپلی، ۷۰). این شهر که در دامنهٔ جنوب خاوری کوه دره‌انجیر واقع شده، دارای موقعیت طبیعی مناسبی نسبت به نقاط همجوار است (*در رهگذر*...، ۱۵۸). از این رو، در سده‌های گذشته مورد توجه کاروانیان و استراحتگاه آنان بوده است (بلاغی، ۳۲؛ آذریغمایی، ۲۲۴). راه مهم کاروان رو اصفهان به مشهد، از اصفهان از راه انارک به جندق، خور، طبس، بشرویه، فردوس و دیگر نقاط خراسان کشیده شده است (گنجی، «نواحی...»، ۸۶/۱ ـ ۸۷). کاروانیانی که از مناطق جنوبی کویر چون اردکان، نائین، زواره و اردستان رهسپار مناطق شمالی شاهرود، سمنان و دامغان از راه کویر بودند، از انارک می‌گذشتند (آذر یغمایی، همانجا؛ نک: کرزن، 248,266).

در ۳۵۰ سال گذشته و با برقراری امنیت در راههای این نواحی توسط شاه عباس اول، انارک مورد توجه قرار گرفت. در این باره داستانهایی بر سر زبانهاست (آذریغمایی، ۲۲۴ـ۲۲۷). اما ناامنی در

راههای انارک و پیرامون آن همچنان تا سدهٔ قبل ادامه داشت (*کتاب آبی*، ۹۳۱ ، ۹۳۹). با بروز شورش نابیان در ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م به سرکردگی نایب حسین (حسین کاشی) کلانتر طایفهٔ بیرانوندی کاشان، برضد حکومت ناصرالدین شاه قاجار، در بخشهای وسیعی از حاشیهٔ شمالی، غربی و جنوبی منطقهٔ کویر (خسروی، ۱۳)، درگیریهایی در این نواحی به وقوع پیوست و به انارک نیز در ۱۲۸۹ش/۱۹۱۰م، حمله شد (*کتاب آبی*، ۹۱۰). پس از آن واقعه ساکنان انارک آنجا را ترک گفتند و گروهی به شاهرود مهاجرت کردند و در محله‌ای که بعداً به محلهٔ انارکیها شهرت یافت، سکنیٰ گزیدند. بدین‌سان، تا اواخر دورهٔ قاجاریه، جمعیت انارک رو به کاهش نهاد. پس از انقراض قاجاریه، از معادن انارک بار دیگر بهره‌برداری شد، ولی به سبب پیش آمد شهریور ۱۳۲۰ و بازگشت گروهی از متخصصان آلمانی و کاهش شمار کارگران، بهره‌برداری از معادن متوقف ماند (بلاغی، همانجا).

در آغاز سدهٔ کنونی، شمار ساکنان انارک ۴۰۰ خانوار بود (کیهان، همانجا). از آن زمان تا سرشماری عمومی ۱۳۶۵ش، جمعیت انارک با تغییر اندکی به ۲٬۱۰۳ نفر (۵۳۵ خانوار) افزایش یافته است که ۱٬۰۵۵ نفر مرد و ۱٬۰۴۸ نفر زن بوده‌اند. در طبقه‌بندی شاغلان شهر انارک در گروههای عمدهٔ فعالیت، جمعیت شاغل ۱۰ ساله و بالاتر به ترتیب در گروههای عمدهٔ صنعت، کشاورزی و دامپروری و ساختمان اشتغال داشته‌اند. همچنین از ۱٬۸۲۷ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر، ۷۴/۶٪ با سواد بوده‌اند که این نسبت در میان مردان ۸۵/۶٪ و در بین زنان ۶۳/۲٪ بوده است (سرشماری...، ۱۸).

مآخذ: آذریغمایی، محمود، «انارک»، یغما، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۳۰، شم ۴؛ *آمارنامهٔ استان اصفهان* (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اصفهان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بلاغی، عبدالحجت، «فرهنگ تاریخ نائین»، همراه *تاریخ نائین*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جعفری، عباس، *کوهها و کوه‌نامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خسروی، محمدرضا، *طغیان نابیان در جریان انقلاب مشروطیت ایران*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ داده‌های هواشناسی، انارک، سازمان هواشناسی ایران؛ در رهگذر کویر، تهران، ۱۳۵۳ش؛ درویش زاده، علی، زمین‌شناسی *ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی *ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان نائین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (انارک ـ فرخی)، ادارهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۴ش، ج ۶۱ـ۶۲؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دهم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *کتاب آبی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گنجی، محمد حسن و دیگران، «نواحی و مناطق ایران»، *ایرانشهر*، کمیسیون ملی یونسکو، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، شم ۲۲؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۳ش، گ ۱۲ـ۳۹؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; *Iranica*; Wulff, H. E., *The Traditional Crafts of Persia*, Cambridge, 1975.

مژگان نظامی

اَنباذُقُلُس، نک: امپدکلس.

اَنبار، از شهرهای مشهور ایران در دورهٔ ساسانی، در کنارهٔ شرقی فرات و در شمال غربی تیسفون. ویرانه‌های این شهر در °۴۳ و ´۴۳ طول شرقی و °۳۳ و ´۲۲/۵ عرض شمالی قرار دارد (EI^2).

پیشینهٔ تاریخی: دربارهٔ آغاز بنای آن آگاهی درستی در دست نیست. برخی مورخان آن را در روزگار بخت نصر دوم (۶۰۴ـ۵۶۲ ق‌م) دانسته‌اند (طبری، ۴۳/۲؛ حمزه، *تاریخ*...، ۴۷؛ حمدالله، ۳۷). جهانگرد معروف ایسیدُروس خاراکسی که مقارن میلاد مسیح(ع) از میان رودان دیدن کرده، در گزارش خود از محلی به نام بسیچنه[1] نام برده است که برخی محققان موقعیت آن را با شهر انبار منطبق دانسته‌اند (نک: بیوار، 70). برخی نیز انبار را همان پومبدیثا[2] از شهرهای مشهور دورهٔ پارتیان می‌دانند (نک: همانجا؛ قس: *جودائیکا*، XIII/1385؛ *پاولی*، XX(2)/1725).

انبار در دورهٔ ساسانی پس از تیسفون بزرگ‌ترین شهر غرب ایران به شمار می‌رفت و چون مرکز ذخیرهٔ آزوقه و ساز و برگ سپاهیان بود، به این نام (در پهلوی هنبار) خوانده می‌شد (طبری، ۶۱۱/۱؛ بلاذری، ۳۴۴؛ علی، ۱۷۴/۳ـ ۱۷۵؛ *پاولی*، همانجا). این شهر علاوه بر داشتن اهمیت بازرگانی و نقش عمده در آبیاری منطقه، چون در دروازهٔ روم قرار داشت، توجه شاپور اول (سل ۲۴۱ـ۲۷۲م) را به خود جلب کرد، چنانکه در بازسازی آن کوشید و بر آن دو خط دفاعی نهاد و به صورت یکی از مراکز مهم سپاه و قلعه‌ای جنگی برای دفاع در برابر حملات رومیان از جانب فرات درآورد و به گفتهٔ منابع کهن آن را پیروز شاپور (در منابع یونانی: برسابورا[3]، نک: *پاولی*، XX(2)/1724؛ *تلمود*، 11 a : برشاپیر[4]؛ قس: *پاولی*، XX(2)/1725، نقل از تلمود: بشابور[5]) نامید (مقدسی، ۹۹/۴ـ۱۰۰؛ ثعالبی، ۵۲۹؛ EI^2).

در سطر دهم متن یونانی کتیبهٔ شاپور از محلی به نام میسیخه[6] یاد شده، و آمده است که شاپور اول به پاس پیروزی بر گردیانوس آنجا را پیروز شاپور نامید (نک: انسلین، 92؛ پیگولوسکایا، ۲۳۰)؛ از همین‌رو، برخی محققان، میسیخه را همان انبار دانسته‌اند (فرای، 125). اما گفتنی است که طبری (۳۸۰/۳ـ۳۸۱) در شرح حوادث سال ۱۲ق چندین بار از محلی به نام مُصَیَّخ ــ میان حوران و قَلت ــ یعنی در غرب انبار (نک: *اطلس*...، ۱۱۴) یاد کرده که بی‌تردید همان میسیخه است که در زبان عربی به این شکل تصحیف شده است. بنابراین، یکی دانستن میسیخه و انبار خطاست.

انبار در زمان شاپور دوم (سل ۳۱۰ـ۳۷۹م) نیز به ویژه در جنگهای ایران و روم نقش بسزایی داشت. یک بار در حملهٔ یولیانوس به ایران در ۳۶۳م پس از محاصره‌ای طولانی به دست رومیان افتاد و به کلی ویران شد که شاپور دوم پس از پیروزی بر رومیان آن را از نو بنا کرد و به گفتهٔ

1. Besēchana 2. Pumbedithā 3. Bersabora 4. Barshappir 5. Be-Šabur 6. Misikhe

برخی از مورخان همو بود که آنجا را پیروز شاپور نامید (دینوری، ۴۹؛ حمدالله، همانجا؛ علی، ۱۷۳/۳؛ نیز نک: طبری، ۵۷/۲؛ قس: نولدکه، ۱۱۱).

مورخ رومی آمیانوس مارکلینوس که خود در حملهٔ یولیانوس به ایران شرکت داشته است، جزئیات این حمله را گزارش کرده، و از انبار به عنوان شهری دفاعی، بزرگ و پرجمعیت نام برده، و حصار و قلعه‌های استوار آن را وصف کرده است (II/415).

انبار در روزگار فرمانروایی قباد (د ۵۳۱م) یکی از طسوجهای چهارگانهٔ استان شاذقباد یا سورستان (در عربی استان العال) بود (ابن فقیه، ۱۹۹؛ نیز نک: *ایرانیکا*، II/5) و ظاهراً از همین زمان به بعد نام انبار بر این شهر غلبه یافت (EI^2؛ *پاولی*، همانجا). سورستان در واقع پایتخت سیاسی و مرکز فرهنگ و تمدن ایران بود و از این‌رو، آن را دل ایرانشهر می‌خواندند (ابن خردادبه، ۱۸؛ نیز نک: محمدی، ۲۴۴/۱-۲۴۵). اهمیت اقتصادی و نظامی انبار در این بود که گذشته از عمران و آبادانی بر سر دو راه اصلی از راههای دنیای قدیم قرار داشت: یکی راه زمینی که این منطقه را از شرق به تیسفون و جادهٔ خراسان، و از غرب به شهرهای روم مرتبط می‌ساخت و دیگری راه آبی معروف به نهر عیسیٰ که در فراسوی انبار از فرات منشعب می‌شد و به آبراه دجله و از آنجا به خلیج فارس می‌پیوست. این نهر که ظاهراً به فرمان شاپور دوم حفر شده بود، باعث گردید تا انبار اهمیت بازرگانی فراوان پیدا کند و به مرکزی برای مبادلهٔ کالا و ذخیرهٔ اموال مبدل گردد (سهراب، ۱۲۳؛ لسترنج، ۷۲؛ علی، ۱۷۴/۳؛ محمدی، ۲۵۱/۱-۲۵۲).

انوشیروان (سل ۵۳۱ - ۵۷۹م) برای تقویت بنیهٔ دفاعی ایران در مرزهای غربی مجاور با روم و صحرای عربستان به بازسازی پادگانهای انبار و حیره پرداخت و استحکامات دفاعی آن نواحی را تقویت کرد. به گفتهٔ ابن رسته وی دستور داد از هیت در امتداد حاشیهٔ صحرا تا کاظمه نزدیک بصره خندقی بکنند که به دریا بپیوندد و در کناره‌های آن دیدبانها و پادگانهایی استوار ساخت تا مانع نفوذ بادیه‌نشینان به سرزمین سواد شود (ص ۱۰۷- ۱۰۸). احتمالاً این همان خندقی است که به گفتهٔ بلاذری (ص ۴۱۹) شاپور دوم حفر کرده بود تا از تاخت و تاز اعراب جلوگیری کند (نیز نک: ایلرس، 485) و ظاهراً انوشیروان آن را بازسازی کرده است (محمدی، ۲۵۹/۱).

در دورهٔ ساسانی بیشتر اهالی انبار را قبایل عرب به ویژه تنوخ، ازد و قضاعه تشکیل می‌دادند. به گفتهٔ مورخان اسلامی این قبایل پس از انهدام سد مأرب از یمن به عراق کوچیده، و در انبار و حیره ساکن شده بودند و نخستین امیر ایشان مالک بن فهم ازدی بود که در ۲۱۰م به حکومت رسید و پس از وی فرزندش جذیمه معروف به ابرش از سوی اردشیر حکمران این نواحی شد (یعقوبی، ۲۰۸/۱؛ مقدسی، ۱۹۶/۳؛ عزاوی، ۱۰۲/۱) و سرانجام حکومت به خاندان نصر بن ربیعه یا آل‌نصر در حیره رسید که گاه از آنان به لخمیان یا مناذره یاد می‌شود. پادشاهان ساسانی، انبار و حیره را مقر کارگزاران خود بر قلمرو عربی قرار داده، از این قبایل بدوی به عنوان سدی در برابر حملات رومیان و تاخت و تاز دیگر تازیان بیابان‌گرد استفاده می‌کردند (محمدی، ۲۴۳/۱-۲۴۴، ۲۴۷).

علاوه بر اعراب، خاندانهای متعددی از دهقانان ایرانی نیز در انبار به مرزداری و کشاورزی مشغول بودند و روابط فرهنگی و اجتماعی استواری با تازیان این نواحی داشتند و از طریق همین مرزبانان بود که عربها با فرهنگ و تمدن ایران آشنا شدند (همو، ۲۳۶/۱-۲۳۷، ۲۴۱). همچنین بخشی از ساکنان انبار را مسیحیان نسطوری و یعقوبی تشکیل می‌دادند که در آنجا کلیسا داشتند؛ نیز گروههایی از یهودیان بودند که ظاهراً پس از اسارت معروف بابل در این شهر ساکن شده بودند و برای خود مدارسی داشتند. به‌ویژه پس از آنکه هرمزد چهارم (سل ۵۷۸ - ۵۹۱م) مدارس دینی یهودیان را در دیگر شهرها تعطیل کرد، بسیاری از دانشمندان آنان به این شهر کوچیدند و با دیگر دانشمندان ایرانی درآمیختند. به این ترتیب، انبار در سدهٔ ۶م به یکی از مهم‌ترین مراکز علمی و فرهنگی تبدیل شد (علی، ۱۷۵/۳؛ EI^2؛ *جودائیکا*، XIII/1386). از همین‌رو، در تاریخهای عربی در بسیاری موارد از انبار و حیره علاوه بر دو مرکز مهم نظامی، به عنوان دو کانون فرهنگی نیز یاد می‌شود و روایات متعددی که در منابع کهن آمده، نشان می‌دهد که این دو شهر نخستین مرکز انتشار خط و کتابت عربی بوده‌اند. به روایتی نخستین بار شخصی به نام مُرامر بن مُرّه، از اهالی انبار، اندکی پیش از اسلام خط عربی را وضع کرد و کتابت عربی از انبار به حیره و از آنجا به مکه و طائف راه یافت (ابن رسته، ۱۹۱-۱۹۲؛ ابن ابی داوود، ۹-۱۰؛ حمزه، *التنبیه*...، ۱۹؛ علی، ۱۵۷/۸-۱۶۳؛ محمدی، ۲۷۰/۱).

از آنجا که خط مهم‌ترین رکن فرهنگ و تمدن است، انتشار آن در انبار نمی‌تواند با دبیرانی از این شهر که با دربار ساسانی آمد و شد داشته‌اند و با فرهنگ و تمدن ایران به خوبی آشنا بوده‌اند، بی‌ارتباط باشد؛ بدین‌گونه که دولت ساسانی برای ادارهٔ کارهای دیوانی مربوط به دولت دست نشاندهٔ حیره و به ویژه ترجمهٔ نامه‌هایی که به نواحی عرب نشین قلمرو ساسانی مربوط می‌شد، دبیران مخصوصی را که معمولاً از عربهای این نواحی بودند، برمی‌گزید. این دبیران‌که کار ثبت و ضبط دیوانها و انبارها و به ویژه انبارهای پیروز شاپور را نیز بر عهده داشتند، مسلماً باید با خط و نوشتن آشنا می‌بودند و بی‌تردید از طریق همین دبیران بود که خط عربی نخست در انبار و حیره انتشار یافت و سپس به دیگر سرزمینهای عربی راه یافت (همو، ۲۷۰/۱، ۲۷۳-۲۷۴). انبار در دوران اسلامی تا مدتها پایگاه علمی و فرهنگی خود را حفظ کرد و دانشمندانی که از این شهر برخاسته‌اند، از جمله عبدالحمید کاتب (نک: ابن خلکان، ۲۳۰/۳) و ابوبکر محمد بن قاسم انباری (نک: علوش، ۶۶؛ نیز نک: ابن سعد، ۳۸۳/۷)، خود بیانگر این مدعاست.

دورهٔ اسلامی: خالد بن ولید در ۱۲ق پس از فتح حیره، راهی انبار شد. شیرزاد فرمانده لشکر ایران که توان رویارویی با مسلمانان را نداشت، به قلعهٔ شهر پناه برد. اقرع بن حابس فرمانده مقدمهٔ سپاه خالد چون لشکر شیرزاد را سرتا پا در جوشن و کلاه خود دید، به سپاهیانش

فرمان داد تا چشمان ایرانیها را نشانه رفتند و بسیاری از آنان را کور کردند. از همین‌رو، عربها این واقعه را ذات العیون خوانده‌اند. خالد شهر را محاصره کرد و با پر کردن گوشه‌ای از خندق با لاشه‌های شتران فرتوت، خود را به شهر رسانید. شیرزاد دست از مقاومت کشید و به پرداخت خراج تن داد و شهر را به سپاهیان خالد سپرد (ابن آدم، ۵۲؛ ازدی، ۶۹ـ ۷۰؛ خلیفه، ۱۰۱/۱ـ۱۰۲؛ بلاذری، ۳۴۴؛ طبری، ۳۷۴/۳؛ یاقوت، ۲۵۸/۱). چون خالد از کار انبار بیاسود، زبرقان بن بدر را بر آنجا گماشت و آهنگ عین التمر و دومة الجندل کرد (طبری، ۳۷۶/۳). در این‌هنگام، دو فرمانده ایرانی به نامهای زرمهر و روزبه به‌قصد آزاد ساختن انبار روانه شدند، اما در میان راه از عربها شکست خوردند و کشته شدند (همو، ۳۷۹/۳ـ۳۸۰). خالد پس از آن مثنی بن حارث را بر عراق گماشت و خود برای جنگ با رومیان به شام رفت. مثنیٰ در ۱۳ق انبار را برای مقرفرماندهی‌خود برگزید و با کمک دهقانان‌آنجا به‌نواحی اطراف هجوم برد. در داستان جنگ و گریزهای مثنیٰ در این مناطق از مرزبان انبار به نام بَسفَروخ یاد شده است (همو، ۴۷۳/۳ـ۴۷۶؛ دینوری، ۱۱۶؛ مجمل...، ۲۶۹).

به گفتهٔ بلاذری (ص ۳۸۳) دهقانان انبار از سعد بن ابی وقاص خواستند که نهر شیلیٰ را که شاپور حفر کرده بود، مرمت کند. وی این کار را به سعد بن عمرو سپرد و او چون به کوهی برخورد که کندن آن را در توان خود ندید، از ادامهٔ کار دست برداشت و سرانجام، حجاج بن یوسف حاکم عراق این کار را به انجام رسانید. در ۱۴ق خلیفه عمر بن خطاب به سعد بن ابی وقاص نوشت که پایگاهی برای سپاهیان و مسلمانان در عراق برگزینند و او نخست انبار را بدین منظور برگزید؛ اما به سبب شیوع بیماری، آنجا را مناسب نیافت و به جای آن کوفه را پی ریزی کرد (طبری، ۵۷۹/۳؛ بلاذری، ۳۸۷؛ دینوری، ۱۲۴).

در ۳۶ق حضرت علی(ع) هنگام رفتن به جنگ صفین دو روز در انبار اقامت فرمود و دهقانان ایرانی «بنوخوش نوشک» از ایشان استقبال کردند (نصر بن مزاحم، ۱۴۳؛ دینوری، ۱۶۷؛ ابن اعثم، ۴۶۸/۲ـ۴۶۹). در ۳۸ق معاویه سپاهی به فرماندهی سفیان بن عوف غامدی روانهٔ عراق کرد و آنان در هیت، انبار و مداین به تاخت و تاز پرداختند و اشرس بن حسان بکری کارگزار علی(ع) در انبار را به قتل رساندند و شهر را غارت کردند (ثقفی، ۴۶۶/۲ـ۴۷۱؛ دینوری، ۲۱۱؛ طبری، ۱۳۴/۵؛ قس: ابن اثیر، ۳۷۲/۳). علی(ع) در خطبهٔ معروف «جهاد» غارت و قتل عام سپاهیان معاویه را در انبار، نکوهش کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۷۴/۲).

در ۱۳۲ق (یا ۱۳۱ق) قحطبة بن شبیب که از سوی ابومسلم خراسانی مأمور تصرف عراق شده بود، پس از گذشتن از دجله در دِمِمّا، پایین دست انبار، فرود آمد و خازم بن خزیمه را روانهٔ انبار کرد. وی حاکم آنجا را کشت و بر شهر دست یافت (*اخبار الدولة...*، ۳۶۶ـ۳۶۷؛ ابن اثیر، ۴۰۱/۵).

پس از آنکه عباسیان با حمایت ایرانیان به خلافت رسیدند، برای ادارهٔ امور حکومت و استحکام پایه‌های خلافت خود به یاری وزیران، دبیران و سرداران ایرانی سخت نیاز داشتند. از این‌رو، ابوالعباس سفاح نخست حیره و سپس در ۱۳۴ق انبار را مرکز خلافت خود گردانید و در نزدیکی آن شهری به نام هاشمیه را برای استقرار سپاه خراسان بنا کرد و برای خود قصری در میان آن برافراشت (یعقوبی، ۳۵۸/۲؛ طبری، ۴۶۴/۷؛ بلاذری، ۴۰۳؛ دینوری، ۳۷۸). پس از وفات ابوالعباس، برادرش ابوجعفر منصور به انبار آمد و از مردم بیعت گرفت و چون بغداد را در ۱۴۵ق بنا نهاد، مرکز خلافت را از انبار بدانجا منتقل ساخت (ابن قتیبه، ۳۷۷؛ طبری، ۴۷۰/۷ـ۴۷۱، ۴۷۴).

هارون الرشید در محرم ۱۸۷ در بازگشت از حج به انبار رفت و در آنجابود که فرمان‌داد جعفربن‌یحییٰ برمکی راکشتند و قتل‌عام برمکیان از همانجا آغازشد (خلیفه، ۷۳۴/۲؛ ابن‌قتیبه، ۳۸۲؛ جهشیاری، ۱۸۵ـ۱۸۶؛ ابن اثیر، ۱۷۷/۶ـ۱۷۸).

در ۲۵۱ق گروهی از سپاهیان ترک در سامرا از بیعت خلیفه مستعین (حک‍ ۲۴۸ـ۲۵۲ق) سرباز زدند و با معتز بیعت کردند. دامنهٔ این آشوب به انبار نیز کشیده شد و معتز سپاهی به فرماندهی ابونصر بن بغا روانهٔ انبار کرد. والی شهر، نجوبة بن قیس خندق پیرامون انبار را پر آب کرد و پلها را شکست تا مانع ورود مهاجمان به شهر شود، اما سرانجام، سپاهیان معتز بر شهر دست یافتند و به غارت و کشتار مردم پرداختند (طبری، ۲۸۹/۹ـ۲۹۰، ۳۱۸ـ۳۲۰، ۳۵۳؛ ابن اثیر، ۱۴۱/۷، ۱۵۳ـ۱۵۷).

قرمطیان در ۳۱۵ق در روزگار خلافت مقتدر به انبار هجوم بردند. ابوطاهر جنابی (د ۳۳۲ق) پیشوای مشهور قرمطیان بحرین پس از پیروزیهایی که در کوفه و واسط به دست آورد، به انبار تاخت و به رغم پایداری مردم، شهر را گشود و به غارت و چپاول پرداخت (ابوعلی مسکویه، ۱۷۶/۱ـ ۱۷۸؛ قرطبی، ۱۳۲ـ۱۳۳؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۸ـ۱۷۳). همچنین در ۳۱۹ق اعراب بدوی به انبار حمله کردند و به غارت و قتل عام پرداختند (قرطبی، ۱۵۸؛ EI^2) و از آن پس همان‌گونه که ابن حوقل نیز اشاره دارد (ص ۲۰۵)، این شهر رو به اضمحلال نهاد. با این حال تا اواسط سدهٔ ۸ق که ابن بطوطه از آن دیدن کرده (۶۶۳/۱)، آبادان بوده، و مرکز یکی از طسوجهای عراق به شمار می‌رفته است (EI^2). شاید تصرف انبار در ۸۱۴ق/۱۴۱۱م توسط عجل بن نعبر طایی پس از شکست از قرایوسف قراقویونلو (نک: مقریزی، ۴(۱)/۱۸۱)، آخرین اطلاعی باشد که از آن در دست است. ویرانه‌های انبار در فاصلهٔ ۵ کیلومتری شمال غربی فلوجه تاکنون برجاست (*پاولی*، XX(2)/1725؛ امین، ۲۲۰/۷ـ۲۲۱؛ EI^2).

مآخذ: ابن‌آدم قرشی، یحییٰ، *الخراج*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ـ۱۳۸۴ق؛ ابن ابی داوود، عبدالله، *المصاحف*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن

سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، محمد، *تاریخ فتوح الشام*، به کوشش عبدالمنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰م؛ *اطلس تاریخ الاسلام*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ امین، حسن، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ همو، *التنبیه علیٰ حدوث التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة*، به کوشش هانس فون مژیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۳۶۵ق؛ علوش، جمیل، *ابن الانباری و جهوده فی النحو*، لیبی / تونس، ۱۹۸۱م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ قرطبی، عریب، *صلة تاریخ الطبری*، لیدن، ۱۸۹۷م؛ لسترنج، گ.، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *مجمل التواریخ*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محمدی، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نولدکه، تئودر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, tr. J.C. Rolfe, London, 1956; Bivar, A.D.H., «The Political History of Iran Under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); EI²; Eilers, W., «Iran and Mesopotamia», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); Ensslin, W., *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapurl*, München, 1949; Frye, R. N., «The Political History of Iran Under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); *Iranica; Judaica; Pauly; Talmud* (Mo'ed Katan), tr. D. H.M. Lazarus, London, 1990.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَنْباری، ابومحمد قاسم بن محمد بن بشار (د ۳۰۴ یا ۳۰۵ق/۹۱۶ یا ۹۱۷م)، ادیب، لغوی و محدث.

نسبت انباری نشان از آن دارد که وی از شهر انبار برخاسته (ابن ندیم، ۸۱؛ قفطی، ۲۸/۳)، اما یغموری او را اهل سامرا دانسته است (ص ۳۴۵). به گفتهٔ خود او هنگامی که فرزندش محمد (نک: هـ د، ابن انباری) کودکی خردسال بود، به بغداد رفت (ح ۲۷۵ق). وی که ظاهراً در آغاز ورودش به بغداد در تنگدستی به سر می‌برد، کوشید با حمایت ثعلب و یاری خاندان بنوبدر زندگی خود را سامان بخشد (نک: یاقوت، ۳۱۸/۱۶). پس از چندی نزد محدثانی چون سلمة بن عاصم، حسن بن عرفه، احمد بن حارث خزاز و عمر بن شبه حدیث آموخت (خطیب بغدادی، ۴۴۰/۱۲-۴۴۱؛ سیوطی، ۲۶۱/۲) و از عمویش احمد بن بشار، سلیمان بن خلاد، محمد بن صالح بن زید و نصر بن داوود صاغانی قرائت قرآن کریم را فراگرفت (ابن جزری، ۲۴/۲). همچنین نزد ابوعکرمه عامر بن عمران ضبی شعر و ادب آموخت و همو بود که شرح *المفضلیات* را بر وی املا کرد (نک: خطیب تبریزی، ۱۲۳۲/۳).

انباری پس از آنکه در لغت، حدیث و قرائت تبحر یافت، دست به تألیف کتابهایی در لغت زد و نیز در جامع منصور بغداد به تدریس و املا پرداخت و به گفته‌ای، او و فرزندش محمد هر کدام در گوشه‌ای از این مسجد تدریس می‌کرده‌اند (ابن ابی یعلی، ۶۹/۲؛ ابن انباری، ۱۸۱؛ فروخ، ۴۳۱/۲). علاوه بر فرزندش محمد، احمد بن عبدالرحمان معروف به ولی و علی بن موسیٰ رزاز از شاگردان او به شمار می‌روند (قالی، ۳۱۰/۲؛ ابن جزری، همانجا؛ خطیب بغدادی، ۴۴۱/۱۲). منابع کهن او را ثقه، صدوق و امین دانسته، و همهٔ روایاتش را موثق شمرده‌اند (همو، نیز قفطی، همانجاها). با اینهمه، وی شهرت چندانی نیافت و نتوانست از میان انبوه دانشمندان برجستهٔ بغدادی سربرکشد و بی‌گمان شهرت فراگیر فرزندش ابوبکر در این امر بی‌تأثیر نبود.

تنها اثری که از انباری برجای مانده، شرح *مفضلیات* مفضل ضبی است که کهن‌ترین شرح این کتاب به شمار می‌رود. همان‌گونه که خود وی در مقدمهٔ کتاب یادآور شده، این اثر در اصل حاصل یادداشتهای وی از مجالس املای ابوعکرمه عامر بن عمران ضبی است که روایات دیگری را از کسانی همچون ابوعصیده و ابوحاتم سجستانی بدان افزوده، و پس از او فرزندش ابوبکر آنها را تنقیح کرده است (نک: ص ۳۴۶؛ شاکر، ۱۲؛ EI²).

انباری چند رساله در لغت نیز داشته که ظاهراً اثری از آنها برجای نمانده است: ۱. *الامثال*، ۲. *خلق الانسان*، ۳. *خلق الفرس*، ۴. *شرح السبع الطوال*، ۵. *غریب الحدیث*، ۶. *المذکر و المؤنث*، ۷. *المقصور و الممدود* (ابن ندیم، ۸۱-۸۲؛ یاقوت، ۳۱۷/۱۶؛ سیوطی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی یعلیٰ، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جزری، محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به کوشش برگشتراسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ انباری، قاسم، «بخشی از شرح *المفضلیات*» (نک: مل ، هافنر)؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ خطیب تبریزی، یحییٰ، *شرح اختیارات المفضل*، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ شاکر، احمدمحمد و عبدالسلام محمدهارون، مقدمه بر *المفضلیات*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ یاقوت، *ادبا*؛ یغموری، یوسف، *نور القبس المختصر من المقتبس* مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۷۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

EI²; Haffner, A., «Zu Thorbecke's Ausgabe der Mufaddalijjät», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien, 1899, vol. XIII.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَنْباری، عبدالرحمان، نک: ابن انباری.

اَنْبیاء، بیست‌ویکمین سورهٔ *قرآن* مجید، دارای ۷ واحد موضوعی (رکوع)، ۱۱۲ (یا ۱۱۱) آیه، ۱٬۱۶۸ کلمه و ۴٬۸۷۰ حرف.

نام ۱۴ تن از انبیای عظام در این سوره آمده است و اطلاق نام انبیاء بر این سوره از همین روست (نک: فیروزآبادی، ۳۱۷/۱؛ بقاعی، ۳۷۸/۱۲). در ترتیب تلاوت، پنجمین سوره از «سُوَر مِئین» است، یعنی سوره‌های بیش و کم صد آیه‌ای (نک: اندرابی، گ ۴۰ الف؛ سیوطی، *الاتقان*...، ۲۲۱/۱) که پس از سورهٔ طه و پیش از سورهٔ حج قرار گرفته است. در ترتیب نزول مشهور، هفتاد و سومین سوره است که پس از سورهٔ ابراهیم و پیش از سورهٔ مؤمنون نازل شده است (ابن جوزی، ۱۲۵؛ دروزه، ۱۵/۱). در دیگر روایات اسلامی در باب ترتیب نزول نیز، غالباً ردیفهای ۷۰، ۷۱ و ۷۲ را به این سوره اختصاص داده‌اند (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، همان، ۴۰/۱-۴۳؛ رامیار، ۶۷۲).

با توجه به تعریف سوره‌های نازل شده در «مرحلهٔ مکّیِ ختامی» (نک: صالح، ۲۰۹)، به نظر می‌رسد که سورهٔ انبیاء نیز مانند سورهٔ ابراهیم (هم) از سوره‌های نازل شده در این مرحله باشد. با اینهمه، بنابر سخن منسوب به ابن مسعود، این سوره و ۴ سورهٔ دیگر پیش از آن، در سالهای نخستین مکه نازل شده، و به آنها «العِتاقُ الاُوَل» می‌گفته‌اند (ابن کثیر، ۵۵۱/۴؛ بخاری، ۲۲۳/۵؛ رامیار، ۵۹۷؛ نیز نک: هـ د، اسراء، سوره).

سورهٔ انبیاء از جمله سوره‌های قرآنی است که با یک جملهٔ خبری آغاز شده است (نک: سیوطی، همان، ۳۶۲/۳) و جملهٔ آغازین آن: «اِقْتَرَبَ لِلنّاسِ حِسابُهُمْ»، با سر آغاز سورهٔ قمر: «اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ» همانند است. از این‌رو، در هر دو سوره، به خصوص در آغاز آن دو، لحن بیان، قاطع (قطب، ۲۳۶۶/۴، ۳۴۲۴/۶)، و برعکس، در هر دو سوره، آهنگ آیات پایانی آرام است (انبیاء/۲۱/۱۰۵-۱۱۲؛ قمر/۵۴/۵۴-۵۵). مضامین مطلع این دو سوره هماهنگ و همگونند (انبیاء/۲۱/۱-۱۰؛ قمر/۵۴/۱-۸). داستان حضرت نوح (ع) و حضرت لوط (ع) در هر دو سوره آمده است (انبیاء/۲۱/۷۴-۷۷؛ قمر/۵۴/۹-۱۶، ۳۳-۳۹). در سورهٔ انبیاء سرگذشت دیگر پیامبران و قومهای ایشان تفصیلی است از آنچه دربارهٔ دیگر اقوام در سورهٔ قمر آمده است. مقصود اصلی و محور موضوعیِ سورهٔ انبیاء نیز، مانند سورهٔ قمر، تهدید مکذبین و ستیزندگان با رسولان الٰهی است که در سورهٔ قمر با تکیهٔ بیشتر بر سرگذشت عاد و ثمود (نک: قمر/۵۴/۱۸-۳۲) و در سورهٔ انبیاء، بیشتر با تکیه بر سرگذشت دیگر اقوام و پیامبرانشان تبیین گردیده است.

سورهٔ انبیاء، با مقدمه‌ای مشتمل بر تهدید شدید کُفّار (آیات ۱-۴) آغاز می‌گردد، اعتراضات واهی و ناسنجیدهٔ آنان، و عنوانهای نابخردانه‌ای را که به پیامبر اکرم (ص) نسبت می‌دادند، یکایک گزارش می‌کند و تأکید دارد بر اینکه نظام رسالت پیامبران الٰهی همواره بر همین نسق بوده است و پیامبریِ حضرت ختمی مرتبت (ص) نیز خارج از آن نظام نیست (آیات ۵-۱۰). غافلگیر شدن دشمنان خدا و ستیزندگان با پیامبر را در برابر عذاب الٰهی مجسم می‌گرداند (آیات ۱۱-۱۵)؛ سپس نظام متقَن و محکم جهان آفرینش را وصف می‌کند و استقامت نظام هستی را در جهت تثبیت قانون پیروزی همیشگی حق بر باطل تشریح می‌کند (آیات ۱۶-۲۰)؛ آنگاه به بیان توحید و تفهیم آن در قالب ردّ و پاسخ به ایرادهای مشرکان می‌پردازد و ضمن تصریح بر پیوستگی مبدأ و معاد، بر فانی بودن جهان و جهانیان تأکید دارد (آیات ۲۱-۳۵)؛ نیز نحوهٔ برخورد عموم مخالفان با پیامبران خدا را توضیح می‌دهد و در اثنا و پایان آن، پیاپی مخالفان پیامبراکرم (ص) را انذار و تهدید می‌کند (آیات۳۶-۴۷)؛ همچنین به‌طور مختصر از حضرت موسیٰ و هارون (ع) و کتاب و معجزات آن دو یاد می‌کند (آیات ۴۸ و ۴۹) و به مناسبت، به نزول *قرآن* کریم بر پیغمبر اکرم (ص) اشاره دارد (آیهٔ ۵۰)؛ آنگاه به سرگذشت حضرت ابراهیم (ع) می‌پردازد و داستان گفت و گوی آن حضرت را در نوجوانی با آزر، به تفصیل می‌آورد (آیات ۵۱-۵۶) و به دنبال آن، ماجرای بت‌شکنی ابراهیم (ع) را که به افکنده شدن وی در آتش، و البته نجات آن حضرت به قدرت و اعجاز الٰهی انجامید، حکایت می‌کند (آیات ۵۷-۷۳)؛ با اشاره بر داستان حضرت لوط (ع) و سپس بر داستان حضرت نوح (ع)، آنگاه به داستان حضرت داوود و سلیمان (ع) و سپس حضرت ایوب (ع) می‌پردازد (آیات ۷۴-۸۴)؛ همچنین اسماعیل، ادریس و ذوالکفل (ع) را می‌ستاید (آیات ۸۵ و ۸۶) و به داستان ذوالنون (= یونس) (آیات ۸۷ و ۸۸) و داستان حضرت زکریا (ع) و حضرت مریم (ع) اشاره می‌کند (آیات ۸۹-۹۱)؛ و سرانجام به نتیجه‌گیری از آن مجموعهٔ سرگذشتها می‌رسد که خداوند متعال همگان را «امت واحده» قرار داده است، اما همواره مردمان به شیوه‌های گوناگون، این وحدت را از هم پاشیده‌اند (آیات ۹۲ و ۹۳)؛ برای شدت بخشیدن به تهدید کافران، ظهور یأجوج و مأجوج را که از «اشراط الساعه» است، مطرح می‌کند (آیات ۹۴-۹۷)؛ بر بُتها و خدایان دروغین مشرکان سخت می‌تازد و آنها را با پرستندگانشان یکجا به آتش دوزخ حوالت می‌دهد (آیات ۹۸-۱۰۰)، اما در برابر، آنانکه مشمول رحمت الٰهی هستند، از دوزخ به دور خواهند ماند و در روز قیامت محزون و غمگین نخواهند بود (آیات ۱۰۱-۱۰۳)؛ حادثهٔ پرهیبت درهم پیچیده شدن طومار آسمانها را در آستانهٔ قیام قیامت با تعبیراتی سهمگین عنوان می‌کند (آیهٔ ۱۰۴)؛ و آنگاه سوره با خاتمه‌ای آهنگین، با این نوید جان‌بخش پایان می‌پذیرد که به یقین وراثت زمین از آن صالحان خواهد بود و حکومت عدل و صلاح بر سراسر جهان گسترده خواهد شد. آنگاه به پیامبر اکرم (ص) دلداری می‌دهد و سفارش می‌کند که دست از کافران بشوید و آنان را به خدای رحمان واگذارد (آیات ۱۰۵-۱۱۲).

سیاق مفاهیمی از سورهٔ انبیاء با سورهٔ پیش از آن (طه) بسیار نزدیک است (نک: طبرسی، ۳۸/۴؛ سیوطی، *تناسق*...، ۱۰۳؛ نیز نک: قطب، ۲۳۶۶/۴)، مانند هماهنگی مضامین مقدمهٔ این دو سوره (طه/۲۰/۲-۸؛ انبیاء/۲۱/۱-۱۰)؛ شرح چگونگی بعثت حضرت

موسیٰ و هارون (ع) و داستان آن‌دو، نخست با فرعون و فرعونیان (طه/۲۰/۹-۷۶) و سپس با بنی اسرائیل و سامری (طه/۲۰/۷۷-۹۸) که اجمال همین داستان را در سورهٔ انبیاء (۲۱/۴۸-۴۹) تفصیل می‌دهد.

آیهٔ مشهور «وَ لَقَد کَتَبْنا فی الزَّبورِ مِن بَعْدِ الذِّکْرِ اَنَّ الْاَرْضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ» که تفسیر مفهومی و مصداقی آن همواره معرض آراء مفسران بوده (نک: طبری، ۸۱/۱۷-۸۲؛ طبرسی، ۶۶/۳-۶۷)، در این سوره واقع شده است (۱۰۵/۲۱). این آیه از جملهٔ آیاتی است که در روایات شیعی، به‌ظهور مهدی موعود (ع) و فراگیر شدن عدل و قسط در سراسر جهان تأویل شده است (نک: طبرسی، همانجا؛ بحرانی، ۷۵/۳؛ حویزی، ۴۶۴/۳-۴۶۵؛ طباطبایی، ۳۶۹/۱۴).

در باب فضیلت قرائت سورهٔ انبیاء و خواص آن روایات متعددی از محدثان شیعی و سنی رسیده است (یافعی، ۹۲-۹۳؛ طبرسی، ۳۸/۴؛ بحرانی، ۵۱/۳؛ قس: فیروزآبادی، ۳۲۲/۱). طرح نماز مخصوصی نیز توأم با قرائت این سوره پیشنهاد شده است (یافعی، ۹۳-۹۴). همچنین دعای حضرت یونس(ع) «لااِلٰهَ اِلاّ اَنْتَ سُبْحانَکَ اِنّی کُنْتُ مِنَ الظّالِمینَ» را که در این سوره آمده است (۸۷/۲۱)، به موجب روایتی از پیامبر اکرم(ص) اسم اعظم تلقی کرده‌اند (یافعی، ۹۳).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، فنون الافنان، به‌کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بقاعی، ابراهیم، نظم الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حویزی، عبدعلی، *تفسیر نور الثقلین*، به‌کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، مجمع‌البیان، صیدا، ۱۳۵۴-۱۳۵۶ق/۱۹۳۵-۱۹۳۷م؛ طبری، تفسیر؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به‌کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ یافعی، عبدالله، *الدر النظیم*، قاهره، مکتبة عبدالحمید احمد حنفی.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَنبیاخوانی، نک: تعزیه‌خوانی.

اَنبیق، نک: قرع و انبیق.

اِنتِحال، نک: سرقات.

اِنتِزاع، نک: تجرید.

اِنتِظار، نک: مهدویت.

اِنتِفاضه، نک: فلسطین.

اَنجِدان، از روستاهای قدیم اراک و مرکز تجدید حیات فرهنگی-تبلیغی و جایگاه امامان اسماعیلی نزاری پس از سقوط الموت.

انجدان معرب واژهٔ انگدان، و نام گیاهی است که مادهٔ انگرود یا آنغوزه را از آن می‌گیرند. این گیاه در اطراف روستای انجدان به فراوانی می‌روید و بدین سبب، این روستا را بدین نام خوانده‌اند (*برهان قاطع*، ۱۶۶/۱؛ *فرهنگ رشیدی*، ۱۶۶؛ دهگان، ۱۲). نام انجدان در منابع قدیمی به صورتهای انکوان و انکدان نیز آمده است (شرف الدین، ۵۰۰؛ میرخواند، ۵۹۴/۴؛ یزدی، ۳۱). چنانکه از منابع برمی‌آید، استفاده از واژهٔ انجدان پس از اقامت امامان اسماعیلی در این محل رواج یافت (دهگان، همانجا).

انجدان از روستاهای دهستان مشک‌آباد بخش مرکزی شهرستان اراک در استان مرکزی است. این روستا در منطقه‌ای کوهستانی قرار دارد که کوه چشمه و کوه برف شاه در اطراف آن است و غارهای کوچک و بزرگ فراوانی در نزدیکی آن وجود دارد. ارتفاع انجدان از سطح دریا ۲ هزار متر است. این روستا در ۶۴ کیلومتری شمال خمین، ۳۷ کیلومتری شرق اراک و با همین فاصله از غرب محلات قرار گرفته است. طبق آمار ۱۳۶۵ش، جمعیت انجدان ۹۲۵ نفر بوده است که کارهای عمدهٔ آنان کشاورزی و دامداری است. محصولات آن گندم، جو، یونجه و انگور است. آب روستا از چشمه و قنات تأمین می‌شود و مذهب ساکنان انجدان شیعهٔ اثنا عشری است (*فرهنگ آبادیها*...، ۱۴؛ *فرهنگ جغرافیایی*...، ۲۵؛ دهگان، ۱۳۲-۱۳۸؛ دفتری، 459).

از پیشینهٔ کهن انجدان تا سدهٔ ۸ق/۱۴م آگاهی دقیق در دست نیست. ناحیه‌ای که امروزه انجدان در آن قرار دارد، در سده‌های نخستین اسلامی جزو کورهٔ دوراخور قم بوده است، اما در هیچ‌یک از منابعی که از دوراخور نام برده‌اند، به انجدان یا نامی مشابه آن اشاره نشده است (قمی، ۱۱۷، ۱۴۱-۱۴۲؛ دهگان، ۲-۳).

از سدهٔ ۹ق/۱۵م پس از استقرار پایگاه امامان اسماعیلی در انجدان بر اهمیت این محل افزوده شد و پیروان این مذهب از نقاط دور و نزدیک برای زیارت امامان و اعطای نذوراتشان به انجدان می‌آمدند. پس از سقوط قلعهٔ الموت توسط هلاکوخان (۶۵۴ق/۱۲۵۶م) گروهی از اسماعیلیان در آذربایجان ساکن شدند و پایگاه امام نزاری به آذربایجان منتقل شد. پس از تقسیم نزاریان به دو شعبهٔ محمدشاهی و قاسم شاهی، قاسم شاهیان تصمیم به تغییر محل سکنای امامشان از آذربایجان گرفتند، زیرا پایگاه آنان در آذربایجان که تحت فرمان حاکمان سنی مذهب قرار داشت، ایمن نبود. در هنگام امامت مستنصربالله دوم (۸۶۸-۸۸۵ق/۱۴۶۴-۱۴۸۰م)، مشهور به شاه قلندر، سی و دومین رهبر نزاری، پایگاه امامان به انجدان انتقال یافت. انجدان بعد از جست و جو و بررسی برای اقامت امامان نزاری انتخاب شد، زیرا دارای شرایط ویژه‌ای بود و به دو شهر کاشان و قم که دارالمؤمنین خوانده می‌شد و به‌طور سنتی از مراکز قدرت شیعیان به شمار می‌رفت، نزدیک بود. اسماعیلیان در انجدان دوباره نیرو گرفتند و سازمان جدیدی ایجاد کردند؛ فرستادن داعیان نیز برای تبلیغ به نقاط مختلف آغاز گردید. در این دوره امامان نزاری انجدان دیدگاههای خود را تحت پوشش فرقه‌های صوفیه بیان می‌کردند. احیای انجدان، نوزایی دوبارهٔ اندیشه و

فعالیتهای تبلیغی اسماعیلیان بود (دفتری، 467-469؛ خراسانی، ۱۳۹-۱۴۰؛ ایوانف، 49).

در دورهٔ حکومت صفویه در ایران سیاست مذهبی بر پایهٔ مرشد و مرید قرار داشت و رهبری مذهبی غیر از پادشاه صفوی مورد پذیرش نبود، بنابر این، نزاریان به سبب شناخته شدن شخصیت حقیقی امامان نزاری و فعالیت آشکارشان تحت‌فشار و آزار قرار گرفتند. در ۹۸۱ق/۱۵۷۳م امیرخان موسیلو حاکم همدان به دستور شاه طهماسب به کاشان و انجدان هجوم برد و اسماعیلیان را قتل عام، و مرادمیرزا رهبر آنان را دستگیر کرد (قاضی احمد، ۵۸۲/۱-۵۸۴). صادق کیا (ص ۳۶-۳۷) به نقل از *تاریخ الفی* به اقامت گروهی از نقطویان در نواحی کاشان و انجدان اشاره می‌کند که همزمان با سرکوب اسماعیلیان در دورهٔ شاه طهماسب بود. نقطویان انجدان نیز سرکوب شدند. احتمالاً بین این دو فرقه همکاری وجود داشت و گروهی از نقطویان در انجدان، یا نواحی اطراف آن زندگی می‌کردند. در دورهٔ شاه عباس (۹۹۸-۱۰۳۸ق/۱۵۹۰-۱۶۲۹م)، اسماعیلیان نزاری بار دیگر طریق تقیه پیش گرفتند و روابط حسنه‌ای بین امامان نزاری انجدان و شاه عباس برقرار گردید و خلیل‌الله سی و نهمین امام نزاری با یکی از خواهران شاه عباس ازدواج کرد و در فرمانی امامان انجدان از پرداخت مالیات معاف شدند. در زمان امامت شاه نزار، چهلمین امام نزاری پایگاه امامان به روستای کهک محلات در ۳۵ کیلومتری انجدان انتقال یافت (دفتری، 474، 498؛ دهگان، ۳۸).

در دورهٔ اشرف افغان (ه‌م) انجدان محل برخورد سپاهیان اشرف و عثمانیها بود و بعد از شکست سپاهیان عثمانی، به دستور اشرف انجدان ویران شد و قلعهٔ نورآباد که در هنگام اقامت امامان نزاری در انجدان ارگ آنان بود، با خاک یکسان گردید و گروه کثیری از ساکنانش کشته، یا اسیر شدند. در دوره‌های بعد انجدان اعتبار گذشته را نداشت، چنانکه در دورهٔ قاجار تنها به عنوان شکارگاهی مناسب مورد توجه بود (حزین، ۶۳؛ فووریه، ۳۶۵-۳۶۶).

انجدان و نواحی اطراف آن در مدت اقامت امامان نزاری در سده‌های ۹-۱۱ق/۱۵-۱۷م از مراکز اندیشهٔ غیر وابسته به حکومت مرکزی بود و نخستین رساله‌های اسماعیلیان نزاری پس از سقوط الموت در انجدان نگاشته شد. ملاصدرا حکیم برجستهٔ دورهٔ صفوی مدتی از زندگیش را در انزوا در کهک قم که در نزدیکی انجدان قرار داشت، گذراند و به نوشتهٔ دهگان با امام نزاری در ارتباط بود (همانجا).

انجدان خاستگاه نویسندگان و ادیبان برجستهٔ پس از سدهٔ ۹ق/۱۵م در ایران بود که از آن جمله‌اند: ملاداعی انجدانی و برادرش ملک‌طیفور، شاه طاهر دکنی و میرزا ابوتراب بیک فرقتی (واله، ۴۷۹؛ آذر، ۲۳۹-۲۴۰؛ فخرالزمانی، ۴۱۳ به بعد؛ دفتری، 437).

امامان اسماعیلیه در دورهٔ اقامتشان در انجدان آثار و بناهایی ایجاد کردند که امروزه اکثر آنها ویران شده است، از جمله قلعهٔ نورآباد، قلعهٔ امیرخان، قلعهٔ وزیر و کاروانسرای شاه عباسی. در انجدان دو مقبره وجود دارد که مزار شماری از امامان نزاری و خانواده‌هایشان بود. انجدان نسبت به جمعیت اندکش دارای مساجد و حسینیه‌های بسیاری است که طبق نوشتهٔ دهگان به ۱۷ یا ۱۸ باب می‌رسد و این نشان از اهمیت مذهبی و فرهنگی انجدان در گذشته دارد؛ از جمله مسجد سرچشمه که مشهور به مسجد شاه خلیل‌الله بود و مسجد جامع که توسط شاه خلیل‌الله تعمیر شد و تاریخ بنای آن را به سده‌های نخستین اسلام نسبت می‌دهند (دهگان، ۲۸-۲۹، ۳۱، ۱۰۶-۱۱۰؛ ایوانف، 53-56؛ دفتری، 459-460؛ قطب، ۱۴۵).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حزین، محمدعلی، *تاریخ*، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ خراسانی فدایی، محمد، *تاریخ اسماعیلیه*، به کوشش ا. سیمیونوف، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دهگان، ابراهیم، *کارنامه یا در بخش دیگر از تاریخ اراک*، اراک، ۱۳۴۵ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (سرشماری ۱۳۶۵ش)، شهرستان آشتیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۵۹؛ *فرهنگ رشیدی*، عبدالرشید بن عبدالغفور تتوی، به کوشش م. عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فووریه، ژان باتیست، *سه سال در دربار ایران*، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب؛ قطب، علی، «مختصری از جغرافیای تاریخی اراک»، *مجلهٔ آثار ملی*، تهران، ۱۳۵۵ش، شم ۳-۴؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قمی، حسن، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کیا، صادق، «نقطویان یا پسیخانیان»، ضمیمهٔ *ایران کوده*، تهران، ۱۳۳۱ش، شم ۱۳؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، *خلد برین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ یزدی، حسن، *جامع التواریخ حسنی*، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismaʿilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1992; Ivanow, W., «Tombs of Some Persian Ismaili Imams», *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, London, 1938, vol. XIII.

مجید سمیعی

اَنْجُمَنِ آثارِ مِلّی، انجمنی که به همت برخی از ایران دوستان در ۱۳۰۱ش با هدف حفظ آثار کهن ایرانی و معرفی آنها به مردم در تهران تشکیل شد.

فعالیتهای این انجمن در سه دورهٔ جداگانه انجام گرفته است: دورهٔ اول از ۱۳۰۱ش آغاز می‌شود که پس از برگذاری جشن هزارهٔ فردوسی (۱۳۱۳ش) خاتمه می‌یابد. دورهٔ دوم از آذر ۱۳۲۳ شروع می‌شود (مجموعه...، ۲۳۵؛ «مراکز...»، ۸۲۰) و تا شهریور ۱۳۶۶ ادامه می‌یابد و از این تاریخ، بنابر تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی، با نام «انجمن آثار و مفاخر فرهنگی»، به فعالیتهای خود ادامه داده است (تحقیقات میدانی).

در نخستین اساسنامهٔ انجمن، هدفهای تشکیل آن، چنین بیان شد: تأسیس موزه و کتابخانه‌ای در تهران، ثبت و طبقه‌بندی آثار ملی ایران، نگهداری مجموعه‌های نفیس در کتابخانه‌ها و موزه‌ها، بهره‌مند

ساختن مردم از این مجموعه‌ها از راه تعلیم در مدارس و عرضهٔ آنها در نمایشگاهها، و سرانجام حفظ و احیای صنایع و هنرهای ایرانی (مجموعه، ۴).

این هدفها در اساسنامهٔ دورهٔ دوم دگرگونیهایی یافت که از آن جمله‌اند: تجلیل از بزرگان ایران و احیای نام آنان از راه نشر آثار ایشان، ساختن آرامگاه و یا تندیس بزرگان و کمک به تأسیس و یا تکمیل کتابخانه‌ها و موزه‌ها در سایر شهرها (همان، ۲۳۸-۲۳۹).

اعضای انجمن (طبق اساسنامهٔ اول و دوم)، با اندکی تغییر شامل ۱۵ تن اعضای مؤسس با عنوان «کمیتهٔ انجمن» است. افزون بر این افراد، شماری غیر محدود با عنوان اعضای عمومی و اعضای افتخاری نیز از میان علاقه‌مندان به علم و صنعت ایران برگزیده می‌شوند. هیأت مدیرهٔ انجمن از رئیس، معاونان او، منشی و تحویلدار، برای مدت یک سال از میان اعضای مؤسس انتخاب می‌گردند که وظیفهٔ آنها اجرای تصمیمات هیأت مؤسس است (همان، ۳، ۶، ۲۳۹-۲۴۰).

برخی از اعضای مؤسس انجمن در دورهٔ اول شخصیتهایی چون محمدعلی فروغی، حسن مستوفی، حسن پیرنیا، تیمورتاش، کیخسرو شاهرخ و فیروز میرزا نصرت‌الدوله بوده‌اند. در دورهٔ دوم، شخصیتهایی مانند حسن اسفندیاری، حسین علاء، علی‌اصغر حکمت، حسین سمیعی، سیدحسن تقی‌زاده، قاسم غنی و محمد قزوینی با آن همکاری داشتند (همان، ۲۳۵-۲۳۶).

مهم‌ترین اقدامات انجمن بدین قرار بوده است: تشکیل همایشهایی در بزرگداشت فرهیختگان علم و ادب ایران، مانند جشن هزارهٔ فردوسی، احداث و تعمیر آرامگاه برخی از بزرگان مانند آرامگاههای فردوسی، ابن سینا و سعدی، و ساخت تندیس آنان و تندیس نادرشاه، و نیز چاپ آثاری در زمینه‌های فلسفی، ادبی و علمی (مصطفوی، ۳؛ «مراکز»، ۸۲۰-۸۲۲).

مآخذ: *مجموعهٔ انتشارات قدیم انجمن*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ «مراکز و مجامع فرهنگی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۷، شم ۱۰-۱۲؛ مصطفوی، محمدتقی، *سفارش نامهٔ انجمن آثار ملی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف.

علی میرانصاری

اَنْجُمَنِ اَدَبیِ ایران، نکـ: انجمنهای ادبی.

اَنْجُمَنِ حِکْمَت وَ فَلْسَفه، نکـ: حکمت و فلسفه، انجمن.

اَنْجُمَنِ مَعارِف، انجمنی متشکل از برخی معارف دوستان ایرانی که در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م، به اهتمام شخصیتهایی مانند امین‌الدوله و احتشام‌السلطنه، با هدف تأسیس مدارس جدید و توسعهٔ معارف در تهران تشکیل شد.

به گفتهٔ دولت‌آبادی، در ذیقعدهٔ ۱۳۱۴، امین‌الدوله پس از دستیابی به صدارت، بر آن شد تا مدرسهٔ رشدیه را که پیش‌تر در تبریز به مدیریت میرزا حسن تبریزی (رشدیه) تأسیس شده بود، در تهران نیز راه‌اندازی کند (۱۷۸/۱-۱۸۱). در این زمان حرکتی همسو از طرف برخی تجدد-طلبان مانند احتشام‌السلطنه ظهور کرد و ایشان نخستین بار در رجب ۱۳۱۵، به ابتکار کریم‌خان سوادکوهی، سردارمکرم و البته با رخصت امین‌الدوله، به همراه عده‌ای مانند جعفر قلی خان نیرالملک و یحییٰ دولت آبادی، در منزل سردار مکرم فراهم آمدند تا مدرسه‌ای شبانه‌روزی برای تعلیم و نگهداری دانش‌آموزان یتیم تأسیس کنند (همو، ۱۸۴/۱-۱۸۷). این جلسه منجر به تشکیل انجمن معارف شد که هدف آن بسط و توسعهٔ مدارس جدید بود. امین‌الدوله با نفوذ خود، وزیر علوم، یعنی نیرالملک را به ریاست انجمن برگماشت (همو، ۱۸۶/۱-۱۸۷) و برای نشان دادن همراهی خود با اهداف انجمن، در باغ مسکونی خویش، مدرسهٔ رشدیه را برپا ساخت (همو، ۱۸۶/۱).

اعضای انجمن در نخستین گام خود، دچار دو دستگی و اختلاف‌نظر شدند. عده‌ای مانند مفتاح‌الملک و ممتحن‌الدوله، زیرنظر احتشام‌السلطنه، به رقابت با امین‌الدوله و همفکران او، یعنی میرزا حسن تبریزی و نیرالملک پرداختند (همو، ۱۸۷/۱-۱۸۸).

همفکران احتشام‌السلطنه خیلی زود توانستند بر رقیبان خود غلبه یابند و نیرالملک به رغم آنکه ریاست انجمن را داشت، عمدهٔ فعالیتها به دست احتشام‌السلطنه و نفوذ او صورت می‌گرفت. از جملهٔ اقدامات احتشام‌السلطنه، جمع‌آوری اعانه از طبقات مختلف مردم و نیز محدود ساختن بودجهٔ مدرسهٔ رشدیه بود (همو، ۱۸۷/۱-۱۹۱). وی با این تمهیدات توانست در مدت ۶ ماه، مدارسی مانند افتتاحیه، ابتدائیه، علمیه و مظفریه را برپا سازد و ۳ هزار دانش آموز در این مدارس گردآورد (احتشام السلطنه، ۳۲۶-۳۲۷).

در محرم ۱۳۱۶، امین‌الدوله از صدارت معزول شد و دشمن دیرینهٔ او، یعنی امین‌السلطان که باطناً موافق اصلاحات نبود، صدارت یافت (دولت‌آبادی، ۲۰۹/۱، ۲۱۱، ۲۱۳-۲۱۴). در این زمان دو دستگیهایی در انجمن پدید آمد و کسانی مانند مفتاح‌الملک، از احتشام‌السلطنه جدا شده، خود را به گروه نیرالملک و رشدیه نزدیک ساختند. مفتاح‌الملک برای کنار گذاشتن احتشام‌السلطنه در نخستین گام، خود را به امین‌السلطان نزدیک ساخت (همو، ۲۱۶/۱)، اما احتشام‌السلطنه برای خنثیٰ ساختن اقدامات وی، امین‌السلطان را به انجمن دعوت کرد. پذیرش این دعوت از سوی امین‌السلطان و کمک مالی وی به انجمن (همو، ۲۱۷/۱-۲۱۹)، احتشام‌السلطنه را به این اشتباه انداخت که وی با انجمن موافقت قلبی دارد و می‌توان به حمایتهای او پشت‌گرم بود؛ از این‌رو، علاوه بر تأسیس کتابخانهٔ ملی، مدرسهٔ اکابر، دارالتألیف و دارالترجمه (همو، ۲۲۱/۱-۲۲۲؛ احتشام‌السلطنه، ۳۲۷)، در صدد برآمد تا مدرسهٔ دارالفنون را از اختیار نیرالملک، وزیر علوم به درآورد (دولت آبادی، ۲۲۴/۱).

مفتاح‌الملک با تمسک به این اقدام احتشام‌السلطنه نامه‌ای به شاه نوشت و اعمال او را مغایر با استقلال سلطنت عنوان نمود. با کمک و نفوذ امین‌السلطان و به بهانهٔ این نامه، شاه فرمان خلع احتشام‌السلطنه و ریاست نیرالملک بر انجمن معارف را صادر کرد (همو، ۲۲۵/۱-۲۲۶؛

احتشام‌السلطنه، ۳۴۴-۳۴۵).

مردم به علت خارج شدن احتشام‌السلطنه از انجمن، دیگر حاضر به کمک مالی به انجمن نشدند (دولت آبادی، ۲۴۴/۱). این موضوع و همچنین افشای سوء استفاده‌های مالی از بودجهٔ انجمن سبب شد تا مفتاح‌الملک هم خود را از ادارهٔ انجمن دور سازد. نتیجهٔ نهایی آن بود که در شوال ۱۳۱۸، انجمن در عمل، به حالت انحلال و تعطیل افتاد (همو، ۲۴۱/۱، ۲۴۴، ۲۸۲).

مآخذ: احتشام‌السلطنه، محمود، *خاطرات*، به کوشش محمد مهدی موسوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دولت آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۲ش.

علی میرانصاری

اَنْجُمَنْهای اَدَبی، مجالس گردهمایی شاعران و ادیبان فارسی‌زبان که هدف از تشکیل آنها پرورش فکری و گسترش هنر و ذوق شعری دوستداران شعر و ادب است. در این انجمنها شاعران، سروده‌های خود را می‌خوانند و رئیس مجلس و دیگر حاضران درباب آن اظهار نظر می‌کنند و به اصلاح شعر آنان می‌پردازند.

این انجمنها در ایران پیشینه‌ای کهن داشته، و به طور معمول دارای دو شکل بوده‌اند: یکی دوستانه و خصوصی که برپایهٔ هماهنگی مشرب و سلیقه و یا به تناسب سن و سال در محلهایی مانند منازل، خانقاهها، مدارس، آرامگاهها، قهوه‌خانه‌ها و در دوره‌های اخیر، در کتابفروشیها و کتابخانه‌ها برپا می‌شد، و دیگری، رسمی که بنابر تکلیف دیوانی و به صورت گروههای ناهمگون، در حضور پادشاهان شکل می‌گرفت (افشار، «انجمنهای ادبی»، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۹؛ درخشان، ۲۳۴۸).

شعرخوانی، طرح غزل و دیگر انواع شعر و معارضات شاعرانه، سرودن اخوانیات و مطایبات از مسائل عمده در این انجمنها بود (افشار، «انجمنهای ادبی در ایران»، ۳۷۷). انجمنهای خصوصی و دوستانه، برخلاف انجمنهای رسمی عمری بسیار کوتاه داشتند، زیرا با کناره‌گیری یا درگذشت شاعران برجستهٔ هر انجمن، ناهماهنگی میان افراد، مشکلات مالی و سیاسی، کم‌بودن وسایلی که پدیدآورندهٔ ارتباط فرهنگی میان افراد است، پافشاری بر حفظ روشهای سنتی و میدان ندادن به جوانان، دورهٔ انجمنها به سر می‌رسید (همو، «انجمنهای ادبی»، ۸۰۴).

از نخستین انجمنهای ادبی شناخته شدهٔ دارای هدف و سازمانی منظم، انجمنی بود که به همت سیدعلی مشتاق اصفهانی در اوایل سدهٔ ۱۳ق، برای نقد سبک هندی، در اصفهان تشکیل شد. پس از آن در دورهٔ قاجار و پهلوی، انجمنهای گوناگون ادبی برپا شد که از آخرین آنها می‌توان به محفل صادق هدایت در کافهٔ فردوسی تهران اشاره کرد (همان، ۸۰۰-۸۰۴).

انجمنهای ادبی بیشتر در شهرهای اصفهان، شیراز، تهران، تبریز، مشهد، همدان و یزد، برپا شده است. انجمن مشتاق (اعضای مشهور: طبیب اصفهانی، آذربیگدلی، هاتف و عاشق اصفهانی) و انجمنهای واله، نشاط، ابوالفقرا، دانشکده (شیدا)، کمال، صائب، عنقا، سرتیپ، سعدی، حکیم نظامی، وحید دستگردی و سرای سخنوران از مهم‌ترین انجمنهای اصفهان به شمار می‌آیند (سپنتا، ۳۸۵-۳۹۶).

نخستین انجمن ادبی شیراز در سدهٔ ۱۰ق و در دکان میر محمود طرحی شیرازی تشکیل شد که اعضای آن کسانی مانند عرفی شیرازی، عارف لاهیجی، حسین کاشی و غیرتی شیرازی بودند. پس از آن انجمن صباحی بیدگلی (اعضای مشهور: محمدصادق نامی و میرزا نصیر اصفهانی)، انجمن محمد مسیح فسایی متخلص به معنی (اعضای مشهور: شفیعا و اثر شیرازی)، انجمن وصال (اعضای مشهور: قاآنی، همای شیرازی و رضا قلی‌خان هدایت) و انجمنهای ادب فارسی، دانش پارس، داور، صدر، عالی، حافظیون، فرصت، شوریده و... بود (امداد، ۲۶۰۴-۲۶۱۹).

از انجمنهای ادبی تهران، می‌توان به انجمن ادبی ایران و حکیم نظامی اشاره کرد که هر دو به همت حسن وحید دستگردی تشکیل شده بود که در اولی، محمدعلی ناصح، سعید نفیسی، غلامرضا رشید یاسمی، کریم امیری فیروزکوهی و بدیع‌الزمان فروزانفر، و در دومی، فرخی یزدی، ملک‌الشعرا بهار و صبوری نائینی فراهم می‌آمدند. دیگر انجمنهای مهم این شهر، عبارت بودند از: صائب، آذر آبادگان (تا ۱۳۳۵ش در تبریز بود، آنگاه به تهران انتقال یافت)، تهران، قلم و حافظ (میرزا زمانی، ۲۴۲-۲۸۳).

از مهم‌ترین انجمنهای ادبی خراسان می‌توان به انجمن ادبی بهار (اعضای مشهور: غلامحسین یوسفی، تقی بینش و محمد قهرمان) و انجمن ادبی خراسان (اعضای مشهور: محمد ملک زاده، محمود فرخ، عبدالله سیار و ادیب بجنوردی) اشاره داشت (سیار، ۲۸۰۸-۲۸۱۱؛ فرخ، ۲۷۶-۲۷۸).

دیگر شهرهای ایران، مانند همدان (انجمنهای اتحاد و همدان) و یزد (انجمنهای فرساد، ادارهٔ فرهنگ و هنر، و کتابخانهٔ وزیری) نیز دارای انجمنهایی بودند که سابقهٔ تشکیل برخی از آنها به پیش از مشروطه می‌رسید (نک‍: درخشان، ۲۳۵۲-۲۳۵۶؛ قلم سیاه، ۲۲۹۲-۲۲۹۹).

مآخذ: افشار، ایرج، «انجمنهای ادبی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۳ش، س ۱۰، شم‍ ۱۲؛ همو، «انجمنهای ادبی در ایران»، همان، ۱۳۶۵ش، س ۱۲، شم‍ ۷-۸؛ امداد، حسن، «انجمنهای ادبی شیراز»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۵؛ درخشان، مهدی، «انجمنهای ادبی همدان»، همان، ج ۴، ۱۳۶۷ش؛ سپنتا، ساسان، «انجمنهای ادبی اصفهان»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۵ش، س ۱۲، شم‍ ۷-۸؛ سیار، عبدالله، «انجمنهای ادبی خراسان»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ج ۵؛ فرخ، محمود، «یادی از انجمنهای ادبی خراسان»، *یادگارنامهٔ حبیب یغمایی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ قلم سیاه، اکبر، «انجمنهای ادبی یزد»، *ناموارهٔ دکتر محمود افشار*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۴؛ میرزا زمانی، محمدرضا، *سالنامهٔ کشور ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۹.

ملیحه مهدوی

اِنْجیل، هر یک از ۴ کتاب اول عهد جدید که به ترتیب منسوب به

متیٰ، مرقس، لوقا و یوحناست. واژهٔ انجیل معرّب اوانگلیون[1] یونانی و اوانگلیوم[2] لاتینی است و اصلاً به معنای مژدگانی، مژده و بشارت آمده است (حداد، ۲۹؛ موفت، مقدمه، 28؛ «کتاب همراه...[3]»، 206؛ لیدل، 539؛ قس: جفری، 72-71؛ برای این معنی در عهد عتیق، نک: مثلاً کتاب دوم سموئیل، ۴:۱۰؛ اشعیا، ۹:۴۰؛ برای نظر لغویان عرب، نک: ابن منظور، ذیل نجل؛ جوالیقی، ۲۳). در آغاز ظهور حضرت عیسیٰ(ع) این کلمه به معنای بشارتِ بخشایش و ظهور ملکوت خداوند (مثلاً: مرقس، ۱۴:۱؛ متیٰ، ۲۳:۴؛ ۳۵:۹)، و در عصر حواریان و رسولان به مفهوم مژدهٔ ظهور پسر با عزت خدا و رستاخیز او و نیز معانی دیگر مرتبط با آن به کار رفت. این «بشارت» بعدها (از حدود نیمهٔ دوم قرن ۱م) تدوین شد و نوشته‌های متعددی در آن باره پدید آمد. در نیمهٔ دوم قرن ۲م یوستینوس نخستین کسی بود که به «خاطرات رسولان» اشاره کرد و آنها را «انجیلها» خواند (الیکات، 27؛ هانتر، 14-13؛ بروس، 59؛ ER, VI/81; ERE, VI/333). از آن پس انجیل به تدریج مفهوم نوشته‌ای را به خود گرفت که دربردارندهٔ بشارت به معنای خاص مسیحی آن بود و حتیٰ بر متنهای آپوکریفی که در زمرهٔ کتابهای رسمی و مورد قبول کلیسا قرار نگرفتند، نیز اطلاق شد (شونفیلد، 68-65؛ الیکات، 14؛ «کتاب همراه»، 40-39؛ «فرهنگ...[4]»، 884-882). به هر روی، فراوانی اینگونه کتب، موجب ظهور فرایند تعیین کتب معتبر مسیحی و شکل‌گیری عهد جدید شد. نخستین نشانه‌های این فرایند که به معتبر شناختن انجیلهای چهارگانه انجامید، در آثار شخصیتهای متقدم مسیحی دیده می‌شود (بروس، 58؛ دیویس، 60؛ ریچاردسن، 18؛ الیکات، 13؛ شونفیلد، 73).

انجیلهای چهارگانه: هر یک از انجیلهای چهارگانه در بردارندهٔ روایاتی دربارهٔ زندگی و تعالیم عیسیٰ مسیح(ع)اند که از نظر موضوع و سبک و سیاق ارائهٔ مطالب گونه‌ای خاص محسوب می‌شوند:

انجیل متیٰ: این کتاب که در تمام نسخه‌های کهن یونانی اولین انجیل، و در اکثر نسخ نخستین کتاب عهد جدید است (دیویدسن، 778)، مشتمل بر ۳بخش است. بعضی از محققان معاصر، برخلاف شخصیتهای مسیحی کهن این انجیل را نوشتهٔ متیٰ نمی‌دانند؛ اما در عین حال، برخی نیز برآنند که متای حواری، در اواخر سدهٔ ۱م مجموعه‌ای از سخنان عیسیٰ(ع) را به نام «لوگیا[5]» گرد آورد و سپس آن را با انجیل مرقس درهم آمیخت و انجیلی دیگر خطاب به یهودیان و برای رد انتقادات آنان نگاشت (اسکروجی، 133-131؛ مول، 88-87؛ «کتاب همراه»، 502؛ ERE, VI/244).

انجیل مرقس: این کتاب کوتاه‌ترین اناجیل چهارگانه و مشتمل بر اجزاء مستقلی است که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان آن را به ۵ بخش تقسیم کرد. محققان متقدم و متأخر همه در انتساب این انجیل به مرقس متفقند، ولی در اینکه او همان مرقس مذکور در «اعمال رسولان» است، اختلاف‌نظر دارند (هانتر، 21-16؛ دیویدسن، 809؛ اسکروجی، 134-133؛ موفت، همان، 30؛ «کتاب همراه»، 496، 493-492).

انجیل لوقا: این کتاب سومین انجیل، و خود بخش اول از کتابی دو بخشی است که عموماً لوقا ـ اعمال (انجیل لوقا و «اعمال رسولان») نامیده شده، و هر دو بخش را یک تن نوشته است. در این انجیل دیدگاهی تاریخ‌نگارانه و دقیق مشاهده می‌شود و می‌توان آن را مشتمل بر ۸ جزء، از ظهور یحییٰ تعمید دهنده تا رستاخیز عیسیٰ(ع) دانست (همان، 471-469؛ دیویدسن، 840؛ اسکروجی، 135-134؛ موفت، «تحول...[6]»، 605، مقدمه، 31؛ مول، 92؛ ERE, VI/331).

انجیل یوحنا: این کتاب چهارمین انجیل در مجموعهٔ عهد جدید است که به ادلهٔ سبک‌شناسانه و ویژگیهای کلامی و مسیح‌شناسی خاص خود با دیگر اناجیل تفاوت دارد. با آنکه در تحقیقات دو سدهٔ اخیر، به ویژه در آثار بولتمان[7]، کاربرد تعابیر و مفاهیمی چون نور و ظلمت و خیر و شر در انجیل یوحنا، به تأثیر آراء ایرانی و یونانی و گنوسی نسبت داده شده، ولی کشف و بررسی طومارهای بحرالمیت نشان می‌دهد که این مفاهیم در قرن اول میلادی و پیش از آن متداول بوده است (شونفیلد، 205-203؛ ریچاردسن، 25-22؛ دیویدسن و لینی، 271؛ «کتاب همراه»، 374-373). انجیل یوحنا علاوه بر حوادث جلیل، به رخدادهای اورشلیم نیز نظر دارد (شونفیلد، 160؛ الیکات، 34) و متن آن نشان می‌دهد که نویسنده با فرهنگ و خصوصیات اقلیمی فلسطین کاملاً آشنا بوده، و متون کهن آرامی و اناجیل دیگر را در دست داشته است. سنن مسیحی و آباء کلیسا این انجیل را نوشتهٔ یوحنا پسر زبدی می‌دانند، گرچه بعضی از محققان معاصر در صحت این انتساب تردید کرده‌اند؛ ولی به هر حال، بعضی کشفیات و تحقیقات حاکی از آن است که این انجیل در اواخر قرن ۱ یا اوایل قرن ۲م نوشته شده است (ریچاردسن، 21-13؛ دیویدسن، 265؛ دیویدسن و لینی، 268-267, 276-275؛ بروک، 744؛ «کتاب همراه»، 375-374).

بررسیهای تطبیقی انجیلهای چهارگانه مؤید نوعی ارتباط میان ۳ انجیل نخست و تفاوت آشکار آنها با انجیل یوحناست. از این رو، انجیلهای متیٰ، مرقس و لوقا را انجیلهای «هم نظر»، و مسألهٔ شباهتها و اختلافهای آنها را که موضوع بحثهای دراز بوده است، «مسألهٔ هم نظری» خوانده‌اند (اسکروجی، 83؛ شونفیلد، همانجا؛ «کتاب همراه»، 724؛ زیتلین، 85). در این باره نظریات مختلفی ابراز شده است که برخی پذیرفتنی، و برخی ناپذیرفتنی می‌نماید (همو، 86؛ اسکروجی، 88, 86-85؛ بروس، 59؛ موفت، «تحول»، 604؛ دیویدسن، 771؛ «فرهنگ»، 485-484)؛ از آن میان، دو فرضیه اهمیت و قطعیت بیشتری یافته است: نخست فرضیهٔ گریسباخ است که انجیل متیٰ را کهن‌ترین اناجیل، و انجیل مرقس را برگرفته از انجیل متیٰ و لوقا می‌داند (زیتلین، 93 ,86؛ دیویدسن و لینی، 237-236)؛ دوم فرضیهٔ تقدم مرقس است که

---

1. euangelion 2. evangelium 3. *The Oxford...* 4. *The New...* 5. Logia 6. «The Development...» 7. R. Bultman

این *انجیل* را کهن‌تر از همه می‌داند و برای رفع بعضی اشکالات، به وجود یک منبع شفاهی یا کتبی متقدم، از سخنان عیسیٰ(ع) قائل شده است (براونینگ، 22-21؛ انسلین، 191-178؛ مول، 89؛ اسکروجی، 89-85؛ شونفیلد، 161-160؛ ویلز، 2-1). این نظریه اکنون طرفداران بیشتری دارد (زیتلین، 93، 87-86).

انجیل در قرآن: در آیات متعددی از *قرآن* کریم از *انجیل* به عنوان کتابی آسمانی سخن رفته (نک: آل عمران /۳/۳، ۴۸؛ مائده /۵/۴۶، ۱۱۰؛ حدید /۵۷/۲۷)، و پذیرش حقانیت آن از سوی مسلمانان از شروط ایمان دانسته شده است (بقره /۲/۴؛ نساء /۴/۶۰، ۱۶۲). بدین سبب، *انجیل* نزد مسلمانان تقدس و حرمتی خاص دارد و در برخی ادعیه و اذکار به آن سوگند یاد شده است (مثلاً نک: مسلم، ۲۰۸۴/۴؛ ابوداوود، ۳۱۲/۴؛ کلینی، ۵۷۶/۲؛ ابن طاووس، ۳۲۷، ۳۴۳). در سورهٔ مائده (۴۷/۵، ۶۶، ۶۸) بارها مسیحیان به ایمان و عمل به *انجیل* فراخوانده شده‌اند، ولی این پرسش همواره مطرح بوده که مراد، عمل به کدام *انجیل* است؛ چه، از تاریخ مسیحیت بر می‌آید که مسیحیان به انجیلی واحد که الفاظ آن وحی باشد، باور ندارند و نزد آنها اناجیل چهارگانه در آغاز عهد جدید، معتبر است (نک: ER, II/183-202). اما برپایهٔ نگرشی که از عهد صحابه وجود داشته، چنین تصور می‌شده است که تا عهد پیامبر اکرم(ص)، برخی از روحانیان حقیقت‌جوی مسیحی، نسخه‌هایی از *انجیل* اصیل در دست داشته‌اند و مدلول آیات قرآنی ناظر بر همین *انجیل* راستین بوده است (نک: نسایی، ۲۳۱/۸-۲۳۳؛ سیوطی، ۱۷۷/۶-۱۷۸؛ نیز نک: ترمذی، ۶۷۴/۵؛ بیرونی، ۲۳: دربارهٔ سلمان فارسی و *انجیل* راستین او). در منابع تفسیری و اعتقادی اسلامی، باور به بقای *انجیل* راستین تا عهد پیامبر اکرم(ص)، به عنوان پایه‌ای برای تفسیر آیات مربوط به آن مطرح گشته است (ابن تیمیه، ۷۸/۱-۷۹)؛ در حالی که بعضی، دعوت *قرآن* به اقامهٔ *انجیل* را مفهومی تعریضی دانسته، و آورده‌اند که مراد از عمل به *انجیل* حقیقی، اقامهٔ خود *قرآن* است (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۹۱/۱).

قرآن کریم *انجیل* را دربردارندهٔ «هدایت و نور» و «مواعظی برای اهل تقوا» دانسته است (مائده /۵/۴۶) و دانشمندان مسلمان نیز بر همین پایه آن را وصف کرده‌اند (مثلاً نک: زمخشری، ۶۳۹/۱؛ شهرستانی، ۱۹۰/۱). *قرآن* اشاراتی به مضامین *انجیل* نیز دارد و در روایات اسلامی سوره‌های مثین (از اسراء تا ۷ سوره) به عنوان جایگزین قسمتی از *انجیل* معرفی شده‌اند (دارمی، ۴۵۳/۲؛ کلینی، ۶۰۱/۲). در *قرآن* بارها نقل صریح از مضامین *انجیل* نیز بازتاب یافته است (مثلاً اعراف / ۱۵۷/۷؛ توبه /۱۱۱/۹؛ فتح /۴۸/۲۹؛ قس: متیٰ، ۲۴:۱۳ بب؛ مرقس، ۴:۲۶ بب؛ لوقا، ۸:۴ بب) و علاوه بر نقل صریح، برخی از پژوهشگران در پی آن بوده‌اند تا به نقلهایی غیر صریح از *انجیل* در *قرآن* دست یابند، اما از دریچهٔ باورهای اسلامی، چنین کاوشی بی‌نتیجه خواهد بود، چه حتیٰ اگر *انجیل* راستین هم در دست بود، از آنجا که هم آن و هم *قرآن* از سرچشمهٔ وحی صادر گشته، همخوانی در آنها به مفهوم نقل نمی‌توانست بوده باشد. با این حال، برخی از علمای غیراسلامی در بررسیهای تطبیقی خود کوشیده‌اند تا با یافتن همسانیهایی میان *قرآن* و اناجیل موجود، برخی از مضامین *قرآن* را بازتابی از مضامین *انجیل* بشمارند. در این مقایسه‌ها موضوعاتی چون احوال حضرت مریم(ع)، ولادت حضرت عیسیٰ(ع) و معجزات او و داستان حضرت یحییٰ(ع) به خصوص مورد توجه قرار گرفته است (EI[1], III/501-504؛ گیبسن، 345-334). در اناجیل موجود، مضامینی چون تثلیث و تصلیب آمده که در *قرآن* بر بطلان آن تصریح شده، و همین امر مسلمانان را نسبت به مضامین اعتقادی اناجیل بدگمان کرده است؛ اما در باب مضامین اخلاقی وضع دیگری حاکم است. مسلمانان برپایهٔ این دیدگاه که سخنان حکمت‌آموز را نزد هر کس یافت شود، باید همچون گمشده‌ای بازجست (نک: ترمذی، ۵۱/۵؛ *نهج البلاغة*، حکمت ۸۰)، نسبت به اندرزهای *انجیل* نیز چنین نگرشی داشتند. از این‌رو، در بسیاری از منابع اسلامی اعم از آثار حدیثی، ادبی و اخلاقی می‌توان اندرزهایی منقول از *انجیل* را باز یافت (مثلاً نک: ابن عبدربه، ۲۸۵/۲، ۱۴۵/۳؛ بیهقی، ۲۸۹، ۴۳۳؛ سعدی، ۱۸۹؛ ابن شعبه، ۵۰۱ بب). در رتبهٔ بعد باید به برخی استفاده‌ها از مضامین *انجیل* در باب قصص نیز اشاره کرد (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۵۳، ۵۷-۵۸). به عنوان اشاره به جایگاه *انجیل* نزد شیعهٔ امامیه باید گفت مطابق شماری از روایات، نسخهٔ اصیل *انجیل* به عنوان میراث نبوت، از پیامبر(ص) به حضرت علی(ع)، و سپس به امامان دیگر منتقل شده، و از این رو، گاه نقل قولهای صریح از *انجیل* در احادیث مستند به امامان(ع) آمده است (کلینی، ۴۴/۱-۴۵، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۹۳؛ صفار، ۱۵۵ بب).

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *مجموعة الرسائل الکبری*، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، چ سنگی، ۱۳۲۰ق؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، علی، *معارج نهج‌البلاغة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۹ق؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ حداد، یوسف دره، *الدفاع عن المسیحیة فی انجیل بحسب متیٰ*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سعدی، *گلستان*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ *عهد جدید*؛ *عهد عتیق*؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ *نهج البلاغة*؛ نیز:

Brooke, A. E., «John», *A Commentary on the Bible*, ed. A. S. Peake, London, 1952; Browning, W. R. F., *The Gospel According to Saint Luke*, London, 1975; Bruce, F. F., «The Fourfold Gospel», *The New Bible Commentary*, ed. F. Davidson, Grand Rapids, 1953; Davidson, F., «introd. The Gospel According to Matthew», *The New Bible Commentary*, Grand Rapids, 1953; Davidson, R. and A. R. C. Leaney,

Biblical Criticism, Middlesex, 1970; Davies, J. G., «Christianity», *The Concise Encyclopaedia of Living Faiths*, ed. R. C. Zaehner, Boston, 1959; EI[1]; Ellicott, C. J., *introd. Commentary on the Whole Bible*, Grand Rapids, 1959, vol. VI; Enslin, M. S., «Luke and Matthew», *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, 1967; ER; ERE; Gibson, J. C. L., «John the Baptist in Muslim Writings», *The Muslim World*, 1955, vol. XLV; Hunter, A. M., *The Gospel According to Saint Mark*, London, 1976; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Liddell, H. G. and R. Scott, *A Greek - English Lexicon*, Oxford, 1864; Moffatt, J., «The Development of New Testament Literature», *A Commentary on the Bible*, ed. A. S. Peake, London, 1952; id, introd. *Translation of the Bible*, London, 1972; Moule, C. F. D., *The Birth of the New Testament*, London, 1976; *The New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas, Grand Rapids, 1970; *The Oxford Companion to the Bible*, eds. B. M. Metzger and M. D. Coogan, New York, 1993; Richardson, A., *The Gospel According to Saint John*, London, 1976; Schonfield, H. J., *A History of Biblical Literature*, New York, 1962; Scroggie, W. G., *A Guide to the Gospels*, London, 1965; Wills, L. M., *The Quest of the Historical Gospel*, London, 1997; Zeitlin, I. M., *Jesus and the Judaism of His Time*, Cambridge, 1988.

فاطمه لاجوردی ـ بخش فقه علوم قرآنی و حدیث

اَنْدْخوی، یا اندخود، شهری در استان فاریاب در شمال‌غربی افغانستان. این شهر در °۶۵ و ´۶ طول شرقی و °۳۶ و ´۵۷ عرض شمالی در حاشیهٔ صحرای قراقوم و کنار آب اندخوی واقع شده است.

در متون تاریخی و جغرافیایی نام آن به صورت نخذ (طبری، ۹۴/۷)، اَنْخذ (اصطخری، ۲۷۰)، اندخُذ (ابن حوقل، ۴۴۳/۲؛ ادریسی، ۴۷۹/۱)، انتخذ و اندخو (حدود العالم، ۳۰۹، ۵۹۹)، و اندخوذ (مقدسی، ۳۴۷؛ سمعانی، ۳۶۰/۱) هم آمده است (نیز نک: منهاج، ۳۰۸/۱؛ ابن اثیر، ۱۸۶/۱۲). کهن‌ترین یادکرد از این شهر به صورت نخذ، از سدهٔ ۲ق/۸م است که طبری در وقایع سال ۱۱۶ق/۷۳۴م از آن نام می‌برد (همانجا). در سدهٔ ۴ ق/۱۰م رستاق انخذ جزو منطقهٔ جوزجان و مرکز آن اشترج، شهر کوچکی در بیابان بود که ۷ قریه داشت (اصطخری، ۲۷۱؛ نیز نک: ابن حوقل، ۴۲۹/۲).

اهمیت اداری این شهر پس از دورهٔ مغولان بوده (حافظ ابرو، ۱۹۳/۱، جم)، و گاه خود حکومت مستقلی داشته است (میرخواند، ۵۷۰/۶، ۵۹۴، ۲۰۴/۷؛ ابوبکر طهرانی، ۳۰۲). ظاهراً از دورهٔ غوریان (در سدهٔ ۶ق/۱۲م) به دور شهر حصاری بسیار استوار کشیده بودند (ابن اثیر، ۱۸۷/۱۲؛ جوینی، ۵۷/۲). در دورهٔ صفویه نیز خندقی پر آب به دور آن بود و شاه عباس اول برای فتح آن ۱۰ هزار تفنگ و ۳۰۰ توپ و بادلیج به کار انداخت (هدایت، ۳۳۸/۸). اهمیت این شهر در آن زمان چنان بود که اسکندربیک منشی می‌نویسد: «هرگاه قلعهٔ اندخود در میان باشد، آمد و شد از خراسان به اردوی معلیٰ [در بلخ] دشوار خواهد بود» (ص ۶۲۱). حصار اندخوی پس از فتح شهر خراب شد (همو، ۶۲۹؛ هدایت، ۳۴۲/۸). با این حال، حصار بر پا شدهٔ بعدی، آن قدر اهمیت داشت که رضاقلی میرزا پسر نادرشاه در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م پس از گشودن آن فتح نامه‌ای صادر کرد (محمدکاظم، ۵۷۴/۲ـ۵۷۵). حصار دیگربار در زمان یار محمدخان در ۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م خراب شد (وامبری، ۳۱۴). شهر جدید در نزدیکی شهر مخروبهٔ قدیم بنا نهاده شده است (ایرانیکا، II/26).

بنا بر گفتهٔ اصطخری در سدهٔ ۴ق/۱۰م ساکنان اندخوی اکرادی بودند که در اطراف آن گوسفند و شتر می‌چرانیدند (همانجا؛ نیز نک: ابن حوقل، ۴۴۳/۲)، اما به گفتهٔ مینورسکی اصطلاح کرد به طور کلی به صحرانشینان اطلاق می‌شده است (ص ۳۱۱). تا زمان تیمور مردم آن سرزمین فارسی زبان بودند (کلاویخو، ۲۰۲)، ولی حکومت آن به دست ارلاتها و نایمانها بود (منتخب...، ۱۱۷، ۱۹۷؛ خواندمیر، ۳۸۱/۳). پس از فتح اندخوی توسط قوای شاه عباس اول صفوی، مردم آن به خراسان و عراق کوچانده شدند (اسکندربیک، ۶۲۸) و پس از تصرف آن توسط افشاریان، قوم بیات و افشار در آنجا اسکان یافتند (محمد کاظم، ۴۸۳/۲؛ استرابادی، ۲۷۳؛ شیروانی، ۱۱۹). در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بیشتر جمعیت شهر و منطقه از ترکمنها بودند که با ازبکها و تاجیکها اختلاط یافتند، اما شمار تاجیکها خیلی کمتر بود (وامبری، ۳۱۴، ۳۸۵). در ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م جمعیت شهر حدود ۱۵ هزار نفر بود (همو، ۳۱۴) و در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م به حدود ۳۰ هزار (ترکمن، پشتون، تاجیک، هزاره و ازبک) رسید (دائرةالمعارف...، ۹۳۱/۳؛ ایرانیکا، همانجا). اکنون ۵۸ هزار ترکمن و ازبک در این شهر زندگی می‌کنند (دولت آبادی، ۷۴). تجارت این شهر از قدیم پوست و پشم گوسفند و شتر بوده است و گوسفند قره‌گل در آنجا پرورش می‌یابد (ابن حوقل، نیز دائرةالمعارف، ایرانیکا، همانجاها). از آثار تاریخی شهر می‌توان بقعهٔ بابا شکرالله ابدال، بقعهٔ باباسنکو و زیارت چهارده معصوم را نام برد (دائرةالمعارف، همانجا؛ EI[2]).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ استرابادی، مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش و. مینورسکی و دیگران، تهران ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دائرةالمعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م؛ دولت‌آبادی، بصیراحمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحه*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ طبری، *تاریخ*؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران ۱۳۳۶ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۲۸ش/۱۹۴۹م؛ میرخواند، محمدبن خاوندشاه، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ مینورسکی، و.، حواشی بر *حدود العالم* (هم)؛ وامبری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز: EI[2]; *Iranica*.

محسن جعفری مذهب

اَنْدَراب، به معنای میان دو رود، نامی است که بر چندین مکان اطلاق شده است. اندراب یا اندرابه (یاقوت، ۳۷۲/۱؛ انصاری، ۲۲۴)،

در نوشتهٔ منسوب به موسیٰ خورنی تاریخ‌نگار ارمنی سدهٔ ۵م به صورت اندراپ نیز آمده است (مارکوارت، 17). هیون تسیانگ، راهب بودایی اهل چین در نیمهٔ نخست سدهٔ ۷م در کتاب خود، آن را به صورت «آن ـ تا ـ لو ـ پو» نگاشته است (بیل، 286).

اندراب اکنون نام شهر و رودی در ایالت بغلان افغانستان است. موقعیت کنونی شهر اندراب را ۶۹° و ۴۹´ و ۱۱´´ طول شرقی و ۳۵° و ۴۷´ و ۴۲´´ عرض شمالی گزارش کرده‌اند (*دائرةالمعارف…*، ۹۳۲/۳).

اندراب در دامنهٔ شمالی هندوکش قرار گرفته، و دارای آب و هوایی معتدل است. رودهای کوچک متعددی از ارتفاعات هندوکش به سوی باختر جریان دارند که سرانجام به رود اندراب منتهی می‌شوند؛ از آن جمله است: آب خاواک، آب پارنده، آب کاسان (قاصان)، آب شاشان، آب آرزو، آب خج و آب دره کشن. رود اندراب پس از گذشتن از ولایت خنجان در ولایت دوشی به رود سرخاب می‌ریزد (همانجا). در برخی مآخذ کهن اسلامی به مشخصات کوهستانی اندراب و جاری شدن دو رود اندراب و کاسان از میانهٔ شهر اشاره شده است (اصطخری، ۲۷۹؛ ابن حوقل، ۴۴۸/۲).

در کتاب منسوب به موسیٰ خورنی، اندراپ از ایالات کوست خراسان معرفی شده است (مارکوارت، 17-16). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۷م به هنگام سفر هیون تسیانگ و بنا به گفتهٔ وی اندراب متعلق به سرزمین کهن «تو ـ هو ـ لو»، و حاکمیت آن وابسته به ترکهای ساکن سرحد چین بوده است (بیل، همانجا، حاشیهٔ 14). پس از گسترش اسلام، اندراب از شهرهای ایالت طخارستان، و سومین شهر مهم آن پس از طایقان (طالقان) و ورواليز شمرده می‌شد (اصطخری، ۲۷۸-۲۷۹؛ ابن حوقل، همانجا).

اندراب به سبب نزدیکی به معادن نقره اهمیت داشته است. نقرهٔ به دست آمده از این معادن به اندراب حمل می‌شده، و در ضرب سکه (درهم) به کار می‌رفته است (همانجاها؛ *حدود العالم* ۱۰۰). این معادن در بخش شرقی قلمرو اسلامی، غنی‌ترین معادن نقره به شمار می‌آمده است (بارتولد، 67). در ضرابخانهٔ اندراب سکه‌های مربوط به سلسله‌های متعددی ضرب می‌شده است، از جمله درهمهای مربوط به عباسیان (۲۵۸ق/۸۷۲م)، سامانیان، غزنویان (سبکتگین و محمود) و به ویژه، سکه‌هایی از خاندان ابوداوود یا بنی بانیجور (گماشتگان سامانیان: ۲۶۴-۳۱۰ق/۸۷۷-۹۲۲م) (*ایرانیکا*، II/10). خاندان ابوداوود از ۲۶۰ تا ۳۷۲ق بر طخارستان فرمان می‌راندند و قلمرو آنان بلخ، خُلْم، ترمذ، اندرابه، پنجهیر و بامیان را دربر می‌گرفته است (زامباور، ۳۰۷). بدین‌سان، تا ۳۶۵ق در اندراب درهمهای معمولی سامانی ضرب می‌شد که اغلب نامهای فرمانروایان محلی ایالت طخارستان را بر خود داشت و از سالهای ۳۶۶ق/۹۷۷م تا پایان سال ۳۸۹ق/۹۹۹م در اندراب، ضرب سکه‌های متعدد رواج داشت (میچینر، 3). نویسندهٔ *حدود العالم* (همانجا) عنوان حکمرانان اندراب را «شهر سلیر» می‌خواند که ممکن است صورت تغییر یافتهٔ واژهٔ شهر سالار باشد.

اندراب با قرار گرفتن در مسیر بلخ و غزنین (یاقوت، ۳۷۲/۱)، در واقع راه ارتباطی میان نواحی شمالی سلسله جبال هندوکش و جنوب آن به شمار می‌آمد (نک: *بریتانیکا*، ماکرو، I/167، نقشه). همچنین از راه اندراب امکان رفت و آمد به سوی کابل میسر بوده است (ابن فقیه، ۳۲۲؛ یاقوت، ۴۱۰/۲؛ ابوالفدا، ۴۶۳؛ عبدالمؤمن، ۱۲۲/۱).

چنگیز نیز در مسیر حرکت خود به سوی غزنین، پس از فتح طالقان مدت یک ماه اندراب را محاصره کرد و پس از گشودن شهر و کشتار مردمان راهی بامیان شد. تاریخ گشودن اندراب به طور قطع پیش از ۶۱۸ق/۱۲۲۱م بوده است، زیرا پس از آن واقعه، مغولان به بامیان هجوم بردند (میرخواند، ۴۱۹/۴-۴۲۰؛ شرف‌الدین، ۱۳۲). همچنین در ۹۲۵ق/۱۵۱۹م بابر مدتی در اندراب توقف کرد (*ایرانیکا*، همانجا).

از میان دانشمندان منسوب به اندراب می‌توان از ابوذر احمدبن عبدالله بن مالک بن اسماعیل ترمذی اندرابی یاد کرد که اصلاً اهل ترمذ بود و قضای اندراب را بر عهده داشت و به همین سبب به آنجا منسوب شده است (سمعانی، ۳۶۱/۱).

همچنین مکان دیگری در نزدیکی مرو، اندراب نامیده می‌شد. طبق نوشتهٔ یاقوت، میان اندراب تا مرو دو فرسنگ راه بود و سلطان سنجر در آنجا به ساخت بناها و کاخهایی همت گماشت که آثار مانده از آن تا سدهٔ ۷ق همچنان برجای بود؛ چنانکه یاقوت خود از آنها دیدن کرد (۳۷۳/۱). از میان علمای برخاسته از اندراب مرو، تنها به حمد کرابیسی اندرابی اشاره شده است (همانجا؛ سمعانی، ۳۶۱/۱-۳۶۲).

برخی مآخذ سده‌های متقدم به اندراب دیگری در ناحیهٔ اران در نزدیکی بردعه، اشاره کرده‌اند. این مکان در فاصلهٔ کمتر از یک روز از بردعه و پوشیده از بوستانها و باغهای میوه بوده است. محصولاتی مانند فندق، شاه بلوط، انجیر و میوه‌ای به نام روقال (احتمالاً زغال اخته) آن معروف، و پرورش کرم ابریشم در آنجا مرسوم بود (اصطخری، ۱۸۲، ۱۸۳؛ ابن حوقل، ۳۳۷/۲-۳۳۸؛ یاقوت، ۵۵۸/۱-۵۵۹). اندراب تا سدهٔ ۷ق، همچنان آباد بوده است و چنین می‌نماید که در آن زمان هر چند به ناحیهٔ اران تعلق داشته، اما حاکمیت آن تابع آذربایجان بوده است (نک: بکران، ۶۹).

امروزه در آذربایجان نیز، دو مکان در نزدیکی اردبیل (با طول جغرافیایی ۴۸° و ۹´ و عرض ۳۸° و ۱۱´) و دیگری در نزدیکی سراب (با طول جغرافیایی ۴۷° و ۳۵´ و عرض ۳۷° و ۵۷´) با نام اندراب وجود دارد (مفخم، ۳۹) که حمدالله مستوفی نخستین مکان را معرفی کرده است (ص ۲۲۲). از کنار اندراب اردبیل رودی به همین نام جریان دارد (همانجا). این رود از کوه سبلان سرچشمه گرفته، پس از پیوستن به رود اهر در ارس می‌ریزد (همانجا؛ کیهان، ۶۶/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس،

۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بکران، محمد، *جهان نامه*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *دائرة‌المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۵ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Karachi, 1981; Beal, S., *Buddhist Records of the Western World*, Delhi, 1981; *Britannica*, 1978; *Iranica;* Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Mitchiner, M., *The Multiple Dirhems of Medieval Afghanistan*, London, 1973.

مژگان نظامی

اَنْدَرابی، احمد بن ابی عمر، از مُقریان بزرگ خراسان در میانهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م و صاحب کتاب *الایضاح فی القراءات*. از آغاز زندگی و تحصیلات مقدماتی او اطلاعی در دست نیست. حتیٰ شهرت انتساب او به اندراب، به سبب تعدد مکانهایی به این نام، نمی‌تواند روشنگر زادگاه و خاستگاه او بوده باشد (نک: هد، اندراب؛ قس: جنابی، ۱۳).

اندرابی شاگرد عده‌ای از محدثان و مقریان بزرگ روزگار خویش بوده، و از آنان روایت کرده است (نک: ابن جزری، ۹۳/۱). در زمینهٔ قرائات بیش از همه نزد ابوالحسن علی بن محمد فارسی، مُقری نیشابور (نک: همو، ۵۷۲/۱) شاگردی کرده است و بیشتر طرق و روایات را از او فرا گرفته، و در اسانید قرائات، هر جا که عبارت «قرأت علیه» را آورده، وی را منظور داشته است (نک: اندرابی، باب ۳۲؛ ابن جزری، ۹۳/۱؛ نیز جنابی، ۲۰)؛ همچنین سالها در حوزهٔ درس ابوعبدالله محمد ابن ابی الحسن خبازی (نک: ابن جزری، ۲۰۷/۲) حاضر می‌شده است (اندرابی، گ ۷۷ب، ۸۰ الف؛ صریفینی، ۱۳۸؛ نیز جنابی، ۲۱-۲۲). برخی از قرائات را نیز از ابوبکر احمد بن حسن کرمانی (نک: جنابی، ۱۷-۱۸)، و برخی را از ابوبکر محمد بن عبدالعزیز حیری، شاگرد حاکم نیشابوری روایت کرده است (نک: اندرابی، گ ۷۸ الف؛ جنابی، ۲۱).

گذشته از این ۴ تن استادان اندرابی که ابن جزری نام برده است (۹۳/۱)، در سلسله سندهای مندرج در باب ۳۲ از *الایضاح* به نام دیگر استادان قرائت اندرابی دست می‌یابیم که برخی از آنان عبارتند از: ابوجعفر احمد بن احمد مروَرودی (گ ۱۳۵ الف)، ابوعلی حسن بن حسین بخاری (گ ۸۰ الف، جم)، ابوعثمان سعید بن محمد بحیری (گ ۸۱ ب)، ابوالقاسم عبدالرحمان بن احمد عطار (گ ۹۱ ب) و ابومنصور نصر بن بکر بن احمد بن حسین بن مهران، نوهٔ پسری و شاگرد مستقیم ابن مهران (گ ۸۹ ب؛ نیز نک: جنابی، ۲۰، ۲۲-۲۳). همچنین، شیوخ حدیث اندرابی را می‌توان از اسانید مندرج در دیگر ابواب *الایضاح* بازشناخت.

همچنانکه ابن مهران به عنوان قطب قرائت خراسان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق شناخته شده است (نک: ذهبی، ۳۴۸/۱؛ نیز نک: هد، ابن مهران)، اندرابی را باید قطب قرائت خراسان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق دانست (نک: جنابی، ۱۶). معاصرانش از وی به وثاقت، زهد و عبادت یاد کرده‌اند؛ چنانکه در نیمهٔ دوم زندگانیش همه‌جا با عنوان «زاهد» شناخته می‌شده است (صریفینی، همانجا)، و چه بسا از برخی قراین و شواهد بتوان دریافت که وی همسر، فرزند و خانه و کاشانه‌ای ــ چه در نیشابور و چه در جای دیگر ــ نداشته است. حتیٰ، گویا از روی زهد و پارسایی، با آنکه یاران و شاگردان بسیار داشته ــ چنانکه در خطبهٔ کتابش *الایضاح* با عنوان «معشر أصحابی» آنان را مخاطب ساخته است (نک: گ ۱ ب) ــ شاگردان نامداری با عناوین روایت و اجازه و امثال اینها، به خویشتن منسوب نگردانیده است. ابن جزری با وسعت اطلاعش از طبقات قاریان و مقریان، می‌گوید: «کسی را به عنوان شاگرد قرائت او نمی‌شناسم» (همانجا؛ قس: جنابی، ۱۴ پ). همچنین صریفینی به رغم آنکه از نمازگزاردنِ بزرگِ محدثان نیشابور بر پیکر وی، و نیز خاک سپاری وی در جوار آرامگاه محدثان بزرگ شهر، سخن به میان می‌آورد، نامی از شاگردان یا راویان او نمی‌برد (نک: همانجا). گفتنی است که در عین تصریح صریفینی بر وفات اندرابی در روز پنجشنبه ۲۱ ربیع الاول ۴۷۰ق/۱۲ اکتبر ۱۰۷۷م، ابن جزری خاطر نشان کرده که وی پس از ۵۰۰ق/۱۱۰۷م از دنیا رفته است (همانجا).

اندرابی، به ویژه بیرون از خِطّهٔ خراسان، بیش از آنکه با عنوان «اندرابی» یا «خراسانی» شناخته شده باشد، با لقب «صاحب *الایضاح*» یا «صاحب کتاب *الایضاح*» شناخته شده بوده است؛ چنانکه ابن جزری در جای جای کتاب طبقات خویش، تنها با همین عنوان از او یاد کرده است (نک: ۲۰۲/۱، ۵۷۲، ۲۷۴/۲). جای شگفتی است که صریفینی از «تألیفات نیکوی اندرابی در علم قرائات» سخن به میان آورده، اما از کتاب *الایضاح* نامی نبرده است. به هر حال، ظاهراً اندرابی گذشته از این کتاب، تألیف دیگری نداشته، و اصولاً اهل تصنیف و تألیف نبوده است؛ چنانکه *الایضاح* را نیز بر اثر اصرار یاران و مریدانش نوشته است (نک: گ ۱ ب). از کتاب *الایضاح فی القراءات* تنها یک نسخهٔ خطی، در ۲۰۶ برگ، در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول (شم ۳۳۳) نگاهداری می‌شود (کاراتای، I(2)/137-139؛ نیز نک: سید، ۷/۱). باب ۳۲ از این کتاب به کوشش احمد نصیف جنابی با عنوان *قراءات القراء المعروفین*، برگرفته از عنوان باب مذکور، منتشر شده است.

الایضاح فی القراءات نامی است که اندرابی خود برای این فرهنگ بزرگ قرائت برگزیده است، و از محتوای خطبهٔ کتاب چنین برمی‌آید که بر این عنوان اصرار و تأکید داشته، و عنوان دیگری، مثلاً «الایضاح فی علوم القرآن» را برای این کتاب نمی‌پسندیده است (قس: جنابی، ۱۴). نکتهٔ موردنظر در این شیوهٔ نام‌گذاری، تأکید بر این مطلب بوده است که علوم قرآنی جزء لاینفک علم قرائاتند؛ به همین سبب، وقتی که به اصرار یاران، تألیف کتابی در فنون قرائات را می‌پذیرد، ضمیمه کردن این ۵۳

باب در علوم قرآنی را پیش از ورود به اصل کتاب شرط می‌کند، و در پایان هر باب از «ابواب کثیرة» مقدمه، فایده‌ای را که آن باب برای قاریان و مقریان در بر دارد، و باید مورد توجه آنان قرار گیرد، گوشزد می‌کند، و برای آنکه، ضمن تأکید بیشتر بر اهمیت مطلب، عذر اطالهٔ مقدمه را خواسته باشد، بر خویشتن الزام می‌کند که از گزارش اصول و مبانی در هر باب فراتر نرود و از قول خود و به رأی خود چیزی بر آنها نیفزاید.

جنبهٔ نقد و بررسی *الایضاح* که از عنوان‌گذاری و خطبهٔ کتاب آغاز می‌شود و در سراسر کتاب، جلوه‌های نظری و عملی آن مشهود است، بر جنبهٔ عرضه و ارائهٔ قرائات در این کتاب رجحان فراوان دارد. به عنوان مثال، عنوان کامل باب ۳۲ که تحقیق شده، و به چاپ رسیده است، چنین است: «الباب الثانی و الثلاثون، فی ذکر الاسانید التی نقلت الینا قراءات القُرّاء المعروفین بروایات الرواة المشهورین». جایگزین کردن صفت «معروف» به جای «مشهور» برای اصل قرائات و قاریان بزرگ ــ مثلاً قراء سبعه ــ و انتقال دادن صفت مشهور به روایات و راویان، در بر دارندهٔ این نکته است که قاریان و قرائات مشهور را در واقع راویان با روایات مشهورشان به شهرت رسانیده‌اند، و این «راویان» هستند که میدان‌دار حوزه‌های پُر طول و تفصیل قرائات شده‌اند، نه قاریان و صاحبان قرائت.

اندرابی معتقد است، علاوه بر قرائات و روایاتی که وی از طرق صحیح، استقصا کرده، و اسانید آنها را در کتاب خود گرد آورده است که جمعاً ۱۰ «قرائت» و ۳ «اختیار» (گزیدهٔ قرائات گوناگون) را شامل می‌شود (نک: گ ۷۷ب ـ ۹۳ب؛ جنابی، ۲۷ـ ۲۸)، هر آنچه با عنوان قرائت و روایت و اختیار از هر سویی مطرح گردد ــ که می‌تواند بی‌شمار و نامحدود نیز باشد ــ فاقد اعتبار به عنوان قرائت است و بر حفظ و فراگیری آنها فایده‌ای مترتب نخواهد بود (همانجا، نیز گ ۹۴ الف). با این ترتیب، نمی‌توان پذیرفت که نگرش و انگیزش اندرابی در راستای تألیف کتاب *الایضاح*، همان دیدگاه و انگیزهٔ تدوین کنندگان کتابهای مشتمل بر ۷ قرائت یا ۱۰ قرائت یا ۱۴ قرائت و مانند آن، بوده باشد. وی قرائت کسایی کوفی را ضمن آنکه بر «اختیار» بودن آن تصریح می‌کند، بنا به ملاحظات دقیق و عمیق دیگری، در عِداد قرائات نگاه می‌دارد (همانجا، نیز گ ۸۹ الف) و قرائت خلف بغدادی را از مجموعهٔ «قرائات عشر» بیرون می‌کشد و در زمرهٔ اختیارات جای می‌دهد (نک: جنابی، ۲۸). این نکته و امثال آن بیانگر طبیعت نقاد و بررسی کنندهٔ کتاب *الایضاح* و مؤلف آن است.

اندرابی در عین آنکه ضمن استقصای قرائات و اختیارات شایسته و بایسته و طرق صحیح آنها، در آنچه وی در *الایضاح* گرد آورده، و روایت کرده است، معتقد به امکان و لزوم اجتهاد در قرائات و اختیارات منقول و مقبول است، وقاری و مقری را همواره مختار می‌داند که قرائت یا اختیار مروی و منقولی را در عمل نیز بپذیرد و در مقام اداء و تلاوت به کار گیرد، یا قرائت و اختیاری را جزئاً یا کلاً در مقام قرائت و تلاوت به کار نگیرد. وی در جای جای اصل کتاب که از آغاز تا پایان قرآن کریم، به ترتیب مصحف شریف، اختلاف قرائات را می‌آورد (گ ۱۴۴ ب ـ ۲۰۴ب) و پس از آن، کتاب را با گشودن فصلی در فضیلت ختم قرآن (گ ۲۰۴ب ـ ۲۰۵ب) به پایان می‌بَرَد، با عبارات «قَرَأْتُ» و «لَم آقرأْ به»، یا «لم اقرأْ بذلک»، ارزیابی خود را از قرائات و اختیارات منقول و مقبول ارائه می‌دهد (نک: گ ۱۴۴ ب، ۱۴۵ الف‌ـ۱۴۵ب، جم).

مآخذ: ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ جنابی، احمد نصیف، مقدمه بر *قرائات القراء المعروفین*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور* (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ نیز:
Karatay, F.E., *İstanbul üniversitesi kütüphanesi arapça yazmalar kataloğu*, Istanbul, 1953.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَنْدَرْزْنامه‌ها، نک: پندنامه‌ها.

اَنْدَلُس، نامی که مسلمانان به بخشی از شبه جزیرهٔ ایبری، در کنار مدیترانه، واقع در جنوب اسپانیا و جنوب شرقی پرتغال و گاه به تمام آن داده‌اند. اندلس از نام واندالها، قبیله‌ای از مردم ژرمن، گرفته شده است که در اوایل سدهٔ ۵م، پس از تجزیهٔ امپراتوری روم غربی، چندی در جنوب اسپانیا سکنیٰ گزیدند (عنان، ۱۷/۱، ۵۰ ـ۵۱). از این رو، نخستین قومی که در دوران کهن در این سرزمین سکنیٰ گزید، اندلوش (اندلش/ فَنْدَلُس) نامیده شد (ابوعبید، ۸۹۰/۲؛ مقری، ۱۳۳/۱؛ نیز نک: ابن خلدون، ۲(۳)/۴۹۰).

I. جغرافیا

اندلس امروزه بزرگ‌ترین استان اسپانیا به شمار می‌آید و از نظر تقسیمات کشوری شامل ۸ شهرستان: المریه، قادش[1]، قرطبه، غرناطه، ولبه، جیّان[2]، مالقه و اشبیلیه است (GSE, X/595). نام اندلس در سکه‌ای (دینار) دو زبانه به تاریخ ۹۸ق/۷۱۷م در کنار برابر لاتینی آن، اسپانیا آمده است. همچنین در منابع اسلامی این نام به اسپانیای مسلمان، پس از فتح اسلامی اطلاق شده است (EI^2). پس از آنکه سلطهٔ مسلمانان در این سرز مین به ضعف گرایید، این نام همچنان متداول بود.

وصف اندلس در منابع اسلامی: برخی از جغرافیانویسان مسلمان (نک: ابن عبدالمنعم، ۳۲؛ مقری، ۱۴۰/۱)، اندلس را در منتهیٰ‌الیه غربی اقلیم چهارم دانسته، و برخی آن را از اقلیم پنجم به شمار آورده‌اند (ابن رسته، ۹۸). اما به گفتهٔ صاعد اندلسی (ص ۲۳۷ـ ۲۳۸) بیشتر اندلس در اقلیم پنجم، و بخش جنوبی آن در اقلیم چهارم جای می‌گیرد. حد غربی اندلس در ناحیهٔ مجاور بحر محیط (اقیانوس اطلس) به سمت

1. Cadiz 2. Jaen

جنوب امتداد می‌یابد. پس از آن در طول ساحل جنوبی از اشبیلیه و شبه جزیرهٔ جبل طارق و مالقه می‌گذرد و بجانه (المریه) را در گوشهٔ جنوب شرقی دور می‌زند. سرزمین مرسیه و بلنسیه حد شرقی اندلس را تشکیل می‌دهد که تا طرطوشه و از آنجا تا اربونه در منتهی‌الیه شمال شرقی در مجاورت سرزمین فرنگ ادامه می‌یابد. جبال البرت یا برانس (پیرنه) آغاز حد شمالی اندلس است که به جلیقیة[1] که سرزمینی مسیحی‌نشین است، منتهی می‌گردد (اصطخری، ۳۷، ۴۱؛ ابن حوقل، ۱/۱۰۹ـ۱۱۰؛ ابوعبید، ۲/۸۹۳ـ۸۹۵). در اندلس ۳ رشته کوه در جهت شرقی ـ غربی، میان مدیترانه و اقیانوس اطلس کشیده شده است که عبارتند از: جبال قرطبه (سیرا مورِنا)، جبال برانس میان نربونه و جلیقیه، و سلسله جبالی که از طرطوشه تا لشبونه (لیسبن) امتداد دارد و ادریسی آن را الشارات خوانده، و مشرف بر طلیطله دانسته است (۲/۵۳۶). بر اینها باید دو رشته کوه را افزود: جبل شُلَیر و جبل ریّه[2] (مقری، ۱/۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۷۷؛ EI²).

مهم‌ترین رود این سرزمین وادی الکبیر (یا نهر اعظم یا نهر قرطبه) است که گاه به‌نام قدیم آن بیطی (باتیکا) خوانده می‌شود و ۳۱۰ میل (ح ۵۰۰ کم) طول دارد. این رود نواحی قرطبه و اشبیلیه را سیراب می‌کند (ابوعبید، ۲/۲۳۹). وادی الکبیر از رشته کوههای مورنا در جنوب شرقی مزتا[3] سرچشمه می‌گیرد و از جنوب به سمت جنوب غربی جریان دارد و به مدیترانه می‌ریزد (اسلامی‌زاد، ۳). مهم‌ترین شاخهٔ فرعی این رودخانه، نهر شنیل (یا وادی سنجیل) است که از جبل شلیر سرچشمه می‌گیرد و از لَوْشه[4] و غرناطه می‌گذرد (مقری، ۱/۱۴۷ـ۱۴۹، ۵/۸). وادی الکبیر تنها رودخانه‌ای در شبه جزیرهٔ ایبری است که بخش پایین آن قابل کشتیرانی است (EI²).

اندلس در تمام ادوار تاریخ اسلامی به داشتن مراکز متعدد تمدنی مشهور بوده است. تقریباً تمام شهرهای رومی پس از فتح اسلامی باقی ماند و به شکوفایی خود ادامه داد. نامهای کهن لاتینی مانند قرطبه، اشبیلیه، سرقسطه و بلنسیه نیز تقریباً دست نخورده باقی ماند. در عصر اسلامی شهرهایی جدید به عنوان پایگاههایی برای دفع تجاوز فاطمیان از سمت غرب دریای مدیترانه ساخته شد. برای مثال، مرسیه در جای شهر قدیم الو[5] بنا گردید و المریه که در آغاز صرفاً مرکزی برای دیده‌بانی تحرکات دشمن بود، بعداً در سدهٔ ۴ق/۱۰م متحول شد و به صورت پایگاه دریایی و زرادخانهٔ اندلس درآمد (همانجا). از دیگر شهرهایی که در دوران اسلامی بنیاد گرفت، می‌توان اُقلیس[6]، الزاهره، الزهراء، قلعة رَباح[7]، مرج الامیر و مُنیة نصر یاد کرد (نک: ابن عبدالمنعم، ۵۱ـ۵۲، ۲۸۳ـ۲۸۴، ۲۹۵، ۴۶۹، ۵۳۵، ۵۴۸).

در حدود سدهٔ ۴ق/۱۰م ۳ خط مرزی، اندلس اسلامی را از اسپانیای مسیحی جدا می‌کرد (نک: مقری، ۱/۱۶۱، ۱۶۶؛ حجی، ۳۸). اندلس همچـون شام به چند ناحیهٔ (کوره) نظامـی موسوم به جُند تقسیم می‌شد. این نواحی را آجناد یا کُوَر مُجَنَّده می‌خواندند. احمد بن محمد رازی از تقسیمات اندلس به کوره‌ها و اقلیمها یاد می‌کند که تقسیمی ثابت و شناخته شده بود و از دیرباز تداول داشته، و توسط مؤلفان سده‌های بعد بدون تغییر تکرار گردیده است (نک: مونس، ۵۵۵ـ۵۵۸). اما اصطخری (ص ۳۶ـ۳۷، ۴۱ـ۴۲)، ابن حوقل (۱/۱۰۹ـ۱۱۱) و مقدسی (ص ۲۲۲ـ۲۲۴) نام کوره را تنها برای شرح و توضیح می‌آورند. این می‌رساند که اساس اولیهٔ تقسیم اندلس همان تقسیم رومی و گوتی است، یعنی نظامِ شهرهایی بزرگ با ولایتی گسترده شامل شهرهای کوچک‌تر، قریه‌ها و دژها. در واقع این کلان شهرها حکم «کوره» را در شرق اسلامی داشته است (مونس، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۷۰، ۵۷۵ـ۵۷۶، ۵۷۸). هر شهر بزرگ بجز شهرهای خُرد، یک رشته حِصن (= دژ) و مَعقل (پناهگاه) داشته است (همو، ۵۸۹ـ۵۹۰). صورت اجمالی از شهرهای بزرگ یا کوره‌های اندلس در سدهٔ ۴ق/۱۰م چنین است: قرطبه، فحص البلوط، قبره، استجه، اشبیلیه، قرمونه، لبله، اکشونبه (شلب)، باجه، مورور، شذونه (قلسانه)، الجزیرة الخضراء، تاکرنا (رُنده)، ریّه یا مالقه، البیره، جَیّان، بجانه، تدمیر (مرسیه)، شاطبه، بلنسیه و طلیطله، طلبیره (اقلش)، مارده، بطلیوس، شنترین، لشبونه و قلمریه (همو، ۵۹۰ـ۵۹۱). مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شهرهای اندلس قرطبه، تختگاه امیران و خلیفگان اموی بود که جای طلیطله پایتخت گوتها را گرفته بود (قدامه، ۲۶۶؛ اصطخری، ۴۱ـ۴۲؛ نیز نک: ابن حوقل، ۱/۱۱۱، ۱۱۲ـ۱۱۳).

بافت قومی: به هنگام فتح اسلامی و پس از آن دسته‌هایی از مسلمانان عرب و بربر به اندلس پانهادند. نخستین مهاجران عرب گروهی بودند که ضمن سپاه ۱۸ هزار نفری موسی بن نُصَیر در رجب ۹۳ راهی اندلس شدند (ابن عبدالحکم، ۲۰۷؛ مقری، ۱/۲۳۳، ۲۶۹). سپس ۴۰۰ تن از افریقیه همراه حرّ بن عبدالرحمان ثقفی، والی اندلس در ذیحجهٔ ۹۷ به این سرزمین آمدند (همو، ۳/۱۴). آنان هرچند نسبت به ساکنان اصلی در اقلیت بودند، اما هستهٔ اشرافیگری جدیدی را پدید آوردنـد؛ به گونه‌ای کـه جانشین اسلاف رومـی و گوتها گشتنـد (نک: *اخبار...*، ۴۳) و تا پایان حکومت اسلامی در اندلس تفوق خود را حفظ کردند (سالم، ۱۲۱). هرچند قدرت به دست امویان از اعراب عدنانی بود، اما اعراب یمنی نیرو و افرادی افزون‌تر داشتند (مقری، ۱/۲۹۳).

بربرها نیز در فتح اندلس نقش مهمی ایفا کردند و پس از آن تا برپایی دولت اموی در اندلس، شمار فراوانی به دنبال کسب غنایم یا استقرار در آنجا، از مغرب به این سرزمین ثروتمند سرازیر شدند (سالم، ۱۲۲). مهاجرت بربرها به شبه جزیرهٔ اندلس سریع‌تر و انبوه‌تر از مهاجرت اعراب بود. بربرهای اندلس به قبایل و تیره‌هایی مانند نفزه، مکناسه، هواره، مدیونه، کتامه، زناته، مصموده، ملیله و صنهاجه وابستگی داشتند که از آن میان نفزه و مکناسه و هواره و مدیونه مشهورتر بودند (اصطخری، ۴۴؛ عنان، ۱/۲۰۵).

---

1. Galicia 2. Rejio 3. Meseta 4. Loja 5. Ello 6. Uclés 7. Calatrava

یکی از عناصر مهم جامعهٔ اندلس، مسیحیان گوت یا اسپانیایی بودند که در آغاز فتوح به اسلام گرویدند. مورخان این تازه مسلمانان را مسالمه (یا اسالمه یا اسالمهٔ اهل ذمّه) خوانده‌اند (همو، ۲۰۶/۱؛ سالم، ۱۲۷ـ۱۲۸). به عقیدهٔ برخی از محققان، اولین آنها از بردگان وابسته به زمین بودند؛ زیرا آنان اسلام را مایهٔ رهایی خود می‌دیدند و می‌خواستند در سایهٔ اسلام از مزایای مساوات برخوردار باشند (مونس، ۴۳۰؛ عنان، همانجا).

در نتیجهٔ مجاورت و پیوند فاتحان مسلمان با اسپانیاییها، نسلی نو پدید آمد که در تاریخ اسلام به «مولّدان» (عربهای دو رگه) معروف شده‌اند. بسیاری از اینان نامهای عربی خود را حفظ کردند (نک: مونس، ۴۳۰ـ۴۳۱؛ سالم، ۱۲۸ـ۱۲۹). دسته‌ای از آنان در برخی از شهرها، مانند طلیطله پایگاهی قدرتمند یافتند و گرایشهای جدایی‌طلبانه‌ای را آشکار ساختند. اشبیلیه نیز از مراکز آنان بود، اما در آنجا مولدان به سبب اشتغال به تجارت، مناسبات مسالمت‌آمیزی با دولت قرطبه داشتند (همو، ۱۲۹).

مسیحیان اندلس با مسلمانان همزیستی داشتند و در عین حفظ دین خود به عربی سخن می‌گفتند. از این‌رو مستعربون[1] یا عجم الذمه نام گرفته‌اند. آن دسته از مستعربون را که با مسلمانان عهدی داشتند، معاهدون می‌نامیدند (سالم، ۱۳۰؛ عنان، همانجا). مستعربون دست‌کم در شهرهای بزرگ، به ویژه قرطبه، اشبیلیه و طلیطله از حمایت دولت اسلامی برخوردار بودند (EI²). سرزمین اندلس تا پایان قرن ۵ق/۱۱م به همان مناطق کلیسایی سابق ــ چنانکه در عهد گوتها بود ــ تقسیم می‌شد و شامل ۳ مطران‌نشین بود (یعنی طلیطله، لوسیتانیا و باتیکا) و اسقف‌نشینها و نواحی کلیسایی را تحت پوشش داشت (همانجا؛ ابوعبید، ۸۹۱/۲، ۹۰۸).

یهودیان در زمان حکومت رومیها و گوتها، سخت تحت فشار بودند. پس از فتوح، مسلمانان با آنان رفتاری شایسته در پیش گرفتند (نک: ابن خطیب، ۱۶). اقلیتهای یهودی در شهرهای بزرگ اندلس در حمایت و سرپرستی حکومت اسلامی زندگی می‌کردند (عنان، ۲۰۶/۱). شهر غرناطه بیشترین شمار اقلیت یهودی را در خود جای داده بود (ابن عبدالمنعم، ۴۵).

زراعت و معادن: در گذشته نیز مانند امروز دو نوع زراعت دیم و آبی در اندلس معمول بود. زراعت دیم خاص کشت حبوبات و غله بود. گندم طلیطله شهرت داشت. زمینهای وسیعی در اندلس پوشیده از درختان زیتون بود و تولید روغن آن رواج داشت. موکاری نیز به صورت گسترده متداول بود. ساده‌ترین شکل آبیاری شبکه‌ای از کانالهای به هم مرتبط در دشتهای ساحلی بود و آبیاری در مرسیه و بلنسیه به وسیلهٔ اختلاف ارتفاع صورت می‌گرفت و در اراضی مرتفع از چرخاب استفاده می‌شد. در اندلس میوه‌هایی مانند گیلاس، سیب، گلابی، بادام، انار، و به خصوص انواع انجیر، و در بعضی از مناطق ساحلی، نیشکر و موز و نخل به عمل می‌آمد. همچنین کشت زعفران، زیره، گشنیز، روناس، حنا و جز آنها، نیز کتان و پنبه برای صنایع پارچه‌بافی، و تربیت کرم ابریشم به خصوص در مناطق میان غرناطه و مدیترانه معمول بود. در مراتع حوضهٔ سفلای وادی‌الکبیر تربیت اسب رایج بود و استران اندلس در زمان ابن حوقل معروف بودند. پرورش گاو و گوسفند و بز نیز در همه جا متداول و زنبورداری برای تولید عسل معمول بود. از مناطق جنگلی احتیاجاتی مانند زغال تأمین، و از چوب درختان صنوبر در کرانهٔ فلات مزتا برای دکل کشتیها استفاده می‌شد. در دشتهای جنوب شرقی هم نخلهای کوتاه و الیاف برای سبدبافی به عمل می‌آمد.

معادن غنی اندلس از دیرباز و در دورهٔ اسلامی استخراج می‌شده است. از بستر بعضی از رودخانه‌ها طلا به دست می‌آمد و از معادن شمال قرطبه نقره و آهن استخراج می‌شد. شنگرف از جبل المعدن و اُبال، و مس از ولبه استخراج می‌شد. زاج سفید، سولفات آهن و سرب و سولفید سرب هم از دیگر منابع کانی بود. اندلس به مرمر و سنگهای قیمتی شهرت داشت و چشمه‌های آب گرم که تقریباً همه با نامهای قدیمش هنوز معروف است (مانند الحامّه). بهره‌برداری از معادن سنگ نمک و رسوبات نمک در ساحل قادس و المریه و لقنت[2]، صنعتی پر رونق بود. ماهی ساردین و تُن به فراوانی صید می‌شد (EI²; GSE, X/596-597).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خطیب، محمد، *اللمحة البدرية فی الدولة النصرية*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش توری، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن عبدالمنعم، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسلامی‌زاد، حمید، *اسپانیا*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ حجی، عبدالرحمان علی، *التاریخ الاندلسی*، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ عنان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قدامة بن جعفر، «نبذ من کتاب الخراج و صنعة الکتابة»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز: EI²; GSE.

محمدرضا ناجی

II. تاریخ

تاریخ اندلس از اواخر هزارهٔ ۲ق‌م آغاز می‌شود. فنیقیهای بازرگان و دریانورد کرانهٔ باختری دریای مدیترانه در حدود ۱۲۰۰ق‌م برای گسترش قلمرو خود از طریق اقیانوس اطلس وارد شبه جزیرهٔ ایبری شدند و مستعمراتی چون مالقه و قادس را در آنجا بنا کردند که به تدریج به مراکز عمدهٔ بازرگانی مبدل شد. سپس یونانیان این سرزمین را

1. Mozárabes
2. Alicante

تصرف کردند (کالمت، ۲۰؛ عبادی، ۲۳ـ ۲۵؛ سالم، ۱۳ بب؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XVII/402) و در حدود ۸۵۰ق‌م کارتاژها از قرطاجنه (کارتاژ) در سواحل تونس به راه افتادند و سواحل جنوبی و جنوب شرقی اندلس را تسخیر کردند. از سالهای ۲۶۴ تا ۱۴۹ق‌م میان کارتاژها و رومیان نبردهای سختی موسوم به «پونیک» رخ داد که سرانجام به شکست کارتاژها و زوال حکومت آنان انجامید. از آن پس اندلس به دست رومیان افتاد و آنان تا ۴۰۹م به مدت ۶ قرن بر اندلس حکومت کردند. امپراتوری روم در اواخر قرن ۴م در این منطقه به سبب بحرانهای نظامی و اقتصادی، و هجوم قبایل بربر در شمال افریقا روی به ضعف نهاد. در اوایل قرن ۵م گروههایی از طوایف واندال و ویزیگوت از کوههای پیرنه گذشته، وارد اندلس شدند و به تهاجمات وسیعی دست زدند. پس از سالها جنگ و خونریزی سرانجام واندالها بر مغرب، و ویزیگوتها بر اندلس تسلط یافتند. ویزیگوتها حدود ۳ قرن بر اندلس حکم راندند تا سرانجام در اوایل قرن ۸م حکومت آنان به دست مسلمانان برچیده شد (دوزی، 215 بب؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XVII/402-414؛ چمبرز،... I/415؛ عبادی، ۲۶ـ۳۰؛ کالمت، ۲۰ـ۲۱؛ بشتاوی، ۱۱ـ۱۲).

دورهٔ اسلامی: در ۹۲ق موسی بن نصیر که از سوی ولید بن عبدالملک خلیفهٔ اموی بر افریقیه حکم می‌راند، سپاهی به فرماندهی غلام خود طارق بن زیاد (والی طنجه) به فتح اندلس روانه کرد. اندلس در این هنگام درگیر اختلافات داخلی بود و رودریک (در منابع اسلامی لذریق یا رذریق) آخرین پادشاه ویزیگوت برای سرکوب شورشیان در ایالتهای شمالی به سر می‌برد. طارق به کمک خولیان (یولیان) حاکم شورشی سبته که به روایتی مسلمانان را به فتح اندلس فراخوانده بود، از تنگه‌ای که به نام خود او به جبل‌طارق موسوم شد، گذشت و در مدتی کوتاه شهرهای استجه، مالقه، غرناطه، قرطبه، البیره و طلیطله را تصرف کرد و روی به شمال نهاد. او پس از عبور از قشتاله ولیون و کوههای آستوریاس، بر سواحل‌جنوبی خلیج بیسکی، یعنی شمالی‌ترین نواحی اندلس دست یافت و در مدت یک سال از جنوب تا شمال اندلس را به تصرف درآورد (*اخبار*،... ۱۷ـ۲۳؛ ابن عبدالحکم، ۲۰۴ـ ۲۰۵؛ ابن قوطیه، ۳۳ـ ۳۵؛ مقری، ۲۲۹/۱ـ۲۳۲؛ عنان، *دولة*،... ۱(۱)/۳۸ـ۵۱). از سوی دیگر موسی بن نصیر در رمضان ۹۳ با سپاهی عظیم از جبل‌طارق گذشت و روی به شمال شبه جزیرهٔ ایبری نهاد و پس از فتح شذونه، قرمونه و اشبیلیه که از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شهرهای اندلس بود. راهی طلیطله شد و در آنجا با طارق که به استقبال او آمده بود، ملاقات کرد (ابن قوطیه، ۳۵ـ۳۶؛ *اخبار*، ۲۴ـ ۲۵؛ مقری، ۲۷۱/۱). سپس دو سردار روانهٔ شمال شرقی شدند و شهرها و دژهای آن نواحی از جمله سرقسطه و برشلونه را تصرف کردند. پس از آن طارق راهی غرب شد تا سرزمینهای شمال غربی را فتح کند و موسی بن نصیر روی به جبال پیرنه آورد تا بقایای ویزیگوتها را تار و مار کند (مقری، ۲۷۳/۱ـ۲۷۵؛ عنان، همان، ۱(۱)/۵۳).

همان‌گونه که ابن خلدون اشاره کرده، موسیٰ می‌خواست از شمال اندلس وارد فرانسه شود و پس از فتح سراسر اروپا از راه قسطنطنیه به شام بازگردد (۱۱۷/۴ـ۱۱۸؛ عنان، همانجا). اما در این هنگام (۹۵ق) ولید بن عبدالملک، موسیٰ و طارق را به دمشق احضار کرد (*اخبار*، ۲۷؛ ابن قوطیه، ۳۶). موسیٰ قبل از بازگشت، اشبیلیه را پایتخت اندلس نامید و فرزندش عبدالعزیز را بر آنجا گماشت و در ذیحجهٔ ۹۵ به همراه طارق عازم دمشق شد (*اخبار*، همانجا؛ ابن عبدالحکم، ۲۱۰؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲۳/۲). عبدالعزیز فتوحات مسلمانان را در شمال ادامه داد و اوضاع آشفتهٔ اندلس را سامان بخشید، اما طولی نکشید که در ۹۷ یا ۹۸ق گویا به اشارهٔ خلیفه سلیمان بن عبدالملک که از قدرت و نفوذ او در این ولایت دوردست بیمناک شده بود، در مسجد اشبیلیه به قتل رسید (ابن قوطیه، ۳۶ـ۳۷؛ *اخبار*، ۲۸؛ ابن عذاری، همان چ، ۲۴/۲).

پس از مرگ عبدالعزیز بزرگان اشبیلیه ایوب بن حبیب لخمی را به حکومت برداشتند و او ۶ ماه بر اندلس حکومت کرد. در این زمان اندلس بخشی از ولایت افریقیه در قلمرو خلافت دمشق بود و حاکمان آنجا را والیان افریقیه تعیین می‌کردند. حر بن عبدالرحمان ثقفی نیز بدین‌شیوه توسط عبدالله (یا محمد) بن یزید حاکم افریقیه به حکومت اندلس منصوب شد. حر بن عبدالرحمان یا ایوب بن حبیب در ۹۹ق پایتخت اندلس را از اشبیلیه به قرطبه منتقل ساخت (ابن قوطیه، ۳۷؛ *اخبار*، ۲۸ـ۲۹؛ ابن عذاری، همان چ ۲۵/۲؛ مقری، ۲۳۴/۱ـ۲۳۵).

در ۱۰۰ق عمر بن عبدالعزیز اموی نصب حکام اندلس را به اختیار خویش درآورد و سمح بن مالک خولانی را به حکومت آنجا گماشت (ابن قوطیه، ۳۸؛ *اخبار*، ۳۰). سمح که در جنگاوری و مملکت‌داری مهارت بسیار داشت، به اصلاحات جدید مالی و عمرانی پرداخت و پس از سرکوب یاغیان و شورشیان فتوحات را ادامه داد و شهرهای شمالی اندلس‌چون قرقشونه، سپتیمانیا و ناربن را تصرف‌کرد و دامنهٔ‌متصرفات مسلمانان را تا جنوب فرانسه گسترش داد و با ساختن قلعه‌ها و پادگانهای بسیار مواضع خود را در سراسر این منطقه استحکام بخشید. سپس به قصد تصرف تولوز (تولوشه) پایتخت مملکت آراگون لشکر کشید، اما در ۱۰۲ق/۷۲۰م در نبرد با مسیحیان به قتل رسید (همان، ۳۰ـ۳۱؛ ابن عذاری، همان چ، ۲۶/۲؛ وات، ۲۲ـ۲۳). پس از او به ترتیب: عنبسة بن سحیم (حک ۱۰۲ـ۱۰۷ق)، یحیی بن مسلمهٔ (سلامهٔ) کلبی (حک ۱۰۷ـ۱۱۰ق)، عثمان بن ابی سعید (ابی نسعهٔ) خثعمی (حک ۱۱۰ـ۱۱۱ق)، حذیفة بن احوص قیسی (حک ۱۱۱ق)، هیثم بن عفیر (عبید) کنانی (حک ۱۱۱ـ۱۱۲ق)، محمد بن عبدالله اشجعی (چند ماه در ۱۱۲ق)، عبدالرحمان بن عبدالله غافقی (حک ۱۱۲ـ۱۱۴ق) و عبدالملک بن قطن فهری (حک ۱۱۴ـ۱۱۶ق) بر اندلس حکم راندند (*اخبار*، ۳۱؛ ابن قوطیه، همانجا؛ ابن عذاری، همان چ، ۲۷/۲ـ۳۱).

میان سالهای ۱۰۷ تا ۱۱۲ق مسلمانان در شمال اسپانیا و جنوب فرانسه با مقاومت مسیحیان روبه‌رو شدند و فتوحات مدتی متوقف شد. چون عبدالرحمان غافقی به حکومت اندلس گماشته شد، پس از سامان

بخشیدن به اوضاع اندلس و انجام دادن اصلاحاتی در شهرهای مختلف با سپاهی عظیم رهسپار جنوب فرانسه شد و پس از تصرف شهرهای آرل و بُردو در محلی میان تور و پواتیه اردو زد. در رمضان ۱۱۴ جنگی سخت میان مسلمانان و مسیحیان به فرماندهی شارل مارتل رخ داد. گرچه در آغاز پیروزی با مسلمانان بود، اما چون عبدالرحمان به قتل رسید، سپاه مسلمانان از هم گسیخت و دچار شکست شد. در منابع اسلامی از این واقعه به نام بلاط الشهداء یاد شده است (*اخبار*، همانجا؛ مقری، ۲۳۶/۱؛ عنان، همان، ۱(۱)/۱۱۰-۱۱۱؛ عبادی، ۸۳- ۸۴).

عبدالملک بن قطن جانشین عبدالرحمان پس از سرکوب شورشیان در شمال به تقویت پادگانها و شهرهایی پرداخت که از سوی مسیحیان در معرض خطر جدی قرار داشت؛ اما در چندین نبرد زیانهای فراوان دید و به قرطبه بازگشت و سرانجام پس از دو سال حکومت در ۱۱۶ق عزل شد و عقبة بن حجاج سلولی به جای او به حکومت رسید (ابن عذاری، همان چ، ۲۸/۲-۲۹؛ مقری، همانجا؛ عنان، همان، ۱(۱)/۱۱۲- ۱۱۳). در این زمان در افریقیه میان عربها و بربرها اختلاف افتاد و دامنهٔ این اختلافات به اندلس نیز کشیده شد و شهرهای مارده، استرقه و طلبیره را آشوب فرا گرفت. عبدالملک بن قطن هم عقبة بن حجاج را براند و خود باز به حکومت نشست. وی برای سرکوب شورشیان از بلج ابن بشر قشیری فرمانده لشکر شام در سبته یاری خواست و به کمک وی بربرها را در قرطبه و طلیطله درهم شکست، اما بلج خود بر عبدالملک شورید و او را به قتل رساند (۱۲۳ق) و حکومت اندلس را به دست گرفت (*اخبار*، ۳۴- ۳۵، ۴۲-۴۴؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۲۹/۲-۳۱؛ ابن عبدالحکم، ۲۱۷-۲۱۸؛ ابن اثیر، ۹۲/۵؛ عبادی، ۸۶). اما فرزندان عبدالملک در سرقسطه علم مخالفت برافراشتند و آمادهٔ جنگ شدند. در ۱۲۴ق میان آنان و سپاهیان شام جنگی سخت در نزدیکی قرطبه رخ داد و گرچه بلج کشته شد، سپاهیانش پیروز شدند و ثعلبة بن سلامهٔ عاملی را به حکومت اندلس برداشتند (*اخبار*، ۴۶-۴۷؛ عنان، همان، ۱(۱)/۱۲۴- ۱۲۵)؛ اما اندکی بعد ابوالخطار بن ضرار کلبی از سوی والی افریقیه به حکومت اندلس رسید. در این هنگام کشمکش میان عربهای قحطانی و عدنانی برای کسب حکومت و امتیازات دیگر به اندلس نیز کشیده، و سبب بروز آشوبهایی شده بود. ابوالخطار برای مقابله با این اختلافات هر یک از قبایل را در یکی از شهرهای اندلس جای داد. و گرچه مدتی شهرهای اندلس آرام شد، اما چون خود او به قبایل یمنی گرایش بیشتری داشت، دوباره آتش اختلافات شعله‌ور شد و مسیحیان از این پریشانیها بهره برده، بسیاری از شهرهای شمال اندلس را از مسلمانان بازپس گرفتند (ابن عذاری، همان چ، ۲۳/۲-۳۴؛ مقری، ۲۳۷/۱؛ عنان، همان، ۱(۱)/۱۲۵-۱۲۷؛ دوزی، 146).

به روزگار حکومت یوسف بن عبدالرحمان فهری بر اندلس، خلافت اموی دمشق سقوط کرد. یکی از معدود کسانی که از قتل عام امویان به دست عباسیان جان به در برد، عبدالرحمان بن معاویة بن هشام نام داشت که به مغرب گریخت و با پشتیبانی برخی قبایل بربر در ۱۳۸ق از طریق جبل‌طارق وارد سواحل غربی اندلس شد. عبدالرحمان که لقب الداخل یافته بود، در اینجا سپاه یوسف بن عبدالرحمان را درهم شکست و قرطبه را تسخیر کرد و دولت امویان اندلس را بنیان نهاد (*اخبار*، ۴۷-۴۹، ۵۸؛ مقری، ۳۲۷/۱-۳۲۸؛ عبادی، ۹۷-۹۸).

امویان در اندلس (۱۳۸-۴۲۲ق/۷۵۵-۱۰۳۱م): حاکمان اموی که نزدیک به ۳ قرن بر اندلس حکومت کردند، ۱۶ تن بودند. نخستین آنها عبدالرحمان بن معاویة بن هشام (حک ۱۳۸-۱۷۲ق/۷۵۵- ۷۸۸م)، و آخرینشان هشام بن محمد (حک ۴۱۸-۴۲۲ق/۱۰۲۷-۱۰۳۱م) نام داشتند.

عبدالرحمان الداخل از نخستین روزهای ورود به قرطبه درگیر جنگهای داخلی و سرکوب شورشیان شد. یوسف بن عبدالرحمان فهری که پس از شکست از عبدالرحمان به طلیطله گریخته بود، همراه با صمیل بن حاتم این شهر را به بزرگ‌ترین مرکز دشمنی و مخالفت علیه حکومت اموی مبدل ساخت. عبدالرحمان پس از چند سال جنگ سرانجام در ۱۴۲ق آن دو را بشکست و طلیطله را تصرف کرد و آتش فتنه را تا مدتی خاموش ساخت (ابن عذاری، همان چ، ۴۸/۲-۴۹؛ مقری، ۳۲۸/۱-۳۲۹).

وی میان سالهای ۱۴۴ تا ۱۶۳ق سرگرم سرکوب مخالفان و فرونشاندن شورشهای متعدد در شهرهای اندلس بود تا سرانجام آخرین مخالف برجستهٔ او، عبدالرحمان بن حبیب فهری که می‌خواست عبدالرحمان اموی را به اطاعت از عباسیان وادارد، در ۱۶۸ق درگذشت و شورشها پایان گرفت (نک: *اخبار*، ۹۲-۱۰۱؛ ابن عذاری، همان چ، ۵۰/۲-۵۷؛ عبادی، ۱۰۰-۱۰۵). عبدالرحمان پس از ۳۲ سال حکومت درگذشت (ابن خطیب، ۱۰-۱۱؛ ابن ابار، ۴۲/۱). برخی از جانشینان او نیز گرفتار دفع شورشهایی بودند که اعضای خاندان یا امرای مسیحی و مسلمان اندلس برپا می‌کردند. هشام بن عبدالرحمان میان سالهای ۱۷۶ تا ۱۷۹ق بعضی از شهرهایی را که به دست مسیحیان افتاده بود، بازپس گرفت و آلفونسو را درهم شکست (ابن عذاری، همان چ، ۶۳/۲-۶۵؛ ابن خطیب، ۱۱-۱۲؛ مقری، ۳۳۷/۱-۳۳۸؛ نعنعی، ۱۷۵- ۱۷۸). اما به روزگار فرزندش حَکَم، شارلمانی شهرهایی چون برشلونه و تطیله را از قلمرو امویان جدا کرد و مسلمانان بزرگ‌ترین پایگاه خود را در شمال اندلس از دست دادند. در همین دوره مردم قرطبه برضد حکم قیام کردند و او نیز این شورش را که به ربض معروف شد، به شدت سرکوب کرد (ابن عذاری، همان چ، ۶۹/۲ -۷۰، ۷۵-۷۶؛ ابن ابار، ۴۳/۱-۴۴؛ ابن اثیر، ۱۶۹/۶، ۱۸۷؛ ابن قوطیه، ۶۸؛ مقری، ۳۳۹/۱).

جانشین حکم، عبدالرحمان بن حکم اموی در برابر حملات آلفونسو، در بخش وسیعی از قلمرو مسیحیان به تاخت و تاز پرداخت و تطیله را پس گرفت، و از آن پس نرمانها (در منابع اسلامی: اردمانیین یا مجوس) را که وارد سواحل جنوبی و غربی اندلس شده بودند، شکست

داد و براند (ابن عذاری، همان چ، ۸۱/۲ ـ ۸۸؛ مقری، ۳۴۵/۱؛ عنان، *دولة*، ۱(۱)/۲۵۵ـ ۲۵۸؛ ابن دلایی، ۹۸ـ۹۹). وی به تقویت ناوگان دریایی خود پرداخت و کارگاههای بزرگ کشتی‌سازی دایر کرد (ابن قوطیه، ۷۸، ۸۲ ـ۸۳؛ ابن عذاری، همانجا؛ حمیری، ۲۰؛ محمدحسین، ۵۳ ـ ۵۵؛ مونس، ۲۸۸). اما پسر او محمد بن عبدالرحمان، مدتی دراز سرگرم مقابله با تهاجمات نرمانها، مسیحیان اندلس و امرای مسلمان بود. در این گیر و دار شماری از مهم‌ترین شهرهای قلمرو امویان مانند طلیطله و استجه و سقوره از دست محمد خارج شد و به تصرف مسلمانان معارضِ امویان یا مسیحیان افتاد. آلفونسوی سوم پادشاه لیون از این پس شمال اندلس را پایگاه یورشهای خود به سرزمینهای اسلامی قرار داد (ابن عذاری، همان چ، ۱۲۱/۲ـ۱۲۶؛ ابن خطیب، ۲۷؛ لوی پرووانسال، I/364-365). با اینهمه، دولت امویان اندلس به روزگار حکومت عبدالرحمان بن محمد که در ۳۱۷ق خود را خلیفه الناصر خواند، قدرت و نفوذی کم مانند به دست آورد و اندلس اسلامی امنیت و آرامشی دوباره یافت. وی بسیاری از مخالفان را سرکوب کرد و آلفونسو را عقب راند و شهرهای از دست رفته به ویژه طلیطله را، بازپس گرفت (ابن حیان، چ مادرید، ۵۳/۵ ـ ۵۴، ۶۵، ۶۹، ۹۰، ۱۴۵ بب؛ ابن عذاری، همان چ، ۱۶۰/۲ـ۱۶۳، ۱۷۲ ـ ۱۸۵؛ نک‍ : لوی پرووانسال، همانجا، نیز II/24-29). دورهٔ عبدالرحمان همچنین دورهٔ رونق صنعت و تجارت و هنر و ادبیات و علوم به شمار می‌رود (ابن خلدون، ۱۳۷/۴ـ۱۴۴؛ ابن عذاری، همان چ، ۱۵۷/۲، ۲۲۳، ۲۳۱؛ عبادی، ۱۸۷ بب؛ عنان، همان، ۱(۲)/۴۳۵ـ۴۳۶، ۴۴۶).

در عصر جانشین عبدالرحمان، حکم، ملقب به المستنصر بالله که در ۳۵۰ق به حکومت نشست، جنگهای متعددی میان امویان و مسیحیان قشتاله و نرمانها درگرفت که غالباً با پیروزی مسلمانان خاتمه می‌یافت و همین امر سبب شد که امرای مسیحی قشتاله، لیون، ناوار، جلیقیه و برشلونه پی در پی خواستار صلح شدند (ابن عذاری، چ بیروت، ۲۳۳/۲ـ۲۴۱؛ ابن خلدون، ۱۴۴/۴ـ۱۴۶؛ ابن حیان، چ بیروت، ۶۳ـ۶۴، ۷۱ـ۷۲، ۱۳۸ـ۱۳۹؛ مقری، ۳۸۲/۱ـ۳۸۴؛ عنان، همان، ۱(۲)/۴۸۳ـ۴۸۴، ۴۹۰ـ۴۹۱).

پس از حکم پسرش هشام، ملقب به المؤید بالله به حکومت اندلس که به نهایت رونق و شکوفایی رسیده بود، نشست. هشام جوانی بی‌تجربه بود و وزیرش محمد بن ابی عامر، ملقب به المنصور رشتهٔ کارها را در دست گرفت و چنان بر امور مسلط شد که وجود خلیفه تنها جنبهٔ تشریفاتی یافت. بدین‌سبب، مورخان او را مؤسس دولت بنی عامر دانسته‌اند. وی مردی سیاستمدار و دلیر بود و برای اولین‌بار پادشاه لیون را تابع حکومت قرطبه کرد و سپس شهرهای شمالی را از دست مسیحیان درآورد. مهم‌ترین نبرد او با مسیحیان، نبرد شنت یاقب در ۳۸۷ق بود (ابن عذاری، همان چ، ۲۵۳/۲، ۲۵۶، ۲۹۴؛ ابن خطیب، ۴۳، ۵۷ ـ۵۹، ۶۶ ـ۶۷؛ مقری، ۳۹۶/۱ـ۳۹۷؛ عبادی، ۲۳۱ ـ۲۳۲؛ عنان، همان، ۱ (۲)/۵۴۲ـ۵۴۴، ۵۶۱، ۵۶۳). دورهٔ وزارت فرزند او عبدالملک المظفر نیز عصر نعمت و رفاه بود. عبدالملک هم در جنگ با مسیحیان قشتاله و لیون پیروزیهایی به دست آورد (ابن خطیب، ۸۳، ۸۷؛ ابن خلدون، ۱۴۸/۴ـ۱۴۹؛ ابن عذاری، همان چ، ۳/۳ـ۱۵؛ لوی پرووانسال، II/273, 288). اما پس از مرگ او غم‌انگیزترین دوران تاریخ اندلس فرا رسید و از اوج ثروت و قدرت و پیشرفت به ورطهٔ جنگهای داخلی کشیده شد. هنوز ۳ ماه از وزارت جانشین او، عبدالرحمان بن المنصور نگذشته بود که شورشیان بربر قرطبه را گرفتند و دولت وزیران بنی عامر را پس از ۳۵ سال منقرض کردند. میان سالهای ۳۹۹ تا ۴۰۷ق از امویان، محمد بن هشام، سلیمان المستعین و هشام المؤید و سپس دوباره سلیمان بر قلمروی که به تدریج کوچک‌تر می‌شد، فرمان راندند تا سرانجام در ۴۲۲ق با خلع هشام المعتمدبالله، خلافت امویان اندلس پس از نزدیک به ۳ قرن حکومت به پایان رسید (ابن عذاری، همان چ، ۵۰/۳ـ۵۲؛ ابن خلدون، ۱۴۹/۴ـ۱۵۳؛ عبادی، ۲۵۴؛ نیز نک‍ : بنی امیه).

ملوک‌الطوایف در اندلس: پس از سقوط امویان اندلس، وحدت سیاسی بخش اعظم این سرزمین از هم پاشید و بنی حمود بر بیشتر شهرهای جنوبی وادی الکبیر و امتداد آن تا رود شنیل مستولی شدند؛ نیز خاندانهای متعدد عرب بر بزرگ‌ترین شهرهای اندلس چون قرطبه، اشبیلیه، سرقسطه، بلنسیه، مرسیه و المریه دست یافتند و غلامان بنی‌عامر نیز بر بسیاری از مناطق شرقی مسلط شدند و عصری آغاز گردید که در تاریخ اندلس به دورهٔ ملوک الطوایف موسوم است.

مهم‌ترین ملوک‌الطوایف عبارتند از:

۱. **بنی جهور در قرطبه:** مؤسس این دولت جهور بن محمد بن جهور نام دارد که پس از سقوط امویان از سوی مردم قرطبه به حکومت انتخاب شد. وی قلمرو خود را گسترش داد و از شمال تا سلسله جبال شارات، از شرق تا سرچشمه‌های وادی‌الکبیر، از غرب تا حدود استجه، و از جنوب تا اطراف غرناطه را زیر فرمان درآورد. در ایام نوادهٔ اوعبدالملک، سپاهیان اشبیلیه بر قرطبه چیره‌شدند (۴۶۲ق) وبنی‌جهور را برانداختند (ابن عذاری، همان چ، ۲۳۲/۳ـ۲۳۵؛ ابن خطیب، ۱۴۷ـ۱۵۰؛ عنان، دول...، ۲۰ـ۲۲؛ نیز نک‍ : ه‍ د، بنی جهور).

۲. **بنی عباد در اشبیلیه:** ابوالقاسم محمد بن اسماعیل بن عباد قاضی اشبیلیه در ۴۱۴ق رشتهٔ امور را در این شهر به دست گرفت و یکی از قدرتمندترین دولتهای ملوک‌الطوایف را ایجاد کرد. با آنکه توسعه طلبی او موجب اتحاد امرای اطراف و شکست ابن عباد در ۴۳۱ق شد، ولی جانشین او المعتضد عباد بن محمد بر همهٔ امارتهای کوچک و بزرگ در غرب و جنوب اندلس استیلا یافت و حکومت بربرها را نیز در شرق و جنوب شرقی برانداخت (ابن عذاری، همان چ، ۲۰۳/۳؛ عنان، همان، ۳۶ـ۴۸؛ دوزی، 605-602؛ وات، ۱۰۹).

محمد المعتمد پسر او، قرطبه را از بنی جهور گرفت (ابن خطیب، ۱۵۷ـ۱۵۸؛ کنده، II/177-178) و قلمرو خود را از ۴ سوی وسعت داد. در ۴۷۴ق تاخت و تاز آلفونسو در اراضی اشبیلیه، و در ۴۷۸ق سقوط طلیطله، ارکان دولت بنی عباد را سست گردانید (ابن ابی زرع، ۱۴۳ـ

۱۴۴؛ سلاوی، ۲/۳۲-۳۴؛ عنان، همان، ۷۱-۷۲). المعتمد نیز یوسف بن تاشفین را از مغرب به اندلس خواند، ولی یوسف در گامهای اول دولت بنی عباد را برانداخت (ابن خطیب، ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن ابی زرع، ۱۵۲-۱۵۵؛ ابن کردبوس، ۱۰۶-۱۰۷؛ سلاوی، ۲/۵۳-۵۴؛ شحنه، 72؛ دوزی، 713-714؛ نیز نک: هد، بنی عباد).

۳. بنی‌زیری یا بنی‌مناد در غرناطه: اینان خاندانی از قبیلهٔ صنهاجهٔ بربر بودند که در ۳۹۱ق در قرطبه سکنیٰ گزیدند. سر سلسلهٔ خاندان، زاوی بن زیری در اواخر عصر امویان در غرناطه به امارت رسید. پس از او حبوس بن ماکسین در غرناطه به حکومت نشست و به توسعهٔ قلمرو خود برخاست. جانشینانش نیز درپی بسط نفوذ و قدرت بودند و برخی از آنها در برابر دیگر ملوک‌الطوایف با آلفونسو متحد شدند (عبدالله زیری، ۱۸-۱۹، ۲۴-۲۶، ۳۰، ۳۴-۳۵، ۶۹-۷۰، ۷۲-۷۶؛ ابن عذاری، چ بیروت، ۳/۱۶۹-۱۷۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶؛ ابن بسام، ۱(۱)/۴۰۳؛ ابن خطیب، ۲۳۳-۲۳۴؛ عنان، همان، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۷-۱۲۹). دولت بنی زیری در ۴۸۸ق به دست یوسف بن تاشفین برچیده شد (نک: هـ د، بنی ذی‌النون).

۴. بنی ذی‌النون در طلیطله: اینان از قبیلهٔ بربر هواره بودند. سرسلسلهٔ آنان اسماعیل بن عبدالرحمان بن ذی‌النون در ۴۲۷ق به حکومت طلیطله دست یافت. اما یورشهای بنی هود از سرقسطه و فرناندو پادشاه قشتاله در عصر جانشینان اسماعیل، مانع از توسعهٔ این دولت شد (ابن عذاری، همان چ، ۳/۲۷۶-۲۸۲؛ ابن خطیب، ۱۷۶-۱۷۸؛ عنان، همان، ۹۵-۱۰۴)، تا سرانجام در ۴۷۸ق آلفونسوی ششم طلیطله را تسخیر کرد و دولت بنی ذی‌النون را برانداخت. سقوط طلیطله ضربهٔ سنگینی بر پیکر اندلس اسلامی بود و پایه‌های حکومت ملوک‌الطوایف را به لرزه انداخت (همان، ۱۱۰-۱۱۳؛ نیز نک: هـ د، بنی ذی‌النون).

۵. بنی عامر در بلنسیه: پس از سقوط بنی عامر در ۳۹۹ق و تحولات سیاسی که در بلنسیه رخ داد، عبدالعزیز بن عبدالرحمان المنصور عامری در آنجا به حکومت نشست. وی با پادشاهان مسیحی اندلس به ویژه فرناندوی اول متحد شد و مدت درازی حکم راند. پس از او پسر و نواده‌اش مدت کوتاهی در آنجا حکومت کردند تا آلفونسوی ششم ایشان را برانداخت (ابن عذاری، همان چ، ۳/۳۰۱-۳۰۳؛ ابن خلدون، ۴/۱۶۱-۱۶۲؛ ابن خطیب، ۱۹۵-۱۹۶؛ عنان، همان، ۲۲۰-۲۲۶؛ نیز نک: هـ د، بنی عامر).

۶. بنی افطس در بطلیوس: بطلیوس از مناطق بزرگ و مجاور قلمرو مسیحیان شمال بود که پس از انقراض امویان مدتی شاپور فارسی بر آنجا حکم‌راند و پس از او، در ۴۱۳ق به دست وزیرش عبدالله ابن مسلمه، ملقب به المنصور و معروف به ابن افطس افتاد. او ۲۴ سال بر این ناحیه حکومت راند و بیشتر روزگار را در جنگ با بنی عباد یا سرکوب شورشها سپری کرد (ابن خطیب، ۱۸۲-۱۸۳؛ ابن عذاری، همان چ، ۳/۲۳۶؛ عنان، همان، ۸۱-۸۳). جانشینان او نیز گرفتار تهاجم بنی عباد و فرناندو بودند تا به روزگار عمر المتوکل، آلفونسو نواحی شمالی بطلیوس را گرفت و بنی افطس را در معرض انقراض قرار داد، ولی ورود مرابطون، آلفونسو را فراری داد (ابن عذاری، همان چ، ۳/۲۱۱-۲۱۲؛ ابن ابار، ۲/۹۶-۱۰۳؛ نیز نک: هـ د، بنی افطس).

۷. بنی تجیب و بنی هود در سرقسطه: بنی تجیب در اواخر قرن ۳ق بر سرقسطه دست یافتند، ولی غالباً به تبعیت از امویان حکم می‌راندند. پس از انقراض امویان، منذر بن یحییٰ تجیبی خود را مستقل خواند. فرزندش یحییٰ و سپس منذر بن یحییٰ نیز تا ۴۳۰ق بر آنجا حکم راندند و در این تاریخ بنی هود جای ایشان را گرفتند. میان سلیمان بن محمد بن هود اولین حاکم این سلسله و بنی ذی‌النون جنگها درگرفت. وی در ۴۳۸ق درگذشت و قلمروش میان فرزندان وی تقسیم شد و هر یک مدعی استقلال شدند. در ۴۵۶ق نرمانها به قلمرو سرقسطه یورش بردند و دست به قتل و غارت بسیار گشودند. سال بعد احمد بن سلیمان المقتدر به یاری بنی عباد، مسیحیان را عقب راند و با تصرف برخی مناطق، دولت بنی هود را به یکی از مهم‌ترین دول ملوک‌الطوایف تبدیل کرد. اما در اواخر سال ۵۰۳ ق مرابطون بر سرقسطه نیز استیلا یافتند و بنی هود را برانداختند (ابن عذاری، همان چ، ۳/۱۷۵-۱۸۱، ۲۲۲، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۵۳-۲۶۱؛ ابن خطیب، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸؛ ابن ابی زرع، ۱۰۴؛ حمیری، ۴۰؛ یاقوت، ذیل بربشتر؛ عنان، *دول*، ۲۸۱؛ نیز نک: هـ د، بنی تجیب، بنی هود).

۸. بنی صمادح در المریه: پس از سقوط وزیران بنی عامر، خیران عامری از موالی المنصور در ۴۰۳ و ۴۰۵ق بر مرسیه و المریه دست یافت و برادرش زهیر قلمرو دولت را بسیار گسترش داد. پس از او معن ابن محمد بن صمادح از سوی عبدالعزیز بن ابی عامر امیر المریه شد. فرزند او ابویحییٰ محمد المعتصم بالله نیز دولت خود را توسعه داد، ولی اندکی بعد در ۴۸۴ق یوسف بن تاشفین دولت ایشان را هم برانداخت (ابن عذاری، همان چ، ۳/۱۶۶-۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۴؛ ابن خطیب، ۲۱۶، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۴/۱۶۲؛ عنان، همان، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۷۱-۱۷۳؛ نیز نک: هـ د، بنی صمادح).

۹. بنی رزین در شنتمریهٔ شرقی: این خاندان از بربران هواره بودند و سر سلسلهٔ آنان، ابومحمد هذیل معروف به ابن اصلح در اواخر حکومت امویان در شنتمریه دعوی استقلال کرد و در ۴۰۳ق آنجا را از فرمان قرطبه خارج ساخت. وی ۳۳ سال، و فرزندش عبدالملک، ملقب به ذوالریاستین نیز ۶۰ سال بر آنجا فرمان راندند تا در ۴۹۷ق به روزگار حکومت حسام‌الدوله یحییٰ پسر عبدالملک، دولت بنی رزین به دست مرابطون سقوط کرد (ابن عذاری، همان چ، ۳/۱۸۱-۱۸۲، ۳۰۷-۳۱۱؛ ابن خطیب، ۲۰۵؛ عنان، همان، ۲۵۳-۲۵۹؛ نیز نک: هـ د، بنی رزین).

مرابطون در اندلس: پس از سقوط طلیطله در ۴۷۸ق به دست مسیحیان، ملوک‌الطوایف که خود را در خطر می‌دیدند، یوسف بن تاشفین حاکم مرابطون در مغرب را به اندلس دعوت کردند (ابن ابی زرع، ۱۴۳، ۱۴۵؛ سلاوی، ۲/۳۴) و وی نیز با لشکری بزرگ بیامد و

آلفونسو را در ۴۷۹ق در محلی به نام زلاقه در نزدیکی بطلیوس به سختی شکست داد (ابن ابی زرع، ۱۴۶-۱۴۷؛ شحنه، 72)، اما دریافت که دولتهای ضعیف و رقیب مسلمان در اندلس توان مقابله با مسیحیان را ندارند و به زودی اندلس به دست مسیحیان سقوط خواهد کرد و بلاد مغرب نیز از تهدید آنان در امان نخواهدماند. از این‌رو، در ۴۸۳ق به قصد برانداختن ملوک الطوایف روانهٔ اندلس شد و شهرهای بزرگ را از دست ملوک الطوایف به درآورد و سپس به تدریج بر سراسر اندلس دست یافت (عبدالله زیری، ۱۴۷-۱۴۹؛ ابن ابی زرع، ۱۵۲-۱۵۵؛ ابن کردبوس، ۱۰۶-۱۰۷؛ دوزی، 713-716). پس از او علی بن یوسف (حک ۵۰۰-۵۳۷ق)، تاشفین بن علی (حک ۵۳۷-۵۳۹ق) و ابراهیم‌بن تاشفین (حک ۵۴۰-۵۴۱ق) به ترتیب حکومت یافتند. در این دوره که نزدیک به نیم قرن به درازا کشید، میان مسلمانان و مسیحیان جنگهایی در شمال شرق اندلس رخ داد که در نتیجهٔ آن برخی از شهرها از جمله سرقسطه در ۵۱۲ق و طلیطله در ۵۲۴ق به دست مسیحیان افتاد (نک: ه د، مرابطون).

موحدون در اندلس: موحدون پس از سیطره بر مرابطون و تسخیر مراکش در ۵۴۱ق بی‌درنگ قصد تصرف اندلس کردند. عبدالمؤمن موحدی سپاهی به آنجا روانه کرد و در همان سال با تصرف شهرهای بزرگی چون اشبیلیه، قرطبه و غرناطه به حکومت مرابطون در اندلس خاتمه داد (ابن ابی زرع، ۱۹۵؛ عنان، عصر...، ۳۲۶/۱-۳۲۹؛ نیز نک: ه د، موحدون). در روزگار موحدون، اندلس دستخوش موج عظیمی از حملات پی‌درپی مسیحیان گردید و قلمرو مسلمانان در شرق و غرب یکی پس از دیگری به دست مسیحیان می‌افتاد. در روزگار حکومت ابویعقوب یوسف (نک: ه د، ابویعقوب) سپاهیان افونسو انریکش، پادشاه پرتغال، نواحی غربی اندلس و کنت نونیو که طلیطله را در اختیار داشت، شهرهای جنوب طلیطله را مورد تاخت و تاز قرار دادند؛ نواحی میان غرناطه و وادی آش تا جیان وبیاسه نیز از حملات ابن مردنیس و ابن همشک، هم‌پیمانان مسیحیان در امان نماند. در نتیجه بسیاری از شهرهای غربی میان سالهای ۵۴۲ تا ۵۵۶ق به دست مسیحیان افتاد. از آن پس اوضاع اندلس روبه پریشانی نهاد. حملات سنگین و پی‌درپی مسیحیان باعث تضعیف بیشتر قوای موحدون و کاهش قدرت آنان گردید و مسیحیان را در تصرف دیگر شهرهای اندلس مصمم‌تر ساخت. پرتغالیها سرزمینهای جنوب غربی را موردتجاوز قرار دادند و با تصرف شلب و حوالی آن به اشبیلیه چشم دوختند. از سوی دیگر قشتالیان (کاستیلیها) تا حوالی اشبیلیه پیش رفتند و گرچه در نبرد «الارک» به سختی از مسلمانان شکست خوردند (نک: ابن صاحب الصلاة، ۴۲۸-۴۳۲؛ ابن اثیر، ۱۱۳/۱۲-۱۱۵؛ ابن عذاری، چ تطوان، ۱۹۱/۳-۱۹۵)، اما این شکست را در جنگ معروف عقاب در ۶۰۹ق جبران کردند (ابن خطیب، ۲۷۰) و با تصرف قرطبه (۶۳۳ق) و اشبیلیه (۶۴۶ق) آخرین ضربات را بر پیکر اندلس وارد آوردند (ابن ابی زرع، ۲۷۷؛ ابن عذاری، همان چ، ۳۸۱/۳؛ حمیری، ۲۲). هنوز قرن ۷ق به نیمه نرسیده بود که تمام شهرهای اسلامی اندلس در شمال، غرب و شرق به دست مسیحیان افتاد و از فرمانروایی پهناور و مقتدر مسلمانان در اندلس جز غرناطه در جنوب و چند شهر کوچک دیگر چیزی باقی نماند (نک: ه د، موحدون).

غرناطه و حکومت بنی احمر: در اواخر حکومت موحدون بر اندلس محمد بن یوسف نصری، معروف به ابن احمر از خاندان بنی نصر که بر ضد موحدون سر به شورش برداشته بود، در ۶۳۵ق در غرناطه خود را مستقل خواند. مسیحیان پس از تسلط بر شهرهای بزرگ اندلس بارها به قلمرو ابن احمر یورش بردند، اما هر بار با مقاومت شدید سپاهیان غرناطه روبه‌رو شدند. بنی احمر یا بنی نصر بیش از دو قرن و نیم بر جنوب اندلس حکم راندند تا سرانجام در ۸۹۸ق/۱۴۹۳م غرناطه به دست فرناندوی پنجم سقوط کرد و با فرار ابوعبدالله آخرین امیر خاندان بنی نصر اندلس به کلی از دست مسلمانان خارج شد (نک: ه د، بنی نصر).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی زرع، علی، *الانیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بسام، علی، *الذخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش پ. چالمتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، همان، به کوشش عبدالرحمان علی حجی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، بیروت، دارالعلم للجمیع؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار و تنویع الآثار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، *المن بالامامة*، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به کوشش ج. توری، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، به کوشش کولن و لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۲۹م؛ همو، همان، به کوشش هویسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن کردبوس، *تاریخ الاندلس*، به کوشش احمدمختار عبادی، مادرید، ۱۹۷۱م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت/قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بشتاوی، عادل سعید، *الاندلسیون المواركة*، دمشق، ۱۹۸۵م؛ حمیری، محمد، *صفة جزیرة الاندلس*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ سالم، سحر سیدعبدالعزیز، *مدینة قادس و دورها فی التاریخ السیاسی والحضاری*، قاهره، ۱۹۹۰م؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴م؛ عبادی، احمدمختار، *فی تاریخ المغرب والاندلس*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ عبدالله زیری، *مذکرات*، به کوشش لوی پروونسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمد، *دولة الاسلام فی الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ کالمت، *تاریخ اسپانیا*، ترجمهٔ امیر معزی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ محمدحسین، حمدی عبدالمنعم، *التاریخ السیاسی لمدینة اشبیلیة فی العصر الاموی*، اسکندریه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نعنعی، عبدالمجید، *تاریخ الدولة الامویة فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ وات، مونتگمری، *اسپانیای اسلامی*، ترجمهٔ محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Britannica, 1978; *Chambers's Encyclopedia*, London, 1968; Chejne, A. G., *Muslim Spain, its History and Culture*, Minneapolis, 1974; Condé, J. A., *History of the Dominion of the Arabs*, London, 1854; Dozy, R., *Spanish Islam*, tr. F. G. Stokes, London, 1913; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

III. علوم نقلی در اندلس

اندلس مانند هر سرزمین دیگر، در تاریخ تحولات فرهنگی، با افت و خیزها و تغییر مسیرهایی مواجه بوده است که از جریانهای اجتماعی و سیاسی بریده نیست. همزمان با فتح اندلس توسط طارق، بافت بومی گروه فاتحان و اندیشهٔ حاکم بر آنان موجب شده بود که محیط اسلامی اندلس ــ که هنوز جایگاه بومی مستحکمی نیافته بود ــ برای مدتی کوتاه وضعی مشابه با محیط شام داشته باشد. البته این وضع نمی‌توانست پایدار بماند و با بومی شدن اسلام در اندلس و قوت گرفتن عناصر غیر عربی در محیط اسلامی آن، رفته‌رفته این منطقه از ویژگیهای نخستین دور شد و فرهنگی منطقه‌ای در آن به وجود آمد.

اندلس برخلاف برخی دیگر از مناطق مرزی جهان اسلام، همچون مغرب اقصیٰ گرایشی به انزوا گزیدن از مرکز جهان اسلام نداشت؛ زیرا چنین گرایشی را نه زمینه‌های فرهنگی آن ایجاب می‌کرد، نه موقعیت سوق‌الجیشی آن. به دنبال سقوط خلافت اموی در شام و در آمدن امویان به اندلس، برقراری یک دولت اموی در آن سرزمین پدیده‌ای دو سویه بود که با نیاز منطقه سازگاری داشت و از همین رو، به گرمی پذیرفته شد. با حمایت از این حکومتِ در تبعید که چندی بعد نامش را خلافت نهادند، اندلسیان از سویی خود را حامیان خلافتی با سابقه‌تر از خلافت عباسی می‌نمودند و از اتهام بدعت و بد دینی رهایی می‌جستند و از دیگر سو، با گردن ننهادن بر خلافت مرکزی عباسی، استقلال سیاسی خود را پاس می‌داشتند. با چنین مقدمه‌ای آسان‌تر می‌توان دریافت که چرا در سدهٔ ۳ق/۹م در عهد عبدالرحمان دوم از امرای اموی اندلس (۲۰۷ـ ۲۳۸ق/۸۲۲ـ۸۵۲م)، از یک سو جریان عرب گرایی در شئون مشترک فرهنگ اسلامی پدید آمد و از دیگرسو، جریانهای ملیت‌گرا در ابعاد اجتماعی و سیاسی اهمیتی فزاینده یافت. این وضع دوگانه به اندازه‌ای با محیط اندلس سازگاری داشت که سرنگونی خلافت اموی خدشه‌ای در آن پدید نیاورد و چه در عهد ملوک طوایف و چه در عهد سلسله‌های پس از آن، تا پایان حیات فرهنگ اسلامی در منطقه دوام یافت.

اکنون با بازگرداندن سخن به ویژگیهای فرهنگی، با در نظر داشتن این ویژگی دوگانه، می‌توان جریان فرهنگ اسلامی در اندلس و گرایش آنان به علوم رسمی موردتوجه در سرزمینهای مرکزی اسلامی را به خوبی دریافت. وارد شدن و توفیق یافتن اندلسیان در عرصهٔ دانشهایی چون قرائت و حدیث که در مشرق سنتهایی خاص خود داشت و اتصال در اسانید را طلب می‌کرد، شگفت‌آور بود، اما شگفت‌تر آن است که اندلسیان در طی چند نسل، خود به صاحبان حق در این رشته‌ها مبدل شده بودند و به خصوص در قرائت توانستند مشرقیان را نیازمند خود سازند.

علوم قرآنی: اندلس در حوزهٔ قرائت به عنوان تابعی از مصر و افریقیه، در سده‌های نخستین بیش از همه از قرائت مدنی، به خصوص روایت وَرش، راوی مصری نافع تأثیر پذیرفته، و تا پایان سدهٔ ۴ق/۱۰م قرائت نافع، همچون شمال افریقا، قرائت غالب بر اندلس بوده است (نک‍: مقدسی، ۱۹۵؛ ابن جزری، *النشر*، ۴۲/۱، ۱۱۴). با اینکه از آغاز سدهٔ ۳ق، بحثهای فنی در باب قرائات از موضوعات پر رونق و گاه جنجال برانگیز در حوزه‌های مشرق اسلامی بود، حوزهٔ اندلس تا پایان سدهٔ ۴ق نسبت به دانش اختلاف قرائات، گرایشی از خود نشان نمی‌داد.

دربی تحولات فرهنگی در اندلس و با حسن استفاده از موج برخاسته در حوزهٔ قرآنی مصر، از اوایل سدهٔ ۵ق اندلس نیز در راهی همسان و پیوسته با مصر گام نهاد و به عنوان حوزه‌ای فعال جایگاهی را در علم قرائت برای خود به دست آورد. برای چندین سده، اندلس، مصر و افریقیه ۳ رأس مثلثی بودند که مکتب غربی قرائت را تشکیل می‌داد (نک‍: همان، ۲۲۲/۱) و بخش عمده‌ای از میراث قرائی و آثار متقدم این رشته برخاسته از آن بود. سرآغاز و راهگشای این مسیر، تحصیل برخی طلاب اندلس در مصر بود که در رأس آنان نام ابوعمرطلمنکی (د ۴۲۹ق/ ۱۰۳۸م) دیده می‌شود، عالمی که در منابع به عنوان نخستین کسی که دانش قرائات را به اندلس شناسانید، معرفی شده (نک‍: همان، ۳۴/۱)، و کتاب *الروضة* او نخستین حلقه از سلسله کتابهای قرائی اندلس است.

مقصود از سلسله کتابهای قرائی اندلس، مجموعه نوشته‌های اندلسی در این علم است که ضبط قرائات گوناگون را موضوع کار خود قرار داده، و همچون آثار مشرقی مانند *السبعة* ابن مجاهد و *الغایة* ابن مهران، به بررسی مقایسه‌ای آنها پرداخته‌اند. به عنوان حلقه‌های مهم بعدی از این سلسله باید از التبصره، تألیف مکی بن ابی طالب قیسی (د ۴۳۷ق/۱۰۴۵م)، *مختصر التیسیر* و اثر تفصیلی *جامع البیان* از ابوعمرو دانی (د ۴۴۴ق/۱۰۵۲م)، *القاصد* از عبدالرحمان بن حسن خزرجی قرطبی (د ۴۴۶ق)، *العنوان* تألیف اسماعیل بن خلف اندلسی (د ۴۵۵ق/۱۰۶۳م)، *الکافی* اثر محمد بن شریح رعینی اشبیلی (د ۴۷۶ق/۱۰۸۳م) و *الاقناع* از احمد بن علی ابن باذش (د ۵۴۰ق/ ۱۱۴۵م) یاد کرد. این آثار همه از متون معتبر در این علم قلمداد شده، و افزون بر بلاد مغرب، در سرزمینهای شرقی اسلامی نیز رواج یافته‌اند (برای رواج این آثار، نک‍: همان، ۵۸/۱ بب؛ برای بررسی آثار قرائی اندلس، نک‍: برگشترسر، .213 ff؛ پرتسل، 43، جم).

در مقایسه‌ای میان گرایشهای حوزهٔ اندلس و دیگر حوزه‌های قرائی، باید یادآور شد که برخلاف گرایشهای موجود در مشرق و حتیٰ مصر برای افزودن برخی قرائات به قرائات سبع، در اندلس بیش از هر بوم دیگر بر قرائات هفتگانه تأکید می‌شد. به عنوان شاهدی بر این امر باید توجه داشت که تمام آثار برشمرده در سلسله کتابهای قرائی اندلس، به ۷ قرائت مشهور بسنده کرده‌اند. حتیٰ شخصیتی چون ابوعمرودانی که در دورهٔ تحصیل خود در مکتب مصری ابن غلبون، اهمیت قرائت هشتم متعلق به یعقوب را دریافته بود، تنها در یک تک‌نگاری مستقل با عنوان مفردهٔ یعقوب، به ضبط این قرائت پرداخته است (نک‍: ابن جزری، همان، ۶۰/۱). گفتنی است که در عین حال مقریان و عالمان اندلس همواره

موضع متعصبانهٔ عوام در تقدس بخشیدن به قرائات سبع را مورد انتقاد قرار داده، و به صورت نظری بر اعتبار برخی دیگر از قرائات مشهور در دانش قرائت پای فشرده‌اند؛ در این باره به خصوص باید از موضع‌گیریهای مکی بن ابی طالب (ص ۲۱ بب)، ابوعمرو دانی از مقریان، و نیز ابوبکر ابن عربی، ابن حزم و ابوحیان یاد کرد (نک: ابن جزری، همان، ۳۶/۱ـ ۳۸، ۴۱). افزون بر این، در گرایشهای فرعی قرائت، تقابل مغربیان و مشرقیان در موارد پرشماری مشاهده می‌گردد که از نظر تحلیل گرایشهای مغربیان و نقش حساس اندلسیان، هنوز مورد تحلیل قرار نگرفته است (برای چند نمونه، نک: همان، ۱۵/۲، سطر ۵، ص ۱۶، سطر ۷ـ۹، ص ۲۴۳، سطر ۱۱).

افزون بر متون قرائی، مقریان اندلس به تک نگاریهایی در زمینه‌های متنوع قرائت نیز پرداخته‌اند. آثاری چون *الابانه* از مکی بن ابی طالب (نک: مآخذ همین مقاله) در مباحث عمومی قرائات و *الکشف* همو (بیروت، ۱۴۰۱ق) در تبیین وجوه نحوی قرائات سبع، همچنین آثار ابوعمرو دانی چون *المحکم*، *المقنع و المکتفیٰ* در زمینه‌های گوناگون رسم مصحف، تجوید و قرائت (برای فهرستی از این آثار، نک: ه د، ۷۱/۶)، کتاب *اعراب القراءات* اسماعیل بن خلف در توجیه نحوی قرائات گوناگون (برای نسخ خطی، نک: ه د، ۶۵۲/۸) و *نهایة الاتقان* شریح بن محمد رعینی در دانش تجوید (نک: ابن جزری، همان، ۲۰۳/۱ـ ۲۰۴) از این جمله‌اند.

در سدهٔ ۶ق/۱۲م در تمامی بومها از این رونق تحقیقی در حوزهٔ قرائت کاسته شد و به ندرت آثار مستقلی پدید می‌آمد و اهل قرائت به نقل قرائات سبع با طرق مضبوط در آثار پیشین، بسنده می‌کردند. در این میان تیسیر ابوعمرو دانی از وضعی ویژه برخوردار بود، به طوری که در مدت زمانی کمتر از یک قرن مهم‌ترین و رایج‌ترین متن برای تدریس قرائات در سراسر عالم اسلامی شد. اهمیت این کتاب در آموزش قرائت، موجب شد تا دیگر عالم اندلسی، قاسم بن فیره شاطبی (د ۵۹۰ق/۱۱۹۴م) مضمون آن را به نظم آورد. این منظومه که *حرزالامانی* یا به اختصار *شاطبیه* خوانده می‌شد، تنها متن قرائی بود که در سده‌های اخیر، توانست در مقابل متن منثور تیسیر به رقابت برخیزد. اکتفا به *تیسیر* و *شاطبیه*، در محافل قرائی تمامی بومها از مغرب تا مشرق در سدهٔ ۹ق/۱۵م ابن جزری را به شکوه واداشته است (نک: تحبیر...، ۷). از جمله آثار قرائی سده‌های ۶ق به بعد در اندلس، باید به شروحی بر تیسیر ابوعمرو دانی چون شرح ابومحمد مالقی (زنده در ۷۰۵ق/۱۳۰۵م) و شرح ابن ابی السداد مالقی در سدهٔ ۸ق، و نیز شرح و تکمله‌هایی بر *شاطبیه*، همچون کتاب *التکملة المفیده*، اثر علی بن عمر قیجاطی (د ۷۲۳ق/۱۳۲۳م) اشاره کرد (همو، *النشر*، ۶۰/۱، ۹۷، ۳۵۳).

در زمینهٔ تفسیر نویسی، در سده‌های متقدم هجری، در دورهٔ رونق تفسیرهای مأثور در دیگر بومها، تنها نمونهٔ قابل ذکر از اندلس، تفسیر بقی بن مخلد قرطبی (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) است که ویژگیهای آن مورد ستایش ابن حزم قرار گرفته است (نک: کتانی، ۷۷). در کنار این اثر، تفسیر یحیی بن سلام محدث نامدار افریقیه نیز در اندلس بسیار موردتوجه بود و توسط عالمان اندلسی در سدهٔ ۴ق، چون ابن ابی زمنین و ابوالمطرف انصاری گزیده‌هایی از آن فراهم آمده بوده است (نک: GAS,I/47؛ سیوطی، *طبقات*...، ۶۴ـ ۶۵، برای تفاسیری از سده‌های ۴ و ۵ق، نک: ۲۲، ۲۹، ۳۰، جم).

همزمان با رواج تفسیرهای درایی در سده‌های میانهٔ اسلامی، در اندلس نیز از سدهٔ ۶ق، عالمانی به تألیف تفاسیر درایی دست زدند که از میان آنان می‌توان ابن برجان و ابن عطیه (ﻫ م م) را نام برد (نک: همو، *الاتقان*، ۳۵/۱). تفسیر ابن عطیه به زودی به عنوان رقیب مغربی برای *کشاف* زمخشری شناخته شد و برخی از مفسران اندلسی چون عبدالکبیر غافقی مرسی (د ۶۱۷ق/۱۲۲۰م) (همو، *طبقات*...، ۶۹ـ ۷۰)، علی بن حسن جیانی (د ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) (زرکلی، ۳۳۳/۴) و سرانجام ابوحیان غرناطی (د ۷۴۵ق/۱۳۴۴م)، روش تفسیر خود را پژوهشی مقایسه‌ای میان این دو تفسیر غربی و شرقی قرار دادند. مجموعهٔ بزرگ *الجامع لاحکام القرآن* (قاهره، ۱۳۸۶ق) از محمد بن احمد قرطبی (د ۶۷۱ق/۱۲۷۲م) نیز با وجود اشتمال بر مباحث فقهی قرآن، به طور کلی باید در کنار تفاسیر عمومی طبقه‌بندی گردد.

علوم حدیث: در سدهٔ ۳ق، همزمان با موج مسندنویسی در محافل مشرق، در اندلس جریانی ضعیف از پرداختن به سبکی مشابه از حدیث دیده می‌شود؛ برجسته‌ترین نمونه از محدثان این دوره، بقی بن مخلد قرطبی است که در مصنف خویش از افزون بر ۱٬۳۰۰ تن از صحابه حدیث آورده است (نک: کتانی، ۴۱، ۷۵؛ قس: GAS,I/152-153؛ برای رواج آن در مغرب و مشرق، نک: ابن نقطه، ۴۶۴/۱؛ روDانی، ۳۶۴). در جریان یاد شده، همچنین می‌توان محدثانی چون معاویة بن صالح حضرمی، قاسم بن محمد، محمد بن وضاح و محمد بن عبدالسلام خشنی را نام برد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۲۰۷؛ حمیدی، ۱۱۳).

در کنار پرداخت عمومی به دانش حدیث، به دلیل غلبهٔ مذهب مالک ابن انس بر مغرب اسلامی، در حوزهٔ اندلس همچون شمال افریقا، از نخستین و پایدارترین فعالیتهای حدیثی، فراهم آمدن تحریرهایی از *موطأ* مالک یا تحقیقی دربارهٔ آن بوده است. نخستین شخصیت شایان ذکر در این عرصه، یحیی بن یحییٰ لیثی شاگرد اندلسی مالک است که تحریر او از *موطأ* به زودی جای خود را در محافل گوناگون حدیثی گشود و چندی نگذشت که در سراسر جهان اسلام، به عنوان روایت رسمی از این کتاب تلقی گشت. همچنین باید از یحیی بن زکریا طلیطلی (د ۲۵۹ق/۸۷۳م)، نام آورد که یکی از کهن‌ترین شروح را بر *موطأ* تألیف کرده است (نک: GAS,I/460,473).

از دیگر جریانهای پرسابقه در حوزهٔ حدیث اندلس، توجه به موضوع غریب الحدیث به عنوان زمینه‌ای میان رشته‌ای در حدیث و لغت بوده است. این حرکت که در سدهٔ ۳ق با نوشته‌های کسانی چون عبدالملک ابن حبیب (د ۲۳۸ق/۸۵۲م) و محمد بن عبدالسلام خشنی آغاز گشته (نک: ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، ۴/۱)، در سالهای گذار به سدهٔ ۴ق، با

تألیف مشترک قاسم بن ثابت سرقسطی (د ۳۰۲ق/۹۱۴م) و پدرش ثابت ابن حزم (د ح ۳۱۳ق/۹۲۵م) که به عنوان ذیلی بر نوشته‌های ابوعبید و ابن قتیبه پرداخته شده بود، به اوج خود رسید (نک: روداني، ۳۱۰؛ کتانی، ۱۵۵؛ نیز نک: فحام، ۳۱۳).

ذهبی در سخن از دورهٔ متقدم حدیث در اندلس، این حوزه را پراهمیت تلقی نکرده (*الامصار...*، ۵۵-۵۶)، و در دوره‌های بعد به افزونی اهمیت آن اشاره کرده است. در سده‌های ۴ و ۵ق، تنها شخصیتهایی محدود در حوزهٔ اندلس یافت می‌شوند که آثاری متنوع در حدیث پرداخته‌اند؛ از این میان، می‌توان کسانی چون ابن جتاب، ابن عبدالبر و ابن ابی زمنین (ه م م) را نام برد که تنوع آثار آنان با آثار مشرقی یارای برابری دارد.

مهم‌ترین تألیف اندلسی در سده‌های ۴ و ۵ق، در قالب تحقیقات در متون حدیثی است که از این برهه صحیحین و سنن ابوداوود در کنار *موطأ* موردتوجه آنان قرار گرفته بوده است. از جمله آثار این دوره دربارهٔ *موطأ*، می‌توان *غرائب مالک* به عنوان مستدرکی بر *موطأ* از قاسم ابن‌اصبغ بیانی (کتانی، ۱۱۳)، شروح خلف‌بن فرج‌کلاعی، ابوالمطرف قرطبی، ابوالولید باجی و هشام بن احمد وقشی، و *التعریف* ابن حذاء قرطبی دربارهٔ رجال *موطأ* را برشمرد (نک: GAS,I/460-461,463). در همین دوره، قاسم بن اصبغ بیانی دو «مستخرج» یکی بر *صحیح* مسلم و دیگری بر سنن ابوداوود فراهم کرد (نک: روداني، ۳۶۷؛ کتانی، ۲۷، ۳۰). به این دو، باید مستخرج ابن ایمن قرطبی بر سنن ابوداوود (همانجا)، کتاب محمد بن فتوح حمیدی در جمع بین صحیحین که مورد توجه فراوان عالمان مشرق قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن اثیر، مبارک، *جامع...*، ۱۲۲/۱؛ نیز GAS, I/142) و آثار ابن حزم اندلسی، ابوالولید باجی و حسین جیانی در نقد و بررسی اسانید صحیحین و نوشتهٔ جیانی دربارهٔ شیوخ ابوداوود را افزود (نک: همان، I/130, 131, 152؛ روداني، ۲۰۷).

در سده‌های ۶-۸ق، کسانی چون محمد بن خلف البیری (د ۵۳۷ق/۱۱۴۲م)، ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) و ابن زرقون اشبیلی (د ۵۸۶ق/۱۱۹۰م)، آثاری در زمینهٔ شرح *موطأ* پدید آورده‌اند (نک: GAS, I/461 ff.)، اما چنین می‌نماید که صحیحین و کتب ملحق بدان در این دوره بیشتر مورد توجه محدثان اندلسی قرار داشته‌اند. در زمینهٔ جمع بین صحاح، کتاب رزین عبدری (د ۵۳۵ق/۱۱۴۱م) با عنوان *التجرید*، نخستین حرکت در جمع بین صحاح سته در جهان اسلام به شمار می‌آید که افزون بر مغرب، در مشرق نیز رونق گسترده‌ای یافته است (نک: ابن اثیر، مبارک، همان، ۱۲۳/۱؛ روداني، ۱۹۹؛ کتانی، ۱۳، ۱۷۴). علاوه بر آن، باید از دو اثر در جمع بین صحیحین، از ابن خراط (ه م) و ابوعبدالله المری (د ۵۸۲ق/۱۱۸۶م) و *انوار المصباح* ابن‌عتیق غرناطی (د ح ۶۴۶ق/۱۲۴۸م) و جمعی دیگر بین صحاح سته (همو، ۱۷۵) یاد کرد (برای اثر اخیر، نک: همو، ۱۷۳).

در زمینهٔ شرح نویسی، کتاب ابن قرقول (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م) در شرح مشکلات صحیحین (GAS, I/142)، اثر بزرگ ابوبکر ابن عربی با عنوان *عارضة الاحوذی* در شرح *جامع* ترمذی (حیدرآباد دکن، ۱۹۳۴م)، *الامعان* ابن نعمهٔ اندلسی در شرح سنن نسایی (سیوطی، *طبقات*، ۷۹-۸۰)، شرحی دیگر بر کتاب ترمذی از ابن سیدالناس (GAS,I/155) و همچنین اختصار احمد بن عمر انصاری (د ۶۵۶ق/۱۲۵۸م) از صحیحین (همان، I/137, 140) شایان یادکرد است. گفتنی است که در تعریف مغربیان از صحاح سته، کتاب ششم، *موطأ* مالک بود، نه سنن ابن ماجه، چه، این سنن هرگز در حوزهٔ حدیثی اندلس، رونقی به دست نیاورد (نک: ه‌د، ۵۵۹/۴؛ برای رواج صحیح بخاری، نک: لوی‌پرووانسال، 209 ff.؛ فوک، 60 ff.؛ برای رواج صحاح سته، نک: رابسن[1]، مقالات معرفی شده در مآخذ همین مقاله).

فهارس متعدد موجود از محدثان مغرب، به خصوص *فهرسهٔ* ابن‌خیر اشبیلی، *فهرس* ابن عطیه، *برنامج* ابن جابر وادی آشی، و در سده‌های اخیر برخی فهارس افریقایی مانند *صلة الخلف* روداني و *فهرس الفهارس* کتانی، منابع ارزنده‌ای برای مطالعهٔ اسانید اندلسی و متون حدیثی متداول در اندلس هستند.

دانش فقه: در نخستین دوره از تاریخ فقه اندلس، این حوزه تنها قلمرو فقه اوزاعی در خارج از شام است و این مذهب که با کوشش کسانی چون صعصعة بن سلام از زمان حیات اوزاعی در اندلس تبلیغ شده بود تا ۲۲۰ق/۸۳۵م مذهب غالب در آن دیار شناخته می‌شد و از آن پس به نفع مذهب مالکی منسوخ گشت (نک: قاضی عیاض، ۶۶/۱؛ ونشریسی، ۳۵۶/۶). در نگاهی به تاریخ گسترش مذهب مالک در اندلس، در مرحلهٔ نخست باید به گروهی از شاگردان متقدم مالک اشاره کرد که تعالیم او را فراتر از مصر و مغرب، در اندلس تبلیغ نمودند و در میان آنان زیاد بن عبدالرحمان به عنوان نخستین کسی که مذهب مالک را به اندلس وارد کرد، شناخته شده است (نک: ابواسحاق، ۱۵۶-۱۵۷؛ مقریزی، ۳۳۳/۲).

حمایت هشام بن عبدالرحمان (حک ۱۷۲-۱۸۰ق/۷۸۸-۷۹۶م) امیر اموی اندلس از مذهب مالک در زمانی که مالک که هنوز زنده بود، موجب رونق این مذهب فقهی در اندلس گردید و زمینه برای گامهای بعدی فراهم شد (نک: ونشریسی، همانجا). مؤثرترین فرد در استحکام یافتن مذهب مالک در نسل بعد، یحیی بن یحییٰ لیثی مشهورترین راوی *موطأ* مالک است که در زمان حکم بن هشام (حک ۱۸۰-۲۰۷ق/۷۹۶-۸۲۲م) نفوذی تمام بر امیر اموی داشت و همین امر موجب گشت تا در زمان او نظام قضایی اندلس، چهره‌ای مالکی بیابد (نک: مقریزی، همانجا). آنچه مقدسی در وصف مالکیان اندلس یادآور شده است، مبنی بر اینکه آنان مستندی جز کتاب خدا و *موطأ* مالک نمی‌شناخته‌اند (ص ۱۹۵)، در واقع دربارهٔ اکثریتی از فقیهان متقدم مالکی در اندلس صادق بود که فضای غالب بر محافل آنان، پرهیز از تحقیق در روشها و

---

1. Robson

توسعهٔ فقه مالکی بوده است، ولی استثنائاتی چون ابن حبیب (ﻫ م) صاحب *الواضحة* نیز وجود داشته‌اند.

از میانهٔ سدهٔ ۴ تا میانهٔ سدهٔ ۵ق به مدت یک قرن اندلس عرصهٔ ظهور جریانی منتقد بر شیوهٔ فقهی پیشین بوده که اصلاحاتی در نظام فقهی را دنبال می‌کرده است. به عنوان برجسته‌ترین نماد این جریان، باید از ابن عبدالبر (ﻫ م) سخن آورد که در مقام ستیز با جمودگرایی مالکی، حتیٰ یک چند به مذهب ظاهری روی آورد، اما پس از کوتاه زمانی بقا بر مذهب مالکی و سعی در جهت اصلاح آن را ثمر بخش‌تر یافت (نک: ذهبی، سیر...، ۱۸/۱۵۶-۱۵۷) و بی‌تردید در این گزینش، مصالح اجتماعی مسلمانان اندلس و ضرورت پرهیز از تفرق دینی، مورد توجه او و همفکرانش بود. شخصیت محوری دیگر، ابوالولید باجی (ﻫ م) است که در مقایسه با دیگر فقیهان عصر نقد، نمایندهٔ شاخص فقه اصول‌گرا در محیط مالکی اندلس بوده است. فعالیت علمی ابوالولید در اندلس با حرکتهای ضد مالکی ابن حزم همزمان بود و ابوالولید تنها فقیه مالکی در محیط اندلس بود که به سبب تسلط بر اصول فقه و روشهای استدلال می‌توانست به مقابله با حملات ابن حزم برخیزد (نک: قاضی عیاض، ۴/۸۰۵).

پس از پشت سر نهادن دورهٔ نقد و انتقال در فقه مالکی اندلس، این سرزمین صحنهٔ شکل‌گیری گونه‌ای از این فقه بود که از نظر برخی ویژگیها، همچون تکیه بر ظواهر آیات احکام، تکیه بر رجوع مستقیم به اخبار و بررسی نقادانهٔ آنها با فقه ظاهری و فقه اصحاب حدیث اشتراکاتی آشکار داشت. این مکتب جدید، در برخورد با ادله از کتاب و سنت، برخوردی نسبتاً آزادانه داشت و امکان اجتهاد را برای فقیهان خود مهیا می‌ساخت.

در بحث از فقه اوایل سدهٔ ۶ق، شایسته است نخست از ابن رشدِ جد (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) سخن به میان آید که پدید آورندهٔ یکی از اصلی‌ترین کتب تفصیلی و پرحجم فقه مالکی در اندلس با نام *البیان و التحصیل* است (بیروت، ۱۴۰۴-۱۴۰۷ق، ۲۰ ج). فضای حاکم بر آثار ابن رشد این تصور را به وجود می‌آورد که روش وی در میان گرایشهای گوناگون حوزهٔ مالکی اندلس، بیش از همه با روش ابوالولید باجی سازگاری نشان می‌دهد. از شخصیتهای برجستهٔ مالکی در همین دوره، ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) است که با تألیف کتاب *احکام القرآن* در تحلیل مباحث فقهی قرآن کریم، و تألیف شرحی بر جامع ترمذی به عنوان منبعی مشتمل بر احادیث فقهی و مباحث فقه تطبیقی، ارائهٔ فقهی اجتهادی مبتنی بر ادلهٔ کتاب و سنت و البته تا حد ممکن در چارچوب سنتی فقه مالکی را هدف داشته است.

در بررسی ادامهٔ فقه اصول‌گرای اندلس در سدهٔ ۶ق، باید به شخصیت محوری ابن رشد حفید (د ۵۹۵ق/۱۱۹۹م) اشاره کرد که در برخورد با فقه، اصول و روشهای درایی بیش از روایت برای او جاذبه داشته است (نک: ابن ابار، ۲/۵۵۳-۵۵۴). *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد* ابن رشد (چ مکرر) یک کتاب کم‌نظیر فقهی است که مؤلف در آن یک دوره فقه تطبیقی را به طور فشرده ارائه کرده، و بی‌آنکه به تفصیل و اطناب گرفتار آید، به بررسی انگیزه‌های اختلاف و تحلیل ادله پرداخته است. در سده‌های ۷ و ۸ق، برخی شخصیتهای قابل مطالعه در حوزهٔ فقهی اندلس پای به عرصه نهاده‌اند که از آن میان می‌توان به ابواسحاق شاطبی (د ۷۹۰ق/۱۳۸۸م) اشاره کرد که در پرداخت خود به دانش اصول فقه، از سبک سنتی اصول نویسی دورگشته، و در دو اثر خود با عناوین *الاعتصام* (عربستان، ۱۴۱۲ق) در بررسی «سنن و بدع»، و نیز *الموافقات فی اصول الشریعه* (قاهره، ۱۹۶۹م) از مرزهای اصول فقه فراتر رفته، و با فقه برخوردی کلامی ـ فلسفی داشته است.

در پژوهشهای معاصر، برخی ویژگیهای فقه مالکی اندلس مورد مطالعه قرار گرفته، و با نظامهای دیگر حقوقی سنجیده شده است (مثلاً نک: اُرتیث، 73 ff.؛ تیان، 323 ff.). مقایسهٔ ویژگیهای فقهی ـ حقوقی جامعهٔ اسلامی اندلس با جوامع اسلامی مشرق نیز از دیگر موضوعات موردتوجه بوده که هنوز بسط کافی نیافته است.

در گذاری بر محافل غیر مالکی در فقه اندلس، نخست باید به رواج فقه اصحاب حدیث اشاره کرد و در رأس آن از بقی بن مخلد قرطبی، به عنوان مجتهدی مستقل که بر پایهٔ «اثر» فتوا می‌داده است، نام برد (نک: ذهبی، سیر، ۱۳/۲۸۶، ۲۹۰). این جریان تا سدهٔ ۴ق دوام یافته، و از آن پس در جریان منتقد و حدیث‌گرای مالکی مستحیل شده است. دو مذهب حنفی و شافعی هیچ گاه در اندلس از اهمیتی برخوردار نگردید، ولی مذهب ظاهری توانست در طول چندین سده، به عنوان رقیبی مغلوب برای مذهب مالکی مطرح باشد و نخستین نشانه‌های حضور مذهب ظاهری در اندلس، با اولین گزارشها در باب نقد مذهب مالکی، همراهی دارد.

برجسته‌ترین نمایندهٔ مذهب ظاهری در اندلس ابن حزم (د ۴۵۶ق/ ۱۰۶۴م) است که در گریز از پیرایه‌های بسته شده بر فقه در محیط عصر خود، و در جست‌وجوی لب شریعت در کتاب و سنت، مذهب ظاهری داوود اصفهانی را که در آن زمان در مشرق سرزمینهای اسلامی پیروانی داشت، به عنوان مناسب‌ترین راه بازشناخت؛ اما وی هرگز در این مذهب نیز راه تقلید و پیروی را نپیمود و در فقه ظاهری مکتبی پدید آورد که ویژگیهای خاص خود را داشت. یعقوب منصور فرمانروای موحدون (حک ۵۸۰-۵۹۵ق/۱۱۸۳-۱۱۹۹م) که مبارزه با مذهب مالکی را دستور کار خود قرار داده بود، در طول حاکمیت خود ــ بجز سالهای اخیر آن ــ از مذهب ظاهری حمایت کرد. این حرکت با وجود اینکه از سوی دیگر فرمانروایان منطقه پی گرفته نشد، اما تا اندازه‌ای به رونق این مذهب یاری رسانید (ابن اثیر، *الکامل*، ۱۲/۱۴۵).

مآخذ: ابن ابار، محمد، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اثیر، مبارک، *جامع الاصول*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ همو، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن جزری، محمد، *تحبیر التیسیر*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، *النشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفیٰ محمد؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-

۱۹۱۸م؛ ابن نقطه، محمد، *تکملة الاکمال*، به کوشش عبدالقیوم عبد رب النبی، مکه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ ذهبی، محمد، *الامصار ذوات الآثار*، به کوشش محمود ارناؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی‌محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ فحام، شاکر، «طلائع کتب الغریب فی الاندلس...»، *مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق*، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، س ۵۰، شم ۲؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت / طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ مکی بن ابی طالب، *الابانة عن معانی القراءات*، به کوشش محیی‌الدین رمضان، دمشق / بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز:

Bergsträsser, G. & O. Pretzl, «Die Geschichte des Korantexts», *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, 1938, vol. III; Fück, J., «Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḫārī's Traditionssammlung», ZDMG, 1938, vol. XCII; GAS; Lévi - Provençal, E., «La Recension maghribine du *Ṣaḥīḥ* d'al-Boḫārī», JA, 1923, vol. CCII; Ortiz, J. L., «Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV», *Al - Andalus*, 1941, vol. VI; Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, 1934, vol. VI; Robson, J., «The Transmission of Abū Dāwūd's *Sunan*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1952, vol. XIV; id, «The Transmission of Muslim's *Ṣaḥīḥ*», JRAS, 1949; id, «The Transmission of Nasā'ī's *Sunan*», *Journal of Semitic Studies*, 1956, vol. I; id, «The Transmission of Tirmidhī's *Jāmiᶜ*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1954, vol. XVI; Tyan, E., «Les Rapports entre droit musulman et droit européen occidental, en matière de droit civil», *Al-Andalus*, 1961, vol. XXVI.

احمد پاکتچی

IV. علوم در اندلس

دربارهٔ پیدایش و سیر تکامل علوم در اندلسِ آغازِ عصر اسلامی آگاهیهای اندکی در دست است. گزارش جالب توجه صاعد اندلسی حاکی از آن است که در این دوره شمار اندکی از مسلمانان این دیار، تنها به آموختن علوم شرعی و لغت عنایت داشتند و این وضع تا اواخر حکومت عبدالرحمان سوم اموی ادامه داشت (ص ۲۳۵، ۲۳۸-۲۳۹).

ظهور عباسیان و ورود عبدالرحمان الداخل به اندلس (۱۳۸ق/۷۵۵م) موجب جدایی این سرزمین از قلمرو خلافت و قطع روابط فرهنگی آن دو شد، چنانکه به نظر می‌رسد نهضت ترجمه در شرق اسلامی، تأثیر قابل توجهی در اندلس برجای ننهاد و نزاعهای درازمدت داخلی در این سرزمین نیز تا سدهٔ ۴ق/۱۰م شرایط مناسبی برای پرداختن به علوم فراهم نکرد. صاعد اندلسی به دنبال همان گزارش، از ۳ دانشمندی که در اندلس تا سدهٔ ۴ق به علوم مختلف شهره شدند، نام برده است: ابوعبیده مسلم بن احمد بلنسی (د ۲۹۵ق/۹۰۸م) معروف به صاحب قبله، یحیی بن یحییٰ (د ۳۱۵ق/۹۲۷م) معروف به ابن سمینه، و محمد بن اسماعیل معروف به حکیم (ص ۲۳۸-۲۴۰). در اینجا به دو نکتهٔ مهم باید توجه داشت: نخست آنکه هر ۳ تن افزون بر ریاضی، طب، نجوم و منطق، به حدیث و دیگر علوم شرعی نیز می‌پرداختند و شاید یکی از انگیزه‌های توجه آنان به علوم ریاضی، برخی مسائل شرعی مانند تعیین جهت قبله و حساب فرائض بوده است؛ دیگر آنکه به تأکید صاعد اندلسی (ص ۲۴۰-۲۴۱) دست‌کم دو تن از آنان در شرق تحصیل کرده بودند. از همین تاریخ، با کوششهای حَکَم دوم شماری از دانشمندان مشهور بغداد و مصر به اندلس دعوت شدند و بهترین آثار علمی در هر زمینه فراهم آمد (نیز نک‍ : ابن جلجل، ۹۸).

حکم در قرطبه کتابخانه‌ای با بیش از ۴۰۰ هزار جلد کتاب تأسیس کرد و جالب‌توجه آنکه خود بسیاری از آنها را خوانده، و بر آنها حاشیه نوشته بود (سارتن، I/651, 654-657, 659). آنگاه که به روزگار هشام ابن حکم کارها در دست ابوعامرِ حاجب بود، دستور داد تا همهٔ کتابهای مربوط به علوم محض را که حکم فراهم آورده بود، نابود سازند. چون امویان برافتادند، بنی عامر گرفتار نزاع با ملوک الطوایف شدند و به سبب مشکلات مالی بقیهٔ کتابخانهٔ حکم را فروختند. هنگامی که این کتابها در اندلس منتشر شد، بار دیگر رغبت طالبان را به علوم برانگیخت (صاعد اندلسی، ۲۴۱-۲۴۳). از آن پس عصر شکوفایی فرهنگی در اندلس پدیدار گشت که دستاوردهای بسیار داشت. در زمینهٔ نجوم، دانشمندان اندلس به انتقاد از هیأت بطلمیوس پرداختند و هیأتی جدید پیشنهاد کردند. این کار با جابر بن افلح و ابن باجه آغاز شد و ابن طفیل و بطروجی آن را به اوج رساندند. آراء اینان به طور غیرمستقیم، دانشمندان اروپایی چون کوپرنیک، کپلر و گالیله را در رسیدن به نظریات انقلابی یاری داد. سنت داروشناسی در اندلس به همت ابن سَمجون رونق گرفت و کسانی چون ابن وافد، غافقی، ادریسی جغرافی‌دان، ابوالخیر اشبیلی، ابوالعباس نباتی وابن بیطار آن را تکامل بخشیدند. علوم کشاورزی که با کتاب *المقنع* ابو عمر بن حجاج آغاز شد، توسط ابن عوام شکوفا گردید. در جراحی، نامورترین دانشمند جهان اسلام زهراوی اندلسی است و بسیاری از پزشکان اندلس نیز در این فن دستی توانا داشتند. شاید علت شکوفایی جراحی در اندلس، تماس بیشتر پزشکان این دیار با مسیحیانی بود که برخلاف مسلمانان و یهودیان برای عمل تشریح منع شرعی نداشتند.

بـه هر حال سیـر علوم ریاضی و طبیعی در انـدلس را بدین گونه می‌توان ترسیم کرد:

پزشکی و علوم طبیعی: از میان نخستین پزشکان اندلسی دو تن شایستهٔ یادآوریند: ولید مذحجی که از شام همراه عبدالرحمان الداخل به اندلس آمد، و عبدالملک بن حبیب سلمی البیری که نخستین کتاب عربی تألیف شده در اندلس، موسوم به *طب العرب* از اوست. این اثر به شیوهٔ آثار مشهور به طب النبی نوشته شده است (خطابی، *الطب...*، ۱/۱۱، ۳۹). اما ابن جلجل (ص ۹۳) و صاعداندلسی (ص ۲۶۱) بدون اشاره به این دو، حمدین بن أبا (معاصر محمد بن عبدالرحمان دوم) را نخستین پزشک مشهور اندلس دانسته‌اند. به گفتهٔ آنان تا پیش از این روزگار، مردم اندلس به برخی مسیحیان اعتماد می‌کردند که معلومات پزشکی آنها مبتنی بر کتاب *الاَبُریسَم* (معرب آفوریسم) بود (نیز نک‍ : ابن ابی اصیبعه، ۲/۴۱).

به تصریح صاعد اندلسی میان متقدمان اندلس کسی به طور اصولی در علم پزشکی تحقیق نکرده است، زیرا بیشتر آنان تنها به خواندن کناشها می‌پرداختند تا در فروع (جنبه‌های عملی) پزشکی مهارت یابند و به خدمت پادشاهان درآیند (ص ۲۶۰-۲۶۱). در روزگار محمد ابن عبدالرحمان دوم دو پزشک دیگر مشهور بودند: یکی پزشکی مسیحی به نام جواد، و دیگری پزشکی مشهور به حرانی (ابن جلجل، ۹۳-۹۴، ۱۱۲-۱۱۳؛ صاعد اندلسی، ۲۶۱، ۲۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲-۴۲). حکایتی که ابن جلجل (ص ۹۴-۹۵) از روی دست خط حکم دوم، دربارهٔ حرانی و روابطش با پزشکان اندلسی، نقل کرده، در تاریخ پزشکی اندلس، بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند حاکی از نخستین آزمایشهای داروشناسی در این سرزمین به شمار آید (نیز نک: قفطی، ۳۹۴-۳۹۵).

برخی دیگر از پزشکان اندلسی با رعایت تقریبی زمان فعالیت بدین قرارند: ابن ملوکهٔ نصرانی (ح ۳۰۰ق/۹۱۳م) که احتمالاً تأسیس کنندهٔ نخستین مطب عمومی در اندلس بود (ابن جلجل، ۹۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲). اسحاق و پسرش یحییٰ از نخستین وزیران عبدالرحمان سوم، و فرماندار بطلیوس که از مسیحیت به اسلام گرویدند و پزشکانی ماهر بودند. یحییٰ، کناشی در «پنج سِفْر به مذهب روم» (شیوهٔ مسیحیان) به نام *الاَبْریشم* (*الابریسم*) نوشت (ابن جلجل، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱؛ صاعد اندلسی، ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۲/۲-۴۳؛ قفطی، ۳۵۹). ابوحفص عمر بن بریق که در قیروان ۶ ماه ملازم ابن جزار (ه م) بود و کتاب *زاد المسافر* او را با خود به اندلس آورد (ابن جلجل، ۱۰۷-۱۰۸؛ صاعد اندلسی، ۲۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۵/۲). حسدای بن شبروط (= حسدای بن اسحاق) که به گفتهٔ صاعد اندلسی (ص ۲۷۷)، پزشک عبدالرحمان و نیز پزشک و وزیرِ حکم بوده است. وی با کمک راهبی مسلط به زبان یونانی و گروهی از پزشکان کتاب *حشائش* دیوسقوریدس را از یونانی به عربی درآورد. این ترجمه یکی از معدود ترجمه‌های یونانی به عربی در نخستین سده‌های اسلامی اندلس به شمار می‌رود (خطابی، همان، ۱۸/۱-۱۹؛ سارتن، I/651, 656). احمد و عمر فرزندان یونس بن احمد حرانی که نزد ثابت بن سنان صابی و ابن وصیف حرانی به فراگیری طب پرداختند و در ۳۵۱ق/۹۶۲م به اندلس بازگشتند (ابن جلجل، ۱۱۲-۱۱۳؛ صاعد اندلسی، ۲۶۵؛ قفطی، ۳۹۵). عریب بن سعد قرطبی نیز از پزشکان این دوره به شمار می‌آید و کتابی با عنوان *خلق الجنین و تدبیر الحبالیٰ* دارد (ووستنفلد، 56-55؛ لکلر، I/432-436؛ سارتن، I/651-680). ابن جلجل پزشک و مورخ مشهور اندلسی (ه م) هم در این ایام می‌زیست و در ۳۷۷ق/۹۸۷م کتاب *طبقات الاطباء و الحکماء* را نوشت. ابوالقاسم زهراوی (ه م) بزرگ‌ترین جراح مسلمان که در اندلس برآمد، تأثیر شگرفی بر جراحی اروپا تا پایان سده‌های میانی برجای نهاد (همو، I/651). ابن سمجون (ه م) نیز کتاب *الجامع فی الادویة المفرده* را که نخستین اثر مهم گیاه ـ داروشناسی اندلسی به شمار می‌رود، پیش از ۳۹۳ق/۱۰۰۳م نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۵۱/۲-۵۲). پزشکان یادشده همگی در قرطبه فعالیت داشتند، اما با آشفتگی اوضاع اندلس، یا به قول صاعد اندلسی (ص ۲۶۶) «آغاز فتنه»، اغلب دانشمندان آنجا را ترک کردند.

از پزشکان و علمای علوم طبیعی در اواخر عصر اموی و دورهٔ ملوک الطوایف می‌توان از این کسان نام برد: ابوالعرب یوسف بن محمد (د پس‌از ۴۳۰ق/۱۰۳۹م) که برجسته‌ترین پزشک عصر خود و صاحب تحقیقاتی در این علم بود. ابن وافد (ه م) پزشک و داروشناس اندلسی، و صاحب کتاب ارزنده‌ای در ادویهٔ مفرده (همو، ۲۶۷-۲۷۰) که بخشهایی از ترجمهٔ لاتینی آن باقی است. وی روش خاصی را برای تحقیق اثر داروها توصیه می‌کرد (ووستنفلد، 82؛ لکلر، I/545-547؛ سارتن، I/728). ابو عمر ابن حجاج در ۴۶۶ق/۱۰۷۴م کتابی موسوم به *المقنع* دربارهٔ کشاورزی نوشت و بدین ترتیب سنتی علمی را آغاز کرد که به اسپانیای مسلمان اعتبار فراوان بخشید (همو، I/742, 766). ابوعبید عبدالله بکری (د ۴۸۷ق/۱۰۹۴م) کتابی با عنوان *اعیان النبات و الشجریات الاندلسیه* نوشت که ادامه دهندهٔ سنت کشاورزی و گیاه ـ داروشناسی اندلس بود (خطابی، *الطب*، ۵۳/۱؛ نیز لکلر، I/553؛ سارتن، I/742, 768). ابن بکلارش (ه م) پزشک یهودی اندلسی دربار احمد المستعین که در حدود سال ۵۰۰ق/۱۱۰۷م کتاب *مُجَدول المستعینی فی الادویة المفرده* را به پیروی از سنت بغدادی یوحنا بن بختیشوع، ابن بطلان و ابن جزله تألیف کرد. نامهای فارسی، یونانی، سریانی، لاتینی و اندلسی داروها که وی در سومین ستون جدول خود آورده، بسیار جالب توجه است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲؛ خطابی، همان، ۵۵/۱، *الاغذیة*...، ۲۲-۲۳؛ قس: سارتن، II/71, 134,143,235). ابوالصلت امیة بن عبدالعزیز (ه م) که بیشتر عمر خود را در قاهره و مهدیهٔ تونس سپری کرد. اثر مهم او دربارهٔ داروشناسی با عنوان *الادویة المفرده* به لاتینی و عبری ترجمه شده است (ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲-۶۰؛ ووستنفلد، 93-92؛ لکلر، II/74-75؛ سارتن، II/133؛ قس: اشتاین‌اشنایدر، 7-6). ابن باجه (د ۵۳۳ق/۱۱۳۹م) هم رساله‌هایی در طب، ادویهٔ مفرده و علوم طبیعی نوشت که ابن بیطار بارها از رسالهٔ ادویهٔ او یاد کرده است (نک: ووستنفلد، 93؛ لکلر، II/75-78؛ سارتن، II/133, 183).

از سدهٔ ۴-۷ق/۱۰-۱۳م نامداران بسیاری از خاندان ابن زُهر (ه م) در اندلس برخاستند، اما در این میان هیچ کدام به شهرت ابوالعلاء زهر بن عبدالملک (د ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) و به ویژه پسرش ابومروان عبدالملک بن زهر (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) نرسید (ابن ابی اصیبعه، ۶۴/۲؛ ووستنفلد، 91؛ لکلر، II/83-86؛ سارتن، II/230-231). ابن زهر احتمالاً بزرگ‌ترین پزشک بالینی پس از رازی است. بخشی از مهم‌ترین کتاب او با عنوان *التیسیر فی المداواة و التدبیر* به وصف بیماری جرب و انگل مولد آن اختصاص دارد (نک: ص ۴۹-۵۰)؛ از این‌رو، برخی وی را نخستین انگل‌شناس پس از آلکساندر (اسکندر) ترالسی دانسته‌اند (نک: سارتن، II/85, 233). بعدها فریدمان (ص 166-175)، ابوالحسن طبری را با اتکا به *المعالجات البقراطیهٔ* او،

کاشف ابن‌انگل دانست. ابوعبدالله شریف‌ادریسی (د ۵۶۰ق/۱۱۶۵م)، جغرافی‌دان مشهور، کتابی با عنوان *الجامع لشتات النبات* نوشت که تا نیم‌قرن پیش نشانی از آن در دست نبود. در این کتاب برخلاف بیشتر آثار مشابه، گیاهان از دیدگاه گیاه‌شناسی، نه دارویی بررسی شده‌اند (سارتن، II/305, 410-411؛ خطابی، *الطب*، ۵۹/۱). ابوجعفر احمد بن محمد غافقی (ه‌ م)، از بزرگ‌ترین گیاه ـ داروشناسان سده‌های میانه بود. از کتاب *جامع المفردات* وی جز بخشهایی پراکنده و نیز گزیده‌ای از ابن عبری (ه‌ م) چیزی در دست نیست. ابن بیطار بارها از آثار این دو داروشناس بهره برده است. ابن طفیل و شاگرد و جانشین وی، ابن رشد نیز از بزرگ‌ترین پزشکان عصر خود بودند. به ابن طفیل نیز دو رسالهٔ طبی و همچنین شرحی بر *الآثار العلویهٔ* ارسطو نسبت داده‌اند که احتمالاً همان شرح ابن رشد است (ووستنفلد، 108؛ لکلر، II/113-114؛ سارتن، II/305, 354). ابن رشد نیز پیش از ۵۵۷ق/ ۱۱۶۲م *الکلیات* خود را نوشت که به نوعی مکمل *التیسیر* ابن زهر بود، اما ملاحظات با ارزشی نیز در بر داشت. ظاهراً وی نخستین کسی است که کار شبکیه در چشم را به تقریب دریافته، و برخلاف پزشکان پیشین گفته است که رؤیت نه در عدسیه، که در شبکیه صورت می‌گیرد (ووستنفلد، 108-104؛ لکلر، II/97-109؛ سارتن، II/305-306, 355-356). ابن میمون و شاگردش ابن سمعون (ه‌ م‌م) نیز از برجسته‌ترین پزشکان یهودی عصر خود بودند. ابن میمون صاحب آثار مشهوری چون *فصول موسیٰ* و *شرح اسماء العقار* است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۳/۲؛ ووستنفلد، 111-109؛ لکلر، II/57-64؛ سارتن، II/306, 371-373, 380-381). ابن عوام اشبیلی مهم‌ترین اثر کشاورزی قرون وسطیٰ را با عنوان *الفلاحة* (ه‌ م) در ۳۴ فصل نوشت که ۳۰ فصل آن به کشاورزی و بقیه به گله‌داری، مرغداری و پرورش زنبور عسل اختصاص دارد (همو، II/424-425). ابوالعباس نباتی، مشهور به ابن رومیه (ه‌ م) هم صاحب کتاب *الرحلة النباتیه* است که مجموعهٔ مشاهدات گیاه‌شناسی او در سفرهای دور و درازش به اندلس، مغرب، مصر و عربستان را در بر می‌گیرد. وی نخستین بار گزارشی از برخی گیاهان سواحل دریای سرخ تهیه کرد (ابن ابی اصیبعه، ۸۱/۲؛ نیز نک‍ : ووستنفلد، 188؛ لکلر، II/244؛ سارتن، II/650-651). اثر شاگرد او ابن بیطار، موسوم به *الجامع* مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثر گیاه‌ـ داروشناسی جهان از زمان دیوسکوریدس تا سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به شمار می‌رود (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۳/۲؛ ووستنفلد، 130-131؛ لکلر، II/225-237؛ سارتن، II/522-523, 663-664).

ریاضیات و نجوم: علوم ریاضی در اندلس به اندازهٔ علوم طبیعی رشد نکرد و کمتر دانشمند اندلسی را می‌توان یافت که شایستهٔ نام ریاضی‌دان باشد. چه، اغلب دانشمندان از میان شاخه‌های مختلف ریاضی تنها به حساب، حساب معاملات و حساب فرائض، توجه داشتند. بدین‌سبب، بسیاری از کسانی که به ریاضی‌دانی شهره شدند، لقب فرائضی یا فرضی داشته‌اند: مانند ابوغالب حباب بن عبادهٔ فرائضی و ابوایوب ابن عبدالغافر (صاعد اندلسی، ۲۴۴- ۲۴۵، جم). از سوی دیگر دانشمندانی که بیشتر به ریاضیات محض و یا موسیقی (که شعبه‌ای از ریاضیات محسوب می‌شد) توجه داشتند، غالباً مجبور به ترک اندلس می‌شدند، مانند عبدالرحمان بن اسماعیل بن بدر، معروف به اقلیدسی که در روزگار ابومنصور محمد بن ابی عامر به شرق رفت و همانجا درگذشت و نیز ابوعثمان سعید بن فتحون بن مکرم، معروف به حمّار سرقسطی که در همین دوره به زندان افتاد و سپس از اندلس اخراج شد و در جزیرهٔ صقلیه (سیسیل) جان سپرد. اما دانش ستاره‌شناسی سخت در اندلس رواج یافت و برخی از پیشروترین نظریه‌های نجومی مسلمانان در آنجا شکل گرفت. با توجه به اینکه اندلس دروازهٔ انتقال علوم اسلامی به مغرب زمین بود، این نظریه‌ها به سرعت در میان اروپاییان رواج یافت و بر ستاره‌شناسان اروپایی تاثیری شگرف نهاد.

ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان نامور اندلسی اینانند: ابوالقاسم مجریطی (مادریدی)، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان مشهوری که رساله‌ای در حساب معاملات نوشت و زیج خوارزمی را تکمیل کرد. همچنین گفته‌اند که وی *رسائل اخوان الصفا* را اول بار به اندلس آورد. بیان مجریطی دربارهٔ قدرت عشقی دو عدد متحاب ۲۲۰ و ۲۸۴ لااقل حاکی از آشنایی او با افکار اخوان الصفاست. برخی آن را به شاگردش ابوالحکم عمرو کرمانی (۳۶۶- ۴۵۸ق/۹۷۷-۱۰۶۶م)، ریاضی‌دان و جراح برجستهٔ اهل قرطبه ــ که در علم عدد و هندسه نیز زبردست بود ــ نسبت داده‌اند (صاعد اندلسی، ۲۴۶-۲۴۹؛ زوتر، 105 ,76-77؛ سارتن، I/563, 647-648, 668-669, 694-695؛ کندی، 128).

دیگر شاگردان مجریطی نیز هریک در ریاضی و نجوم نامور شدند از آن جمله‌اند: ابن سمح (ه‌ م) که آثاری در هندسه، طبیعت عدد، اسطرلاب و زیجی مفصل به روش سند هند (سدهانت) نوشت (صاعد اندلسی، ۲۴۷- ۲۴۸؛ سارتن، I/695, 715؛ کندی، 129). ابوالقاسم احمد بن صفار که کتابی در اسطرلاب و زیجی مختصر به روش سند هند دارد. برادرش محمد از اسطرلاب سازان برجسته و شاگردش محمد بن عمر، مشهور به ابن برغوث، در هیأت و رصد زبردست بود (صاعد اندلسی، ۲۴۸؛ سارتن، I/695؛ کندی، 127). صاعد اندلسی نیز چند کتاب در ریاضیات و نجوم نوشت که از مهم‌ترین آنها *المؤلف باصلاح حرکات النجوم و التعریف بخطأ الراصدین* را می‌توان برشمرد. وی در این کتاب برخلاف مجریطی خطاهای زیج خوارزمی را اصلاح کرده است (ص ۲۴۶-۲۴۷). او راصد بزرگی نیز بود. رصدهایی که به وسیلهٔ او و راصدان مسلمان صورت گرفت، برای زرقالی (د ح ۴۸۰ق/ ۱۰۸۷م) به هنگام تألیف زیجش، *ارصاد طلیطله*، بسیار مفید افتاد (زوتر، 106؛ سارتن، I/776-777؛ کندی، 128-129). زیج زرقالی در کمتر از ۵۰ سال در اروپا جایگزین زیجهای پیشین گشت و چند زیج در اروپا براساس آن نوشته شد. وی اسطرلابی اصلاح شده موسوم به *صحیفهٔ زرقالیه* ساخت که رایج‌ترین وسیلهٔ رصدی اندلس شد. این اسطرلاب اگرچه با تأخیر، اما سرانجام پس از ۶۶۱ق/۱۲۶۳م در اروپا

نیز رونق یافت. او با پذیرش فرضیهٔ غلط ثابت بن قره (ﻫ م)، یعنی «اقبال و ادبار فلک»، موجب تقویت آن‌شد. کُپرنیک‌نیز مدتها پس‌از زرقالی بدین فرضیه پایبند بود (سارتن، I/758-759, II/10-16). ابوزید عبدالرحمان بن سید، معاصر زرقالی، نیز از برجسته‌ترین ستاره‌شناسان آن عصر بود (صاعد اندلسی، ۲۵۶). یوسف المؤتمن (حک ۴۷۴-۴۷۸ق/۱۰۸۱-۱۰۸۵م)، امیر سرقسطه رساله‌ای با عنوان *الاستکمال* در ریاضیات نوشت که سخت تحسین شد (زوتر، 108؛ سارتن، I/740, 759). ابوالصلت، منجم اندلسی نیز آثاری در حساب، هندسه، ساختمان و طرز کار اسطرلاب از خود بر جای نهاد. برخی ابیات ابوالصلت از بی‌اعتقادی او به احکام نجوم حکایت دارد (ابن ابی اصیبعه، ۶۰/۲؛ زوتر، 115؛ سارتن، II/230).

آغازگر سنت اعتراض بر هیأت بطلمیوس نیز ابن باجه و جابر بن افلح (ﻫ م م) بودند. جابر در *اصلاح المجسطی* یا *کتاب فی الهیئة* شدیداً به هیأت بطلمیوس حمله کرد، اما خود نظریهٔ بهتری ارائه نداد. مقدمهٔ این کتاب، نشان از پیشرفت در رشتهٔ مثلثات دارد (سارتن، II/16, 123, 183, 206؛ زوتر، 119). ابن طفیل و شاگردش بطروجی گرایشهای ضد بطلمیوسی ابن باجه و جابربن افلح را تشدید کردند. بعدها نظریهٔ حرکت لَوْلَبی (مارپیچی) بطروجی ارزنده‌ترین تلاش دانشمندان اندلس برای تصحیح آراء بطلمیوس بود (زوتر، 125, 131, 218؛ گوتیه، 483-510؛ سارتن، II/16-18, 123, 183, 295, 298, 354, 399-400). ابن میمون و ابن سمعون پس از مهاجرت به مصر آراء ضد بطلمیوسی اندلسیها را به شرق جهان اسلام شناساندند. ابن میمون در *دلالة الحائرین* از آراء ابن باجه سخن گفت و مانند جابر در اینکه مریخ و زهره به خورشید نزدیک‌تر از زمین باشند، تردید کرد (زوتر، 131-132, 136؛ گوتیه، همانجا؛ نیز سارتن، II/298, 373-375, 380-381). ابن یاسمینی ریاضی‌دان مسلمان بربری نسب اشبیلی نیز *الارجوزة الیاسمینیه* را در جبر نوشت (زوتر، 130؛ سارتن، II/400).

در حدود سدهٔ ۷ق/۱۳م ابن بدر بلنسی در اسپانیا برآمد. او در کتاب *اختصار الجبر و المقابله* مطالب بسیاری را از *الجبر و المقابلهٔ* ابوکامل (ﻫ م) نقل کرده است که البته برخی از آنها را نمی‌توان در کتاب وی یافت (زوتر، 197؛ سارتن، II/622؛ سعیدان، ۴۲۹/۲، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۶-۴۹۷). یعیش بن ابراهیم اموی (ﻫ م) نیز در رسالهٔ *مراسم الانتساب فی معالم (علم) الحساب* برخی از شیوه‌های رایج در غرب عالم اسلامی را که در شرق ناشناخته بود، توضیح داد. ابوالحسن علی بن محمد قلصادی (۸۱۵-۸۹۱ق) را می‌توان آخرین ریاضی‌دان مهم اندلس دانست. قلصادی در کتاب *کشف الاسرار (الاستار) عن علم (وضع) حروف و الغبار* برخی علامتها و نشانه‌های ریاضی (فرمول نویسی) را به کار برده که از نظر تاریخ ریاضیات حائز اهمیت است (ووپکه، 348-384).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون‌الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، ۱۲۹۹ق؛ ابن جلجل، سلیمان، *طبقات الاطباء و الحکماء*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن زهر، عبدالملک، *التیسیر فی المداواة و التدبیر*، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خطابی، محمد عربی، *الاغذیة و الادویة عند مؤلفی الغرب الاسلامی*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ همو، *الطب و الاطباء فی الاندلس الاسلامیة*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ سعیدان، احمد سلیم، *تاریخ علم الجبر فی العالم العربی*، کویت، ۱۹۸۶م؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاداول، تهران، ۱۳۷۵ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۲م؛ نیز:

Friedman, R., «At - Tabari: Discoverer of the Acarus Scabiei», *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; Gauthier, L., «Une Réforme du système astronomique de Ptolémée», JA, 1909, vol. XIV; Kennedy, E. S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956, vol. XLVI(2); Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928-1931; Steinschneider, M., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17.Jahrhunderts*, Graz, 1956; Suter, H., *Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Woepcke, F., «Notice sur des notations algébriques employées les Arabes», JA, 1854, vol. IV; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840.

یونس کرامتی

V. فلسفه و کلام در اندلس

سیر فلسفه و کلام در اندلس با ویژگیهایی همراه است که آن را از برخی جهات از تاریخ این علوم در دیگر سرزمینهای اسلامی متمایز می‌کند. با آنکه این دانشها اساساً از شرق جهان اسلام به اندلس راه یافت و بخش مهمی از کوششهای متفکران این دیار مصروفِ شرح و نقد اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان آن قلمرو شد، ولی اوضاع خاص تاریخی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی اندلس، زمینهٔ ویژه‌ای برای پیدایش و گسترش علوم عقلی، خاصه فلسفه و کلام، در این سرزمین پدید آورد. علاوه بر آن، موقعیت جغرافیایی اندلس و فخامت و شکوه فرهنگی آن در قارهٔ اروپا که بسیاری از طالب علمان را از غرب مسیحی به اندلس اسلامی جذب می‌کرد، نقش و تأثیر عمده‌ای در انتقال علوم اسلامی به اروپا و ترجمهٔ آثار دانشمندان سرزمینهای اسلامی به زبانهای اروپایی داشت؛ چنانکه باید اندلس را مهم‌ترین دروازهٔ تبادل فرهنگی در قرون وسطیٰ میان سرزمینهای اسلامی و اروپا دانست.

بررسی سیر علوم عقلی در اندلس، از تحقیق در احوال و آثار و اندیشه‌های حکما و متفکران برجستهٔ این دیار جدا نیست. آثار و افکار و عقاید فلسفی و کلامی هر یک از متفکران نامدار اندلسی در مدخل مستقلی در این دائرةالمعارف مورد بحث قرار می‌گیرد. از آن میان، برای آشنایی با سرگذشت علوم عقلی در این دیار، می‌توان به این مدخلها در مجلدات پیشین مراجعه کرد: ابن‌جبیرول (۲۰۷/۳-۲۱۶)؛ ابن‌حزم (۳۴۵/۳-۳۵۶)؛ ابن‌رشد (۵۵۶/۳-۵۸۳)؛ ابن‌سبعین (۶۵۷/۳-۶۶۴)؛ ابن عربی (۲۲۶/۴-۲۸۴).

بخش فلسفه

VI. ادبیات عرب در اندلس

۱. بررسی منابع: آثاری که ادیبان اندلسی بر جای گذارده‌اند، البته بهترین منبع تحقیق در ادب اندلسی است. آنچه از این آثار نسبتاً فراوان بر جای مانده، خود بسیار قابل توجه است، به خصوص که بررسی تاریخی آنها، سیر تحول ادب از دوران کم حاصلی آغاز اموی، سپس گسترش در فضای آزاد ملوک الطوایف، تا عصر تعصبات دینی

مرابطون و موحدون، و نیز عصر گردآوری و سرانجام افول را به نیکی نشان می‌دهد.

از آثار آغازین عصر اموی، هیچ کتاب قابل ذکری در دست نیست و باید تا قرن ۳ق/۹م تأمل کرد تا نخستین اثر بزرگ اندلسی ــ که چیزی جز ادبیات مشرق نیست ــ در قالب *عقد الفرید* ابن عبدربه پدید آید. حدود یک قرن بعد، ابن عبدالبر (د ۴۶۳ق/۱۰۷۱م) یکی از ۱۵ اثر خود، یعنی *بهجة المجالس* را به ادب اختصاص داد. در همان دوران، ابن حزم (د ۴۵۶ق) می‌زیست که از ۲۰ اثر او، *جمهرة الانساب* در کار ادب مفید است و *طوق الحمامه* اش خود شاهکاری ادبی است. در آغاز قرن ۶ق/ ۱۲م *قلائد العقیان* و *مطمح الانفس* فتح بن خاقان (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م) در زبانی سخت متصنع و مغلق، شرح حال ادیبان زمان را در بردارد. اما گنجینهٔ گران‌مایهٔ ادب، همانا *ذخیرهٔ* ابن بسام (د ۵۴۲ق/ ۱۱۴۷م) است که اینک از منابع اصلی تحقیق به شمار می‌آید. ابن بسام در مقدمهٔ این کتاب از میل اندلسیها به شرق به شدت انتقاد می‌کند و مدعی است که ادب اندلسی چیزی از شرق کم ندارد. مهارت شاعرانی که در قرن ۵ق می‌زیسته‌اند و در کتاب او گرد آمده‌اند، دلیل این مدعاست. با اینهمه، کتاب او خود تقلیدی از *یتیمهٔ* ثعالبی است. در همین قرن، از ۵۰ اثر ابن بشکوال تاریخ‌شناس (د ۵۷۸ق/۱۱۸۲م) چند تایی بیش برجای نمانده که از آن میان کتاب *الصله* حاوی اطلاعاتی دربارهٔ ادیبان است.

در این قرن در یک اثر بزرگ شرقی نیز به ادب اندلسی پرداخته شده است. عمادالدین کاتب اصفهانی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) بخش بزرگی از *خریده* را (مجموعاً ۳ جلد چاپی) به اندلسیان اختصاص داد و بسیاری از آثاری را که اینک از میان رفته‌اند، حفظ کرد. همین شیوه را حدود ۲۰۰ سال بعد، ابن فضل‌الله عمری در *مسالک الابصار* خود ادامه داد.

آثار قرن ۶ق باز فراوانند. از آن میان لازم است به اثر تاریخی *بغیة الملتمس* ضبی (د ۵۹۹ق) که تکمله‌ای بر *جَذوة المقتبس* حمیدی است، و نیز *دارالطراز* از ابن سناء الملک (د ۶۰۸ق/۱۲۱۱م) و *المُطرب* ابن دِحیه (د ۶۳۳ق/۱۲۳۶م) اشاره شود.

سرآمد ادب‌شناسان قرن ۷ق/۱۳م ابن سعید مغربی (د ۶۸۵ق/ ۱۲۸۶م) است که عاقبت به شرق کوچید. از میان ۱۴ اثر شناخته شدهٔ او، ۸ اثر به ادبیات اختصاص دارد و مهم‌تر از همه بی‌گمان *المُغرب* است که گویا در اصل ۱۵ مجلد بوده، و مؤلف خود *رایات المبرزین* را از همین کتاب استخراج کرده است.

تکمله نویسی به *بغیهٔ* ضبی منحصر نشد، زیرا نیم قرن پس از او، ابن‌ابار (د ۶۵۸ق/۱۲۶۰م) *تکملة الصله* را، و اندکی بعد مراکشی (د۷۰۳ق/۱۳۰۴م) *الذیل و التکملة علی کتابَی الموصول و الصله* را نگاشت.

در قرن ۸ق/۱۴م، چهرهٔ ابن خطیب (د ۷۷۶ق/۱۳۷۴م) از همه جالب‌تر است. زندگی او، پر از توطئه، دسیسه، خیانت، خشم، خونریزی، اسارت و گریز بود و به قتلی دردناک در مغرب انجامید. ابن زُمرک (ه م) یکی از عاملان قتل او بود و پا در میانی ابن خلدون هم اثری نداشت. با اینهمه، وی ۶۰ اثر تألیف کرد که از آنها هم‌اکنون ۳۱ اثر موجود است (۱۸ کتاب به چاپ رسیده). کتاب *احاطهٔ* او را می‌توان دائرة المعارف شهر غرناطه تا زمان مؤلف به شمار آورد. از آثار این قرن، *الدیباج المذهب* ابن فرحون (د ۷۹۹ق/۱۳۹۷م) نیز اطلاعات مفیدی در بردارد. نزدیک به پایان قرن ۹ق/۱۵م و سقوط آخرین پایگاه مسلمانان در اندلس، ابن عبدالمنعم حمیری *صفة جزیرة الاندلس من الروض المعطار* را نگاشت.

۲۰۰ سال پس از آن مقری، علاوه بر *ازهار الریاض* که به اندلس مربوط می‌شد، کتابی عظیم به نام *نفح الطیب* تألیف کرد. دنبالهٔ نام کتاب، «فی غصن اندلس الرطیب، و اخبار... ابن خطیب» خود نشان از اشتیاقی دردآلود دارد که هنوز شرقیان نسبت به اندلس در دل نگه داشته بودند. شاید به تقلید از گارثیاگومث (نک: EI^2, I/602) که *رایات* ابن سعید مغربی را «وصیت‌نامهٔ شعر عربی اندلس» نامیده است، بتوان *نفح الطیب* را سوگ‌نامهٔ آن خواند.

مطالعات اندلس‌شناسی جدید را خاورشناسان آغاز کردند. نام بیشتر آنان در منبع‌شناسی مقالات مربوط به نویسندگان و شاعران اندلس در همین دائرة المعارف آمده است؛ اما نویسندگان عرب، از دههٔ سوم قرن ۲۰م تاکنون انبوه شگفت‌آوری کتاب در زمینهٔ ادبیات اندلسی تألیف کرده‌اند که بسیاری از آنها، تکرار مکررات است. در پایان این بخش برخی از کتابهایی که عمومی‌ترند، و نیز مشهورترین آثار خاور شناسان در این باره خواهد آمد.

۲. تاریخچهٔ ادبیات: در آغاز فتح اندلس ــ و حتیٰ دو سه قرن پس از آن ــ البته انتظار نوآوری نمی‌رود. مردمانی که با سنت شاعرانهٔ نیرومند و چندین صد سالهٔ خود از جزیرة العرب بیرون آمده بودند، اینک در سرزمینی جای می‌گرفتند که شباهتی به زادگاهشان نداشت. دین و آیین و رفتار و خلق و خوی مردمان آن نیز کاملاً بیگانه بود. از این‌رو، عربهای نخستین در محدودهٔ فرهنگی که خود از شرق آورده بودند، محصور ماندند و چون خاستگاه آن فرهنگ ــ خواه ادبی و خواه دینی ــ خاور زمین بود، ناچار پیوسته چشم به دمشق و سپس بغداد داشتند و سخت می‌کوشیدند از پدیده‌های تازهٔ آن دیار آگاه باشند تا مبادا از کاروانی که شتابان در شرق پیش می‌رفت، بازپس مانند. هنوز آرزوی بازگشت به میهن سخت شدید بود و شعر در آن باب (الحنین الی الوطن) فراوان. بسیاری از عربهای اندلس، گویی به آن خرما بُنی می‌ماندند که در قصر عبدالرحمان داخِل کاشته بودند. این تک خرمابن در قصری روییده بود که به یاد رصافهٔ شام، رصافه نامیده می‌شد. امیر به آن می‌نگریست و بر غربت خود و تنهایی درخت می‌گریست. عموزادهٔ او نیز که در اشبیلیه حکم می‌راند، برای نخل تنها ماندهٔ خود در آن شهر شعر می‌سرود (مقری، ۵۴/۴).

کمتر اثر عمده‌ای در شرق پدید می‌آمد که به اندلس نرسد. ابن خیر در *فهرسهٔ* خود نام شمار بسیاری از آن آثار را آورده است (نک: سراسر کتاب؛ نیز رکابی، ۶۹-۷۰). داستان خرید نخستین نسخهٔ کتاب *اغانی*

توسط حَکَم، حتیٰ اگر راست نباشد، بر اشتیاق مردم اندلس به آثار شرق دلالت دارد (نک: هد، اغانی).

طی چند قرن نخستین حکومت عربها، چند مرد نامدار در زمینهٔ ادب پدیدار شدند که زندگیشان به بهترین وجه اوضاع و احوال اجتماعی آن روزگار را باز می‌نماید:

نخستین شاعر مشهور، ابن هانی (د ۳۶۲ق/۹۷۳م) است. زمان این شاعر نیز پر معنی است، زیرا نشان می‌دهد که طی نزدیک به ۳۰۰ سال کسی قابل ذکر از این سرزمین برنخاسته است. این شاعر نیز شهرت خود را بیشتر در مغرب کسب کرده است، زیرا از آنجا که عقاید اسماعیلی داشت، به انواع فساد متهم شد و ناچار از سرزمین اندلس بیرون رفت. همهٔ افتخار ابن هانی آن است که با متنبی قیاس می‌شود (مثلاً نک: ابن خلکان، ۴/۴۲۴)، اما این قیاس را وجهی نیست، زیرا او بیشتر مقلد است، تا نوآور. او خود اعتراف می‌کند که شبهای بسیاری را با دیوان متنبی به روز برده است (ص ۳۳۰-۳۳۳). در سراسر دیوان او، جز اوصاف اغراق‌آمیز و وصفهای سخت دقیق چیزی نمی‌توان یافت. شاید مهم‌ترین فایدهٔ دیوان او، ابیاتی باشد که به رویدادهای تاریخی زمان او اشارت دارد. با اینهمه، گرایش امامی او، موجب توجه فراوان نویسندگان شیعه به وی شده است (نک: هد، ابن هانی).

از بزرگان اندلس در آن روزگار، نام ابن عبدربه (د ۳۲۸ق/۹۴۰م) سخت در شرق سرزمینهای اسلامی معروف است. اما این شهْرت نه به سبب اشعار پر تصنع و تهی از احساس اوست ــ هر چند که به گفتهٔ فتح ابن خاقان، متنبی او را «ملیح الاندلس» خوانده (ص ۲۷۳) ــ و نه به سبب ارجوزهٔ تاریخیش که جنگهای عبدالرحمان ناصر را سال به سال گزارش کرده، بلکه وی شهرت خود را مدیون کتاب *عقد الفرید* است که در حقیقت چیزی جز ادبیات شرقی نیست. به همین سبب، این اثر موردتوجه شرقیان قرار گرفته است و چندین کس ــ از جمله ابن منظور (هـ م) ــ آن را تلخیص کرده‌اند. در حق این کتاب، هیچ انتقادی گزنده‌تر و ماندنی‌تر از سخن صاحب بن عباد نیست که چون آن را دید گفت «هٰذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا» (نک: یاقوت، ۴/۲۱۴-۲۱۵).

ابن شُهَید اشجعی که حدود ۱۰۰ سال بعد از ابن هانی می‌زیست، از نبوغ بی‌بهره نبود، دانشی گسترده‌تر کسب کرده، با توانی راستین، با بزرگان ادب شرق دست و پنجه نرم می‌کرد و اشعاری پرداخت که در معنی و ساخت چیزی از آن بزرگان کم نداشت. اما همین استعداد به آنجا انجامید که مونرو او را «پیرو راستین شعر و ادب شرق» معرفی کند (ص 139-138). ابن بسام که دید نقادی تیزی داشت، انبوهی از اشعار او را در شمار «سرقات» نهاده است (۱(۱)/۳۰۷-۳۲۶).

موفقیت ابن شهید در نثر بیشتر بود، زیرا اواخر عمر او در عصر معروف به «فتنه» گذشت و در این دوره، نثر اندلسی حرکتی چشمگیر یافته بود و بسیاری از جُنگهای بزرگ ادبی در همین زمان پدید آمد. اما در این زمینه نیز هنرنماییهای لفظی شرق بیشتر موردتوجه قرار گرفت، چندانکه به قول شوقی ضیف خواندن این آثار سخت خسته کننده شد (ص ۳۲۰-۳۲۱). رسالهٔ *توابع و زوابع* ابن شهید و نیز *طوق الحمامهٔ* ابن حزم نیز از چنگال آرایه‌پردازیهای اغراق‌آمیز رها نیست. با اینهمه، رسالهٔ *توابع* که تقریباً همزمان و قابل قیاس با *رسالة الغفران* ابوالعلاست، موضوعی کاملاً بدیع دارد و در شمار شاهکارهای ادب عربی است (نک: هد، ابن شهید اشجعی).

در همین روزگار نام ابن درّاج (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) نیز درخشید. وی که هم، روزگار آرام اموی و هم دورهٔ آشوب «فتنه» را تجربه کرده بود، بیشتر به مدح، و آن هم به زبانی که از شدت تصنع گاه به گنگی می‌گرایید، پرداخت و در اثنای آنها به بسیاری از رویدادهای تاریخی، مراسم، تشریفات درباری و نظایر آن اشاره کرد؛ حتیٰ برای دو ممدوح، دو قصیده در مناقب اهل بیت(ع) سرود. اینهمه زبردستی موجب شد او را نیز با متنبی و ابوتمام قیاس کنند، یا حتیٰ ثعالبی در ایران، شعرش را نقل کند و بستاید (۲/۱۱۹-۱۳۳). اما امروز در حق او تنها می‌توان گفت که مقلدی زبردست بود و بس (نک: هد، ابن دراج).

در دورهٔ فتنه که عصر فروپاشی امویان و پیدایش خرده پادشاهان بود، کار بر شاعران و نویسندگان که غالباً از دربار روزی می‌یافتند، دشوار شد. ایشان در شهرهای مختلف اندلس سرگردان شدند، یا به مغرب پناه بردند. اما همین دوران ملوک الطوایف که در برخی مناطق، بیش از یک قرن پایدار بود، برخلاف انتظار، عصر شکوفایی ادب شد (قس: نیکل، 219).

زندگی پرآشوب ادیبان و شاعران این دوره، آینهٔ گویای اندلس است. ایشان که گاه از اورنگ شاهی و وزارت به سیاه‌چال می‌افتادند و یا از ذلت برخاسته، بر تخت می‌نشستند، بسیاری از عواطف شخصی و اجتماعی یا عادات و خلق و خوی و سنت زمان را در شعرهای خود باز گفته‌اند. زندگی ابن زیدون (د ۴۶۳ق/۱۰۷۱م) و ولاده دختر مستکفی که چندی معشوق او بود، به راستی تابلوی روشنی از احوال اندلس ترسیم می‌کند. آزادگی و بی‌بند و باری ولاده و عشاق دلسوخته‌اش بیشتر می‌تواند موضوع یک رمان اروپایی باشد، تا یک داستان شرقی. زندگی پر فراز و نشیب ابن زیدون، وزارت و سفارت و امارت و گاه اسارت در بارگاه ابن جهوَر و رقیبش معتمد، گریز از یکی و پناه به دیگری، سفرهای پنهانی به قرطبه که منزلگه معشوق بود، سرودن قصاید شورانگیز برای او، رقابت سخت با ابن عبدوس در عشق ولاده، نگارش رساله‌ای سخت هزل‌آمیز برای رقیب و کشاکشهایی دیگر از همین قبیل موجب شد که به رغم صنعت‌گرایی شدید و تقلید آشکار از شاعران بزرگ شرق، شعر او عاقبت جنبه‌ای شخصی بگیرد. تجربه‌های سیاسی و اجتماعی و به خصوص عاشقانه که پیوسته با وصف طبیعت اندلس همراه است، به شعر او اصالت بخشیده است.

نثر ابن زیدون نیز به شعرش می‌ماند. مثلاً رسالهٔ هزلیه‌ای که از زبان ولاده برای ابن عبدوس پرداخته، بازتاب عشقی ژرف، احساسی اصیل و خشمی جانگزاست. اما دریغ که آرایه‌پردازی و لفاظی و فضل‌فروشی ادبی که رسم همهٔ ادیبان اندلس بود، سایه‌ای سنگین بر این اثر اصیل

انداخته است و شرح ابن نباته بر این رساله چیزی از خشونت آن نثر نمی‌کاهد. رسالهٔ جدّیهٔ او که چند نفر از جمله صفدی آن را شرح کرده‌اند، با رسالهٔ *هزلیه* تفاوت چندانی ندارد (نک: هـ د، ابن زیدون).

احوال ابن‌عمار، وزیر شاعر (د ۴۷۷ق/۱۰۸۴م) از زندگی ابن‌زیدون هم پرآشوب‌تر بود. وی که در ۵۵ سالگی به دست دوست نوجوانیش معتمد کشته شد، بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین شاعران اندلس است. بسیاری از آثار او زاییدهٔ لحظات بحرانی زندگی اوست (مثلاً حبسیات او) و لاجرم نمی‌تواند از صمیمیت و صداقت تهی باشد. با اینهمه، صنایع ادبی چنان گلوگاه این احساسات شورانگیز را می‌فشارد که عاقبت خواننده را خسته و درمانده می‌سازد. اگر کتابهایی که چند تن از بزرگان اندلس دربارهٔ زندگی او نوشته‌اند (از جمله ابن بسام) باقی بود، بی‌تردید ما را با احوال اندلس در قرن ۵ق/۱۱م آشناتر می‌کرد (نک: هـ د، ابن عمار).

شعر شهریار شاعر معتمد بن عباد (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) که عاقبت در ذلت و غربت و تنگدستی مُرد، نیز سخت شخصی و اصیل است، به خصوص که او، چون در پی مدح و کسب روزی نبود، از آرایه‌های لفظی و فضل فروشیهای اغراق‌آمیز، تا حدی پرهیز می‌کرد (EI², VII/766؛ شرح حال او؛ پرس، 58؛ فاخوری، ۸۳۸-۸۳۹).

با ظهور اعمیٰ (د ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) شاعر نابینای تُطیله که مانند دیگر شاعران زمان، در شهرهای اندلس و مغرب دوران را به سختی و سرگردانی گذرانده بود، شعر اندلسی هویت واقعی خود را تثبیت کرد، زیرا او قصایدی را که به شیوهٔ شرقیان می‌سرود، رها کرد و به نوعی تازه که موشّح (هـ م) خوانده می‌شد، روی آورد. موشح که از حدود دو سدهٔ پیش از آن آغاز شده بود، به دست اعمیٰ از سطح شعر نیم عامیانه، به درجهٔ گفتار ادبی ارتقا یافت؛ اما اعمیٰ در این کار تنها نبود، چه دوست سرگردان و پریشان احوالش ابن بقی (د ۵۴۵ق/۱۱۵۰م) نیز در موشح‌سرایی همپای او پیش می‌تاخت. اشعار کلاسیک این شاعر، با آنکه نشان از قدرت و دانش فراوان او دارد، شهرتی نیافت و در عوض ۳ هزار موشح او که تنها ۲۷ قطعه‌اش باقی مانده است، نظر همگان را به خود جلب کرد (نک: هـ د، اعمیٰ تطیلی، نیز ابن بقی). در اواسط همین قرن، ابن قزمان (د ح ۵۵۵ق/۱۱۶۰م) به شعر معروف به زجّل روی آورد و در آن زبان عامیانهٔ اندلسی را که به الفاظ رومیایی[1] درآمیخته بود، به کار گرفت. زجلهای او حتیٰ در بغداد هم شهرت یافت (نک: هـ د، ابن قزمان).

از قرن ۶ق/۱۲م تا پایان کار اعراب در اندلس، شاعران نام‌آور بسیاری که پیوسته با بزرگان شرق مقایسه شده‌اند، می‌زیستند، اما هیچ‌کدام به آن مایه از نوآوری دست نیافتند که بتوانند به راستی با شرقیان برابری کنند. ابن حمدیس (د ۵۲۷ق/۱۱۳۳م)، زاری بر سرزمین از دست رفته‌اش صقلیه را با وصفهای بی‌پایان و گاه شعر حکمت‌آمیز درآمیخت، اما «سرقاتش» از چشم عمادالدین کاتب (۲/۱۹۶-۲۰۷) و ابن دحیه (ص ۵۴-۵۷) پنهان نماند. ابن عبدون (د ۵۲۸ق) که گویند کتاب *اغانی* را از بر داشت، دیگر چگونه می‌توانست از زیر بار این کتاب عظیم رهایی یابد. رائیهٔ تاریخی او (البسامه) البته بسیار معروف است و بارها شرح شده، اما جنبهٔ هنری یک قصیدهٔ تاریخی چه می‌تواند بود؟

حدود یک قرن پس از او ابن سهل (د ح ۶۵۰ق/۱۲۵۲م) شعرهای تقلیدی و کم لطفی می‌سرود. با اینهمه، عشق فضایی عارفانه و هنرمندانه به شعرش بخشیده است. اما او نیز تحت تأثیر مضامین سنتی عربی بود و حتیٰ از داستانهای *قرآن* کریم نیز بهره می‌گرفت (نک: هـ د، ابن‌سهل).

در قرن ۸ق/۱۴م موشح و زجل همچنان رواج داشت. ابن بشریٰ در *عدة الجلیس* بیش از ۳۰۰ موشح گرد آورد.

اما موشحات هم اندک اندک تکراری و تقلیدی می‌شدند و مثلاً ابن زمرک که در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م به قتل رسید، چیزی جز موشحات تقلیدی که نشان از تباهی ذوق هنرمندانه دارد، نسروده است (نک: هـ د، ابن زمرک).

در اواخر این عصر، اختلاط شدیدی میان اندلس و مغرب پدید آمد، زیرا اندلسیان گروه گروه به مغرب پناه می‌بردند و کارهای ادبی خود را در آن دیار پی می‌گرفتند و گاه به کلی رنگ اندلسی خود را از دست می‌دادند.

بدیهی است که سهم اندلس در علوم وابسته به ادب هم اندک نبود و اتفاقاً شخصیتهای برجسته‌ای در نحو عربی از آنجا برخاسته‌اند. ابن هشام (د ۵۷۷ق/۱۱۸۱م) بیشتر لغت شناس بود و در *المدخل* کوشید برای کلمات عامیانهٔ اندلسی ریشه‌های اصیل عربی بیابد و سپس به غلطهای رایج پرداخت و الفاظ فصیح به جای آنها پیشنهاد کرد (نک: هـ د، ابن هشام، ابوعبدالله). اما ابن مضاء قرطبی (د ۵۹۲ق/۱۱۹۶م) به راستی نوآور بود. وی تحت تأثیر مذهب ظاهریه، پایه‌های اصلی نحو عربی را مورد تهاجم قرار داد و در درجهٔ اول، نظریهٔ عامل را مردود خواند و پنداشت که نتیجهٔ آن، همانا نسبت دادن سخنانی خود ساخته به پروردگار جهان خواهد بود (نک: هـ د، ابن‌مضاء). نظرات نحوی او چندان موثر بود که در قرن اخیر، کسانی چون ابراهیم مصطفیٰ و شوقی ضیف قواعد جدیدی برای نحو عربی پیشنهاد کردند که از نظرات نحوی ابن مضاء مایه می‌گرفت. نام ابن مالک اندلسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) بر سراسر حوزه‌های نحوخوانِ جهان اسلام سایه افکنده، زیرا *الفیهٔ* او، اساس هزاران صفحه شرح و تلخیص نحوی قرار گرفته است. البته او بیشتر، شرقی است و حتیٰ مذهب خود را از مالکی به شافعی تغییر داد و سرانجام در دمشق مرد؛ اما به هر حال در اندلس زاده شده، و همانجا پرورش یافته بود (نک: هـ د، ابن مالک).

در پایان گزیده‌ای از آثار نویسندگان عرب و خاورشناسان دربارهٔ ادبیات اندلس برای اطلاع بیشتر ذکر می‌شود:

---

1. romance

ضیف، احمد، *بلاغة العرب فی الاندلس*، ۱۹۲۴م؛ کیلانی، کامل، *نظرات فی تاریخ الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۲۴م؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، دمشق، ۱۹۵۵م؛ اهوانی، عبدالعزیز، *الزجل فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ عتیق، عبدالعزیز، *الادب العربی فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ شلبی، سعد اسماعیل، *الاصول الفنیة للشعر الاندلسی*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ شکعة، مصطفی، *الادب الاندلسی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بهجت، منجد مصطفی، *الاتجاه الاسلامی فی الشعر الاندلسی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بیضون، ابراهیم، *الامراء الامویون الشعراء*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حسینی، قاسم، *الشعر الاندلسی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ هیکل، احمد، *الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ زیاخ، مصطفی، *فنون النثر الادبی بالاندلس*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عنان، محمدعبدالله، *اندلسیات*، کویت، ۱۹۸۸م؛ علیسی، فوزی ساعد، *رسائل و مقامات اندلسیة*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ عیسی، فوزی، *رسائل اندلسیة*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ عبدالعزیز، احمد، *قضیة السجن و الحریة فی الشعر الاندلسی*، قاهره، ۱۹۹۰م؛ علی بن محمد، *النثر الادبی الاندلسی*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ دایه، محمد رضوان، *المختار فی الشعر الاندلسی*، بیروت، ۱۹۹۲م؛ نیز:

Dozy, R., *Recherche sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leiden, 1849; Schack, A.F.V., *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, Berlin/Stuttgart, 1865; González Palencia, A., *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona / Madrid , 1928 ; García Gómez,E.,*Poemas arábigo-andaluces*, Madrid, 1930; Lévi-Provençal, E., *La Civilisation arabe en Espagne*, Cairo, 1938; id, *Poesia arábigo-andaluza*, Madrid, 1952; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry* , Baltimore , 1946 ; Pérès , H., *La Poésie andalouse en arabe classique* , Paris , 1953 ; Terés Sádaba, E., *La Literatura arábigo-española*..., Madrid, 1954; Monroe, J.T., *Hispano-Arabic Poetry*, Los Angeles, 1974; Stern, S.M., *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974.

مآخذ: ابن بسام، علی، *الذخیرة*، به کوشش احسان عباس، لیبی/تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خیر، محمد، *فهرسة*، به کوشش کودرا و تاراگو، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن دحیه، عمر، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن هانی، محمد، «دیوان»، ضمن *تبیین المعانی* زاهد علی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ رکابی، جودت، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ضیف، شوقی، *الفن و مذاهبه فی النثر العربی*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر* (قسم شعراء المغرب و الاندلس)، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲م؛ فاخوری، حنا، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ فتح بن خاقان، *مطمح الانفس*، به کوشش محمدعلی شوابکه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ یاقوت، *ادباء*؛ نیز:

EI[2]; Monroe, J. T., «Hispano-Arabic Poetry During the Caliphate of Cordoba», *Arabic Poetry*, ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1973; Nykl , A. R., *Hispano-Arabic Poetry* , Baltimore , 1946 ; Pérès, H., *La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

آذرتاش آذرنوش

VII. هنر اسلامی در اندلس

برخی از محققان برآنند که ویژگیهای هنر اسلامی از سوریه به اندلس راه یافته است و شباهتهای میان آثار هنری بیانگر آن است که هر دو هنر سوری و اندلسی از هنر رومی نشأت گرفته‌اند (نک: گرابار، 20-21؛ EI[2], I/497؛ قس: مارسه، 181). این نتیجه از مقایسهٔ کاربرد عناصر مشابه و نقش مایه‌های گیاهی، حیوانی و هندسی نقش شده بر آثار هنری، بدون توجه به وجوه اختلاف در شیوهٔ کار، رموز، مفاهیم و سیاقی که میان هنر اسلامی و بیزانسی وجود دارد، به دست آمده است. اینک براساس آثار هنری اندکی که در دست است، و نیز بر پایهٔ روایات و اخبارگاه متناقضی که مورخان اسلامی نقل کرده‌اند، مراحل تاریخی هنر اسلامی در اندلس بررسی می‌شود:

معماری:

دورهٔ اموی (۱۳۸ـ۴۲۲ق/۷۵۵ـ۱۰۳۱م):

مسجد قرطبه: این مسجد از بزرگ‌ترین و زیباترین آثار دورهٔ اموی در اندلس است که به دست عبدالرحمان اول بنا شد و در زمان جانشینان وی بر وسعت آن افزوده گردید و پس از سقوط قرطبه به دست مسیحیان در سدهٔ ۷ق/۱۳م در آن تغییراتی انجام گرفت (نک: سالم، ۳۷۷ بب؛ عنان، ۳۰ـ۳۳). این مسجد به شکل مستطیل است و ۲۲٬۲۵۰ مـ۲ مساحت و ۲۰ در دارد که در اصلی آن معروف به باب‌الغفران در ضلع شمالی صحن در کنار مئذنه قرار دارد. صحن شمالی مسجد مستطیل شکل به ابعاد ۶۰/۰۷×۷۳/۲۱ متر است (نک: کرسول، 294, 300؛ عنان، ۲۲) و در ۳ گوشهٔ صحن رواقهایی است که به تقلید از رواقهای صحن مسجد اموی دمشق ساخته شده، اما برخلاف مسجد دمشق از یک طبقه تشکیل گردیده است و سقفی مسطح دارد که بر روی قوسهایی به شکل نیم دایره که بالای آن اندکی نوک تیز است، قرار گرفته است (کرسول، 300 ,296؛ عنان، همانجا). ضلع شمالی شبستان که رو به صحن است، دارای ۱۷ قوس نعل اسبی است که بر روی ستونهایی با جرزهای مربع شکل قرار دارد. مسیحیان بعدها چشمهٔ طاقها را به جز چشمهٔ طاق پنجم که امروزه به باب النخیل معروف است، بستند. این طاق بر روی محور در اصلی باب‌الغفران در شمال صحن قرار دارد (کرسول، 294؛ عنان، همانجا). در ساختن این مسجد از ستونهای دیگر بناهای کهن استفاده شده است و چون اندازهٔ ستونها کوتاه‌تر از حد معمول بوده، مهندس مسجد برای افزودن بر ارتفاع سقف نمازخانه سقف را بر روی دو طبقه از قوسهای نوک تیز (به ویژه در طبقهٔ فوقانی) بنا کرده است (کرسول، 296,300).

در ساختمان مسجد ۳ نوع طاق به کار رفته است: طاقهای نعل‌اسبی در طبقهٔ اول، طاقهای نیم‌دایره‌ای، و نوک‌تیز در طبقهٔ فوقانی. این ۳ نوع طاق قبلاً نیز شناخته شده بوده است. آنچه در معماری مسجد قرطبه تازگی دارد، تزیینات حجاری روی سنگ و

گچ‌بری است (نک‍: همانجا).

محراب و مقصوره از زیباترین بخشهای مسجد است. محراب را موزاییکهایی با رگه‌های طلایی رنگ که در میان بقیهٔ رنگها درخشش خاصی دارد، تزیین کرده‌اند. می‌گویند که این موزاییکها هدیهٔ قیصر روم در قسطنطنیه بوده است. با اینهمه، ترکیب عناصر تزیینی و شکل خاص محراب هیچ‌گونه پیوندی با هنر بیزانس ندارد. نمازخانه و محراب مسجد دارای چند گنبد است (نک‍: همو، 293؛ گرابار، 125-123). منارهٔ اولیه به دستور عبدالرحمان سوم در ۳۴۰ق/۹۵۱م ویران شد و منارهٔ کنونی در ضلع شمالی صحن و در کنار درِ اصلی بنا گردید. این مناره، مربع شکل است و همانند منارهٔ مسجد دمشق با سنگ ساخته شده، و در دو ضلع غربی و شرقی آن پلکانی بنا گردیده است. در آغاز ارتفاع مناره ۷۳ ذراع بوده، و در بالای آن ۳ گنبد کوچک از طلا و نقره وجود داشته است. امروزه از ۲۰ در این مسجد تنها درهای الغفران، النخیل و سان استبان یا باب‌الوزراء در ضلع غربی نمازخانه باقی مانده، و همچنان بسیاری از ویژگیهای معماری اسلامی در آن مشهود است (عنان، ۲۲، ۲۴؛ کرسول، 291,293؛ دِز، 15-16,18).

مدینةالزهراء: دومین اثر بزرگ معماری که در روزگار امویان اندلس بنا شده، مدینةالزهراء است که بنای آن را عبدالرحمان سوم و حکم دوم طی سالهای ۳۲۴-۳۵۰ق/۹۳۶-۹۶۱م به انجام رساندند (نک‍: پاپادوپولو، 496).

الزهراء در نزدیکی قرطبه همانند بغداد، سامراء، قاهره و الحمراء در غرناطه و غیره براساس یک سنت صرفاً اسلامی به عنوان پایتخت و مقر سلاطین، خلفا و پادشاهان ساخته شده است. گرابار الزهراء و الحمراء را در شمار شهرهایی می‌داند که حریم سلاطین و اطرافیان آنان بوده، و به تشکیلات اداری و رسمی آنان اختصاص داشته است (نک‍: ص 158). الزهراء بعدها خالی از سکنه، و به تدریج ویران شد، تا اینکه در ۱۹۱۰م باستان شناسان کاوشهایی را در آنجا آغاز کردند که همچنان ادامه دارد. عکسهای هوایی و نقشه‌های زمینی و حفاریهایی که در بخشهایی از شهر انجام شده، نشان می‌دهد که شهر مستطیل شکل بوده، و از دامنهٔ کوه از شرق به غرب به طول ۱٬۵۰۶ و عرض تقریبی ۷۴۵ متر امتداد داشته است و حصاری ۳ طرف آن را احاطه می‌کرده، و در سمت شمال آن به سبب وجود ناهمواریها فاقد حصار بوده است (سالم، ۴۱۰؛ عنان، ۳۶؛ تریانو، 27). بناهای داخل شهر در ۳ ردیف پلکانی شکل و با اختلاف سطح، پشت سر هم قرار گرفته است. ردیف اول به قصرهای خلیفه، و ردیف دوم به منازل درباریان و نگهبانان اختصاص داشته است. در ردیف سوم تاکنون بقایای یک سالن بزرگ متصل به ۳ راهرو کشف شده است (پاپادوپولو، همانجا). در ضلع شرقی حصار شهر مسجدی است که مانند مسجد قرطبه از ۵ ستون عمود بر دیوار قبله تشکیل شده است. مئذنه در ضلع شمالی صحن، و نسبت به محور مسجد به طور مایل قرار گرفته، و میان محور ورودی اصلی و محراب، فضایی خالی است (تریانو، 30ff.).

عناصر معماری و تزیینی در مسجدالزهراء با مسجد قرطبه یکی است؛ با این تفاوت که معماری اسلامی در مسجدالزهراء به اوج خود رسیده، و کنده‌کاریهای آن که به جای گچ بر روی سنگ انجام شده، پدیدهٔ جدیدی در هنر معماری پدید آورده است. به عقیدهٔ مارسه گوناگونی سبکها و نوآوریهایی مانند تعدد طبقات طاقها و مشبک و متقاطع بودن آنها و گنبدهای چند ضلعی و غیره از ابتکارات معماری این مسجد است (نک‍: ص 182-181).

دورهٔ ملوک‌الطوایف: بیشتر آثار معماری دورهٔ ملوک‌الطوایف همچون آثار دورهٔ مرابطون و موحدون از میان رفته، و جز بقایای برخی بناها چیزی برجای نمانده است. ملوک‌الطوایف میان سالهای ۴۰۰-۵۳۶ ق/۱۰۱۰-۱۱۴۲م بر اسپانیا فرمان می‌راندند و شاید بهترین اثری که از این دوره باقی مانده است، بقایای قصر جعفریه در سرقسطه باشد که به دستور مقتدر از خاندان بنی هود (حک‍ ۴۳۲-۵۰۴ ق/۱۰۴۱-۱۱۱۰م) بنا شده است (رابینسن، 57-56). این قصر مربع شکل با برج و باروهایی که در گوشه و کنار آن قد برافراشته است و کاخهای اموی را در بادیهٔ سوریه و اردن تداعی می‌کند، مسجد کوچکی دارد که برخلاف معمول ۸ ضلعی است و تزیینات و عناصر معماری آن الهام گرفته یا تقلیدی از تزیینات دورهٔ اموی در مسجد قرطبه و مدینةالزهراء است؛ با این تفاوت که قوسهای مشبک جای خود را به اشکال تزیینی بر سطح دیوارهای داخلی داده، و نیز گنبد نماهای بالای محراب جای خود را به ترنجهای تزیینی سقف محراب داده است (نک‍: همو، 58-57).

دورهٔ مرابطون و موحدون: بیشتر آثار معماری دورهٔ مرابطون و موحدون در اسپانیا برخلاف شمال افریقا از بین رفته است. با این حال در گوشه و کنار اسپانیا به طور پراکنده آثاری از معماری این دوره یافت می‌شود. مرابطون میان سالهای ۴۴۸-۵۴۲ق/۱۰۵۶-۱۱۴۷م بر اسپانیا حکم راندند و از بارزترین آثار برجای مانده از معماری این دوره قصر کاستیلخو در نزدیکی مرسیه است. این قصر مستطیل شکل، و دارای برجهای مربع شکل، و راهروهایی است که به اتاقها و سالنهایی منتهی می‌شود؛ اما حیاط این قصر به وسیلهٔ دو راهرو صلیب مانند و عمود بر هم به ۴ باغچهٔ مربع شکل که گل‌کاری و درختکاری شده، و دارای دو فواره است، تقسیم می‌شود. بقایای گچ‌بریهای این قصر دلالت بر تمایل سازندگان آن به سادگی و قناعت در تزیینات دارد، برخلاف دورهٔ اموی و ملوک الطوایف که تجمل گرایی و افراط در تزیینات از ویژگیهای هنر آن به شمار می‌رود (نک‍: هیلنبراند، 446؛ پرز، 77-75).

موحدون میان سالهای ۵۲۴ تا ۶۶۷ ق/۱۱۳۰ تا ۱۲۶۹م بر اسپانیا حکم راندند. از مهم‌ترین آثار معماری که از این دوره برجای مانده، بقایای مسجد بزرگ اشبیلیه (کلیسای جامع کنونی) و بخشهایی از قصر سلطانی و برج طلایی (برج‌الذهب) است. مسجد اشبیلیه میان سالهای ۵۶۸ تا ۵۷۲ ق/۱۱۷۲ تا ۱۱۷۶م به شکل مستطیلی بزرگ (به اندازهٔ ۱۵۰×۱۰۰ متر) بنا شده است. نمازخانهٔ مسجد از ۱۷ رواق با ۱۶ ردیف جرز تشکیل شده، و ۱۲ ورودی داشته است. یک راهرو در امتداد دیوار

قبله قرار دارد و در مقابل محراب ۳ قبه است و دیوارهای خارجی به وسیلهٔ جرزهای نزدیک به هم استحکام یافته‌اند و بخش فوقانی دیوارها به کنگره‌هایی نوک‌تیز منتهی می‌شود (نک: هیلنبراند، 89-88؛ پرز، 79-77). منارهٔ مشهور آن که امروزه خیرالدا[1] نام دارد، در ضلع شرقی قرار گرفته، و از دو طبقهٔ مربع شکل تشکیل شده است و در داخل آن ۷ اتاق تو در توست که به طور دو طبقه بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند. سطوح خارجی دیوارها با طاقهایی کشیده، ضربی و کنگره‌دار و مجموعه‌ای از تزیینات هندسی، آجرکاری و گچ‌بری به زیبایی تزیین شده‌اند (نک: هیلنبراند، 141-140؛ پرز، 80-79).

از قصر سلطانی که بعدها به قصر پادشاهان مسیحی تبدیل شد، جز تالار «یسو[2]» چیزی برجای نمانده است. این تالار از یک قوس بزرگ در وسط، و ۳ قوس کوچک در اطراف که نوک تیز و کنگره‌دارند، تشکیل شده است. کنگره‌های طاقها مشبکند و تا قسمت فوقانی دیوار کشیده شده‌اند (نک: همو، 80). برج طلایی که در کنار خیرالدا و مشرف بر وادی‌الکبیر است، همچنان از آثار برجستهٔ معماری اسلامی به شمار می‌رود. این برج که در مقابل حصار شهر قرار داشته، ۱۲ ضلعی است و از چند طبقه تشکیل شده است. نمای خارجی آن با کاشیهای سبز و سفید و طلایی تزیین شده است (نک: همانجا).

ویژگیهای هنر معماری این دوره از این قرار است: جایگزین شدن جرزهای آجری مربع شکل به جای ستونهای استوانه‌ای که موجب افزایش استحکام بنا شد؛ خودداری از افراط در تزیینات؛ ساخت مساجد بزرگ، استوار و بی‌نظیر با مناره‌های بلند و مستحکم (مانند خیرالدا)؛ شباهت شکوه و جلال دروازه‌های شهر به طاقهای یادبود و ساختن ورودیها به شکل شکسته به جای مستقیم؛ داشتن راهروهایی عمود بر هم در صحن کاخها با ۴ باغچه در اطراف آنها و دو تالار با طاقهایی با دو رواق، و صحنهایی که تنها یک یا دو رواق دارند؛ وجود برجهایی چند ضلعی در خارج حصارها به نام برانی؛ استفاده از کاشیهای رنگارنگ در نمای خارجی برجها (نک: EI², I/499-500).

دورهٔ بنی نصر: بنی احمر یا بنی نصر میان سالهای ۶۳۵-۸۹۷ ق/ ۱۲۳۸-۱۴۹۲م بر غرناطه حکم راندند. بی‌تردید بزرگ‌ترین اثر معماری این دوره مدینة الحمراء در نزدیکی غرناطه است که برفراز تپه‌ای مشرف بر کرانهٔ چپ رودخانه حُدره واقع است و همچون مدینة‌الزهراء در قرطبه و نیز چند شهر دیگر در مشرق‌زمین ویژهٔ سلاطین بنا شده است. مدینة‌الحمراء را به کشتی بزرگی تشبیه کرده‌اند که گویی میان کوه و دشت لنگر انداخته است (همان، II/1016). مهم‌ترین دروازه‌های آن عبارتند از باب الشریعه در جنوب غربی و باب‌السلاح که با رنگ سرخ تزیین شده است. مدینة الحمراء از ۳ بخش عمومی، نظامی و درباری تشکیل شده است که در کنار هم قرار گرفته است و دارای یک حصار مشترکند و شبکه‌ای از راهها و دروازه‌های مختلف امکان ارتباط آنها را با یکدیگر فراهم می‌سازند (نک: لوپز، 153, 156-155).

تزیینات معماری الحمراء در اوج زیبایی است و بارزترین ویژگیهای آن اینهاست: استفاده از آجر به جای سنگ؛ استفاده از هنر خطاطی به عنوان عنصری اساسی در تزیینات مانند نوشتن آیات قرآن، دعا و شعر در بخشهایی از راهروها، تالارها و...؛ استفاده از گچ‌بری به جای کنده کاری بر روی سنگ؛ جایگزین کردن ستونهای سنگی به جای ستونهای چوبی؛ توجه بیش از حد به زیبایی ظاهری به جای اهمیت دادن به استحکام، چنانکه افراط در این امر باعث شده است تا عناصر معماری جوهر مادی و حقیقی خود را از دست بدهد و به پوششی شفاف و آراسته مبدل گردد (نک: هیلنبراند، 455,457؛ دیکی، 145, 143-142).

معماری نظامی: نزدیک به ۴ هزار قلعهٔ نظامی در اسپانیا وجود دارد که یک چهارم آن در عصر اسلامی بنا شده است و نیمی از آن به قرنهای ۲ تا ۵ ق تعلق دارد. این بناها بر ۳ نوعند:

۱. قلعه‌های کوچک معروف به صخره که در قرن ۴ ق ساخته شده‌اند. این قلعه‌ها که در نزدیکی آبادیهای کوچک و در امتداد رودخانه‌ها (مثل نهرتاجه) و برفراز بلندیها بنا شده‌اند، هر یک به حصار و مخازن آب مجهزند و به منظور جلوگیری از حملات احتمالی و یا پیشروی دشمنان استفاده می‌شده است (نک: زوزایا، 65 ,63).

۲. قلعه‌های برج مانند که به منظور حراست از مناطق کشاورزی در برخی آبادیها بنا شده‌اند و شماری از آنها در حکم منطقهٔ نظامی بوده است. این قلعه‌ها مربع شکل و بسیار مرتفعند و بخش فوقانی آنها دارای کنگره‌های نوک‌تیز است (همو، 66).

۳. قلعه‌های بزرگی که همچون قلعهٔ طلیطله و قلعهٔ طرایف که در زمینی مربع شکل بنا شده‌اند و در گوشه‌ها و ضلعهای آن ــ بجز قلعهٔ جعفریه در سرقسطه ــ برجهایی مربع شکل قرار دارد. امثال این قلعه‌ها را می‌توان در مرزهای مشترک کشورها مشاهده کرد. این قلعه‌ها همانند شهرکها بنا شده‌اند و دارای یک قصر، چند منزل و تجهیزات کاملند و قصبه نامیده می‌شوند، مانند قصبهٔ قدیم شهر غرناطه (نک: همو، 68-67؛ هیلنبراند، 446).

هنر خطاطی: خط اندلسی جزو خط مغربی به شمار می‌رود و از ویژگیهای آن این است که حروف مربع شکل کوفی به حروف مدور یا نیم‌دایره تبدیل می‌شود. در خط اندلسی «قاف» را با یک نقطه در بالا و «ف» را با نقطه‌ای در زیر می‌نویسند و در ایجاد توازن میان حروف عمودی و افقی مهارت خاصی به چشم می‌خورد و حروف مدور به سمت چپ گراییده، و بسیار نزدیک به حروف بعدی نوشته می‌شود (نک: کونل، 58-57؛ خِمیر، 116). خطاطان اندلسی و مغربی بر رنگین ساختن حرکات سه‌گانه و همزه تأکید دارند و همزهٔ قطع را به شکل نقطه‌ای نارنجی رنگ، و همزهٔ وصل را به شکل نقطه‌ای سبز رنگ و گاه زردرنگ می‌نویسند. خط نسخ شرقی نیز در اندلس رواج داشته است و حروف آن را به شکل مدور، زیبا، روان و هماهنگ می‌نوشتند، اما کاربرد آن بیشتر در نسخه‌های خطی و کمتر در معماری بوده است.

---

1. Giralda 2. Yeso

خطاطان اندلسی حروف خمیده و عمودی را چنان درهم می‌نویسند که خواننده را دچار مشکل می‌کنند. جلد کتابها از پوست ساخته شده، و با ترنجی ۸ پر که در داخل یک مربع قرار گرفته، تزیین شده است. این شیوهٔ جلدسازی در مغرب و اندلس به «مثمّن» شهرت یافته است (نک: کونل، همانجا؛ خمیر، 124).

هنر سفالگری: سفالینه‌های زرین‌فام از ابتکارات هنر اسلامی است. این هنر از سدهٔ ۳ق/۹م همزمان در ایران، عراق، مصر، مدینة‌الزهراء و اشبیلیه به وجود آمد و ابداع آن را نمی‌توان به کشوری خاص نسبت داد. تولید این نوع سفال در اندلس تا زمان خروج مسلمانان از اسپانیا ادامه داشت (اواخر قرن ۹ق/۱۵م). سفالینه‌های زرین فامی که با اشکال پرندگان و حیوانات آراسته شده، از ویژگیهای هنر اندلسی است و تنها جنبهٔ تصویرنگاری و تزیینی دارد (نک: اتینگهاوزن، 545؛ حسن، ۳۳۲). شاید زیباترین سفالینه‌های زرین در اندلس ظروفی است که در روزگار حکومت بنی احمر ساخته شده است. این ظروف نازک و شکننده که رنگ آنها متمایل به زرد است، پایه‌هایی با لعاب سفید دارند و بخش فوقانی پایه‌ها با اشکال هندسی و تصاویری از حیوانات و نوشته‌هایی به خط کوفی و آرابسک (ه م)، و گاه تصاویری از پادشاهان و حکام غرناطه آراسته شده‌اند. غرناطه و مالقه به تولید ظروف، بشقابها و کاشیهای سفالین با لعاب آبی و طلایی شهرت داشته، همچنانکه بلنسیه به داشتن ظروف استوانه‌ای معروف بوده است (نک: حسن، ۳۳۳-۳۳۴؛ بُردوی، 102-101).

نوع دیگری از سفالینه‌های اندلس که نخستین بار در کاوشهای باستان‌شناسی در مدینة الزهراء به دست آمده، با دو رنگ سبز و بادنجانی متمایز شده‌اند. نوشته‌های روی این ظروف به رنگ سبز است و داخل کادری بادنجانی رنگ با زمینه‌ای سفید قرار گرفته است. در این نوشته‌ها غالباً کلمهٔ «المُلک» به چشم می‌خورد. بردوی احتمال می‌دهد که میان کلمهٔ الملک و دو رنگ سبز و سفید رابطه‌ای سمبلیک وجود دارد. رنگ سبز سمبل اسلام و رنگ سفید شعار امویان و الملک سمبل اسپانیاست (ص 98).

سفالگری در اندلس در روزگار ملوک‌الطوایف رو به شکوفایی نهاد و با گسترش قلمرو ممالیک مراکز تولید سفال نیز فزونی یافت و در کنار سفالینه‌های زرین که با رنگ سبز و بادنجانی درآمیخته، انواع جدیدی از ظروف سفالی، معروف به «کوئردا سکا[1]» نیز ساخته شد که دارای نقشهایی با رنگهای متنوع بود و خطوط محدب به رنگ بادنجانی و روغنی نقشها را از یکدیگر جدا می‌کرد. در روزگار مرابطون (سدهٔ ۶ ق/۱۲م) از اهمیت این نوع سفالینه‌ها کاسته شد و تنوع نقشها تا حد زیادی رو به کاهش نهاد و رنگها تنها به سبز و گاه عسلی منحصر شد و جنبه‌های کاربردی سفالینه‌ها بر جنبه‌های تزیینی آن فائق آمد و اشکال و نقشهای هندسی جای اشکال گیاهی را گرفت (همو، 100-99). اما در روزگار موحدون دوباره تزیین سفالینه‌ها رو به شکوفایی نهاد و ساختن اشیاء سفالی با نقشهای هندسی و گیاهی و گلهای درهم بافته و گاه نقشهایی از انسان و حیوان با نوشته‌هایی به خط کوفی و نسخ متداول شد. همچنین در این دوره نوع معروفی از سفالینه‌ها به نام «اسگرافیتو[2]» رونق یافت که در آن نقشها را بر روی ظروف سفالی حک کرده، سپس آن را با لایه‌ای از رنگ پر می‌کردند (همو، 100). بسیاری از سفالینه‌های این دوره دارای نقشهایی هستند که جنبهٔ سحر و تعویذ دارند، مانند نقش کف دست حضرت فاطمه(ع) و انگشتری حضرت سلیمان(ع) یا شکل برخی حیوانات خاص.

صنعت سفالگری و به ویژه ساختن سفالینه‌های زرین و آبی‌رنگ در دورهٔ بنی احمر به اوج خود رسید. شهر مالقه از مشهورترین مراکز تولید اینگونه سفالینه‌ها بود و از این رو به مالقی معروف شد و هنوز نیز در دمشق این نوع ظروف را مالقی می‌نامند (همو، 101-100).

منسوجات: منسوجات در اندلس نیز همانند دیگر سرزمینهای اسلامی در دورهٔ عباسیان و فاطمیان جزئی از صنایع مختص شاهان و سلاطین به شمار می‌رفت. از دورهٔ اموی نمونه‌ای از منسوجات به دست نیامده است و کهن‌ترین منسوجات به دست آمده که در اندلس بافته شده، متعلق به دوران مرابطون (سدهٔ ۶ ق/۱۲م) است که هم اکنون در کلیساهای اروپا و برخی موزه‌های جهان نگهداری می‌شود (نک: پارتئارویو، 105).

فرشهایی نیز از دورهٔ بنی احمر باقی مانده است که مشهورترین انواع آن به فرشهای کلیسا معروفند. این نوع از فرش دارای حاشیه‌ای با تزییناتی شبیه به خط کوفی است. از ویژگیهای فرشهای بافت اندلس در قرن ۹ق/۱۵م تزیینات هندسی به ویژه ۸ ضلعیها و نیز ستاره‌های چند پر و نقشهایی از موجودات زنده و نوشته‌هایی به خط کوفی است. برخی از این فرشها با نشان شاهان یا خاندانهای معروف متمایز شده‌اند. این فرشها که مستطیل شکلند، زمینه‌ای قرمز و حاشیه‌هایی زردرنگ دارند (نک: محمد، ۱۷۳).

کنده‌کاری بر روی عاج: باارزش‌ترین اشیاء تزیینی ساخته شده از عاج در اندلس متعلق به دورهٔ امویان است که به شکل جعبه‌هایی استوانه‌ای شکل، و یا شیپور مانند بوده، و بر روی بیشتر آنها تاریخ ساخت و نام مالک آنها و گاه نام سازنده‌اش حک شده است. از ویژگیهای نقشهایی که بر روی عاج کنده‌کاری شده‌اند، سه بعدی بودن آنهاست. این نقشها عمدتاً عبارتند از برگ و خوشهٔ انگور، میوهٔ کاج، کنگر، شاخهٔ درخت خرما و برخی درختان دیگر به اضافهٔ اشکال هندسی از قبیل دایره، لوزی، مربع و نوشته‌هایی به خط کوفی. در این آثار از اشکال موجودات زنده و تصاویری از مجالس طرب، شراب و شکار و یا اشکالی مانند کجاوه، سوارکاران، باز شکاری و شکارچیان استفادهٔ فراوان شده است (نک: همو، ۲۰۴).

اشیاء فلزی: بیشتر اشیاء تزیینی فلزی در اندلس که از مس، طلا و نقره ساخته شده، متعلق به دورهٔ اموی تا ملوک‌الطوایف است. مهم‌ترین

1. cuerda seca 2. sgraffito

آنها صندوقهایی با روکشهای نقره‌ای و طلایی است که در همهٔ آنها تزیینات گیاهی با سبک واحد و منظمی به همراه نوشته‌هایی تاریخ‌دار به خط کوفی به چشم می‌خورد، مانند صندوق هشام دوم (نک: همو، ۱۵۲).

صنعت شمشیرسازی در دورهٔ بنی احمر رونق یافت و شمشیرهایی که از این دوره برجای مانده است، روکشی از فلزات مختلف و رنگهای متنوع دارد. شمشیرها غالباً از فولاد با روکش طلا و مینا و عاج ساخته شده است (نک: همو، ۱۵۲-۱۵۳).

پس از خروج مسلمانان از اندلس شاخه‌های مختلف هنر صبغهٔ اسلامی خود را حفظ کرد و از آن پس به هنر «مدجنین» شهرت یافت. آثار هنری و معماری اسلامی همچنان در بناهای طلیطله و اشبیلیه حفظ شده است و پادشاهان مسیحی در اسپانیا بدون هیچ‌گونه تعصبی و با اعتراف به برتری تمدن مسلمانان از عناصر هنر اسلامی استفاده کرده‌اند (نک: مارسه، 366).

مآخذ: حسن، زکی محمد، *فنون الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ المسلمین و آثار هم فی الاندلس*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عنان، محمد عبدالله، *الآثار الاندلسیة الباقیة*، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ محمد، سعادماهر، *الفنون‌الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ نیز:

Al - Andalus, The Art of Islamic Spain, ed. J. D. Dodds, New York, 1992; Bordoy, G. R., «The Ceramics of Al - Andalus», ibid; Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Essex, 1989; Dikie, J., «The Palaces of the Alhambra» (vide: *Al - Andalus*); Dodds, J. D., «The Great Mosque of Córdoba», ibid; EI²; Ettinghausen, R., *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, New Haven / London, 1987; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Khemir, S., «The Arts of the Book» (vide: *Al - Andalus*); Kühnel, E., *Islamische Schriftkunst*, Graz, 1986; López, J. B., «The City Plan of the Alhambra» (vide: *Al - Andalus*); Marçais, G., *L' Architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1954; Papadopoulo, A., *L' Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Partearroyo, C., «Almoravid and Almohad Textiles» (vide: *Al - Andalus*); Pérez, M. C., «The Almoravids and Almohads: An Introduction», ibid; Robinson, C., «Arts of the Taifa Kingdoms», ibid; Triano, A. V., «Madīnat al - Zahrā': the Triumph of the Islamic States», ibid; Zozaya, J., «The Fortifications of al-Andalus», ibid.

قاسم طویر

آندونزی، پر جمعیت‌ترین کشور مسلمان جهان واقع در جنوب شرقی آسیا، مرکب از چندین هزار جزیرهٔ کوچک و بزرگ با وسعت تقریبی ۱'۹۵۷'۵۶۸ کمـ۲ که ۲۰۳'۵۸۳'۸۸۵ نفر (۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش) را در خود جای داده است.

نام‌گذاری: در متون کهن چینی، هندی و اسلامی نامهای مختلفی که گاه نام یک شهر، یک جزیره یا یک ناحیه از جزیره‌ای در این مجمع‌الجزایر بوده، آمده که مراد از آن، منطقه‌ای وسیع‌تر از یک شهر یا یک جزیره بوده است (ریکلفس، ۱۲-۱۳). بطلمیوس جغرافی‌دان معروف یونانی در وصف این جزایر از آنها با نام ابدیو[1] یاد کرده که منظورش ظاهراً جاوه یا سوماترا بوده است (نک: *اندونزی ۱۹۹۷*، 20).

اروپاییان که در قرون بعد از دورهٔ اکتشافات جغرافیایی با سواحل هند و چین و آسیای جنوب شرقی آشنا شدند، این مجمع الجزایر را به مناسبت کالاهایی که از آنجا همراه خود می‌بردند، جزایر ادویه نام گذاشتند و بعدها که اطلاعات جغرافیایی بیشتر شد، به هند شرقی مبدل گردید و سرانجام در قرون بعد به علت استعمار طولانی هلند، در نقشه‌ها و کتابهای جغرافیایی نام این جزایر را هند شرقی هلند ثبت می‌کردند.

از طرف دیگر دانشمندان اروپایی بر مردمان و سرزمینهای تازه کشف شدهٔ جنوب شرقی آسیا و مغرب اقیانوس کبیر نامهایی از قبیل پولی‌نزی، ملانزی و میکرونزی اطلاق کردند و دربارهٔ مجمع الجزایر جنوب شرقی آسیا ترکیب اندونزی (از پیوند دو کلمهٔ یونانی «ایندوس[2]» به معنای هندی، و «نسوس[3]» به معنای جزیره) را برای نامیدن بزرگ‌ترین مجمع الجزایر جهان در نظر گرفتند.

در نهضتهای آزادی بخش قرن ۲۰م در این سرزمین، کلمهٔ اندونزی نام مشترکی بود که احساس وحدت لازم را در دل سکنهٔ جزایر مختلف بر می‌انگیخت و به همین سبب در بیانیهٔ ۲۸ اکتبر ۱۹۲۸ که به «میثاق جوانان» معروف شد (نک: دنبالهٔ مقاله) و مبنای وحدت ملی مردمان جزایر را اعلام داشت، نام اندونزی با اینکه کلمه‌ای بیگانه بود، به عنوان نام رسمی کشور اندونزی تثبیت گردید و قبول عام یافت (ریکلفس، ۱۳).

وسعت و حدود: اندونزی بزرگ‌ترین مجمع الجزایر جهان و سومین کشور وسیع آسیاست که به انضمام ایریان جایا[4] که بخش غربی گینهٔ جدید است و به نامهای ایریان غربی و گینهٔ جدید غربی نیز نامیده می‌شود، ۱'۹۵۷'۵۶۸ کمـ۲ وسعت دارد و از این نظر بیشتر از نصف قارهٔ اروپا و نیز بیشتر از مجموع کشورهای اسلامی مصر، عراق، سوریه، لبنان، فلسطین و اردن وسعت دارد (اسعدی، ۲۷۸/۱). این کشور دارای ۵ جزیرهٔ اصلی و ۳۰۰ مجمع الجزایر است. شمار جزایر اندونزی به درستی معلوم نیست و تا این اواخر در بیشتر مراجع اطلاعاتی رقم آن را در حدود ۱۳'۶۶۷ می‌دانستند، ولی اخیراً مقامات اندونزی اعلام نمودند که علاوه‌بر این جزایر ۳ هزار جزیرهٔ دیگر نیز کشف شده است. در این صورت کلیهٔ ارقام و اعدادی را که دربارهٔ حدود و وسعت این کشور وسیع گفته می‌شود، نباید قطعی دانست (مظفری، ۳).

کشور اندونزی در امتداد خط استوا و در یک ۴ ضلعی از سطح زمین میان ۶° و ۸َ عرض شمالی و ۱۱° و ۱۵َ عرض جنوبی، نیز میان ۹۴° و ۱۵َ و ۱۴۱° و ۵َ طول شرقی قرار دارد که بیشتر از یک هشتم طوقهٔ استوایی زمین با وسعتی بیش از ۱۰ میلیون کمـ۲ را در بر می‌گیرد. در این وسعت تنها ۱۵٪ خاک، و بقیهٔ آن آب است (هاردجونو، 4). فاصلهٔ میان شرقی‌ترین و غربی‌ترین نقاط اندونزی ۵'۲۷۱ کمـ و اندازهٔ میان شمالی‌ترین و جنوبی‌ترین نقاط آن ۲'۲۱۰ کمـ است. این کشور همچون پلکان سنگی عظیمی میان آسیا و استرالیا واقع شده، و به علت گستردگی بسیار شرقی ـ غربی دارای ۳ منطقهٔ زمانی (شرقی، مرکزی و غربی) است که هر کدام یک ساعت با دیگری اختلاف دارد. در نتیجه میان شرقی‌ترین نقطهٔ این کشور با غربی‌ترین نقطهٔ آن ۳ ساعت اختلاف

---

1. Abadiou 2. Indos 3. Nesos 4. Irian Djaya

وجود دارد (اسعدی، همانجا).

مجمع الجزایر اندونزی از شمال به دریای چین جنوبی، از شمال شرق و مشرق به اقیانوس آرام و از جنوب و مغرب به اقیانوس هند محدود است («دائرةالمعارف...[1]»، 101). طول خطوط ساحلی این کشور به یک روایت ۳۹'۱۱۱ کم (همانجا) و به روایتی دیگر ۵۴'۷۱۶ کم است (مظفری، همانجا) و به هر حال کشوری است دریایی که تنها با دو کشور زمینی جمعاً ۲'۲۷۳ کم مرز مشترک دارد (۱'۴۹۶ کم با کشور مالزی و ۷۷۷ کم با گینهٔ جدید پاپوا).

در میان جزایر مسکون و شناخته شدهٔ اندونزی ۵ جزیره دارای وسعت بسیار است (اسعدی، ۲۷۸/۱، ۲۷۹؛ «دائرةالمعارف»، همانجا؛ هاردجونو، 5):

بورنئو یا کالیمانتان	۵۳۸'۷۲۰ کم۲
سوماترا	۴۲۴'۷۶۰ کم۲
ایریان جایا	۴۱۲'۷۸۱ کم۲
سولاوزی	۱۸۹'۰۷۰ کم۲
جاوه و مادورا	۱۳۲'۰۹۰ کم۲

زمین شناسی: مجمع الجزایر اندونزی محل برخوردِ دو سیستم کوهزایی است که در اواخر دوران سوم بروز کرده است: ۱. آلپ و هیمالیا در اروپا و آسیا، ۲. طوقهٔ ساحلی اقیانوس کبیر که دورادور این اقیانوس را تحت تأثیر قرار داده است. زمین شناسان مجمع‌الجزایر اندونزی را متعلق به گروه اقیانوس کبیر می‌دانند و آن به سبب شباهتی است که از نظر ساختمانی و همچنین آتش‌فشانی میان این مجمع‌الجزایر و گروه جزایر ژاپن و آلئوسین وجود دارد. آنان بر این عقیده‌اند که مجمع الجزایر اندونزی بر اثر دو چین خوردگی مشخص به وجود آمده که اولی در اواسط دوران میوسن به وقوع پیوسته که جزایر غربی اندونزی شامل جاوه، سومبا، تیمور، تنیمبار، کِی، سِرام و بورو را از بقایای آن می‌دانند و دومی زمانی بعدتر در اواخر پلیوسن بروز کرده که رشتهٔ کوهستانی سوماترا، جاوه، بالی، لُمبُک، سومباوا، فلورِس و جزایر کوچک‌تر دریای بَندا را به وجود آورده است.

در اواخر کواترنر پایین آتش‌فشانیهای فراوان در این مجمع الجزایر به وقوع پیوسته که هنوز دنبالهٔ آن به صورتهای مختلف وجود دارد و خود یکی از مشخصات بارز زمین شناسی اندونزی به شمار می‌رود. آثار این آتش‌فشانیها در چشم اندازها و خاکهای اندونزی هویداست. در مجمع الجزایر اندونزی روی هم رفته ۱۲۸ آتش‌فشان فعال شناخته شده است که ۷۰٪ آنها در دوران تاریخی فوران کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به آتش فشان مهم کراکاتائو اشاره کرد که در ۱۸۸۳م پس از چند قرن خاموشی با چنان شدتی فوران کرد که صدای آن تا استرالیا به گوش رسید و با اینکه خود جزیرهٔ کراکاتائو در خلیج سوندا میان سوماترا و جاوه غیر مسکون بود، خسارات بسیاری به بار آورد و موجب تغییراتی در سطح جزیره شد. بروز آتش‌فشان در اندونزی امری است که ساکنان آن همواره انتظار آن را دارند؛ چنانکه در سالهای ۱۹۶۳، ۱۹۶۸، ۱۹۶۹م آتش‌فشانهای مهمی در این کشور بروز کرده که در هر بار خسارات جانی و مالی فراوان را موجب شده است.

در پایان دورانهای یخبندان، با ذوب شدن یخها، سطح آب در دریاهای اندونزی تا حدود ۹۰ متر بالا آمد و همین امر باعث شد که بسیاری از جلگه‌های پست ساحلی زیر آب رود و فلات قارهٔ منطقه را به وجود آورد، یا اینکه اندونزی را از استرالیا جدا سازد و بسیاری از جزایر کنونی که همان مرتفعات رشته کوههای گذشته‌اند، ایجاد شود.

از دیگر مشخصات زمین شناسی اندونزی قرار داشتن آن در طوقهٔ زلزله زای جهان است که زمین لرزه‌های کوچک و بزرگ را باعث می‌شود و اهالی این کشور را همواره در معرض خطر قرار می‌دهد. زمین شناسان دریاهای اندونزی را به ۳ قسمت تقسیم کرده‌اند: ۱. آنهایی که سکوی دریایی سوندا را می‌پوشانند؛ ۲. آنهایی که سکوی دریایی ساحول (احتمالاً همان ساحل) را می‌پوشانند؛ ۳. آنهایی که میان این دو سکو قرار دارند و در این قسمت است که دره‌های زیر آبی با ژرفای بسیار تا عمق حدود ۷ هزار متر دیده می‌شود. در حالی که دریاهای دو قسمت اول و دوم کم عمق و دارای آبهایی با خواص دیگرند که از نظر صید ماهی و دیگر جانوران دریایی از اهمیت اقتصادی ویژه‌ای برخوردارند (هاردجونو، 17-7).

در نقشه‌های جغرافیایی اندونزی نامهای بسیاری به دریاهای وسیع این کشور داده شده که چون اغلب به وسیلهٔ اروپاییان و کشتیرانان وضع شده، به صورت تنگه از آنها یاد شده است. تنگهٔ مالاکا میان سوماترا و مالزی، تنگهٔ سوندا میان سوماترا و جاوه، تنگهٔ بالی بین آن جزیره و جاوه، دریای جاوه میان جاوه و کالیمانتان، تنگهٔ ماکاسار میان کالیمانتان وسولاوزی، دریای سلب میان مجمع الجزایر سلب و کالیمانتان و سولاوزی، و جنوب فیلیپین، دریای بندا میان سولاوزی و ملوک و تیمور، دریای فلورس میان این جزیره و تیمور، دریای ملوک میان ملوک و سولاوزی، و سرانجام دریای مادورا میان دو جزیرهٔ مادورا و جاوه («اطلس...[2]»، 113-112).

پستی و بلندی: ناهمواریهای مجمع الجزایر اندونزی نتیجهٔ فعل و انفعال عوامل چندی است که از آن جمله می‌توان وجود دو چین‌خوردگی در دورانهای اخیر زمین شناسی و آتش‌فشانیهای متعاقب آن، نیز بالا آمدن سطح آب دریاهای مجاور و سرانجام عمل عوامل فرسایش را نام برد. با اینکه هر یک از گروههای جزایر این سرزمین دارای مشخصات ناهمواری مخصوص خود است، به طور کلی می‌توان گفت که مناظر حاصل از فرسایش ممتد در کوهستانها، وجود قلل آتش‌فشانی، جلگه‌های ساحلی و پست به ابعاد مختلف، رودخانه‌های کوتاه و باطلاقهای ساحلی از مشخصات مشترک اغلب جزایر است (هاردجونو، 19).

شرح مختصری از ناهمواریهای هر یک از ۵ جزیرهٔ اصلی اندونزی:

---

1. *Worldmark...* 2. *Britannica Atlas*.

۱. کالیمانتان (بورنئو): یعنی سرزمین رودخانه‌های بزرگ، و این وصف بزرگ‌ترین مشخصهٔ جغرافیایی بورنئو در مقایسه با دیگر جزایر اندونزی است. خط استوا در جایی که عرض این جزیره کمی کمتر از هزار کم است، از آن گذشته، آن را به دو نیمه تقسیم می‌کند. این جزیره برخلاف سوماترا و جاوه از یک تودهٔ عظیم مرتفعات قدیمی و به هم پیوسته که در مرکز آن قرار دارد، تشکیل شده، و از نظر زمین‌شناسی از دیگر جزایر اندونزی قدیم‌تر است؛ زیرا قوس چین‌خوردگیهایی که بیشتر جزایر این سرزمین را به وجود آورده، آن را دور زده است. آتش‌فشانیهای دوران اخیر که آثار آنها در سراسر اندونزی هویداست، در کالیمانتان بروز نکرده، و همین امر باعث شده است که این جزیره از تمام امتیازات خاکهای حاصل‌خیز محروم بماند.

رشته کوههای عمدهٔ کالیمانتان در امتداد جنوب غربی ـ شمال شرقی قرار دارد: شوانر[1] در جنوب غربی که بلندترین قلهٔ کالیمانتان، یعنی کوه رایا[2] با ۲٬۴۹۰ متر ارتفاع در آن واقع است. در امتداد شمال شرقی این رشته، بلندیهای مولر و راوویی واقع شده است و رودهای کالیمانتان از آنها سرچشمه می‌گیرد که مهم‌ترین آنها کاپواس (۱٬۰۰۰ کم) در مغرب، باریتو (۶۰۰ کم) و کاهاجان (۴۴۰ کم) در جنوب، و ماهاکام (ح ۶۲۰ کم) در مشرق است. بیشتر ارتباط میان نواحی ساحلی و مرکزی کالیمانتان از طریق رودخانه‌ها صورت می‌گیرد و به همین علت رفت و آمد به نواحی مرکزی در جاهایی که رودخانه‌ها قابل کشتیرانی نیست، به دشواری امکان‌پذیر است و این امر یکی از علل کم جمعیتی و عقب افتادگی نسبی نواحی مرکزی کالیمانتان گردیده است (هاردجونو، 40-37).

۲. سوماترا: که از نظر وسعت دومین جزیرهٔ اندونزی است، با ۱٬۷۰۰ کم طول از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است. در این جزیره هم خط استوا در عریض‌ترین بخش (۴۵۶ کم) آن گذشته، آن را به دو نیمهٔ مساوی تقسیم می‌کند. مهم‌ترین مشخصهٔ جغرافیایی آن رشته کوه عظیمی است که در سراسر آن مانند کوهانی قرار گرفته است و بوکیت باریسان نامیده می‌شود. در این تودهٔ عظیم است که بلندترین قلهٔ سوماترا به ارتفاع ۳٬۸۰۰ متر وجود دارد (وحید، ۱۲). این رشته از چین خوردگیهای دوران سوم است که دنبالهٔ آن را در جاوه و جزایر سوندای کوچک می‌توان مشاهده کرد. در سوماترا ۵۰ قلهٔ آتش‌فشانی وجود دارد که تنها ۹ تای آن فعال است (هاردجونو، 20). در دو طرف تودهٔ عظیم کوهستانی سوماترا مرتفعات کوه پایه‌ای کم شیب به جلگه‌های پست ساحلی منتهی می‌گردند که در مغرب کم عرض، ولی در مشرق باتلاقی و عریض‌ترند. در هر دو طرف سوماترا جزایر فراوانی در فواصل کوتاه مقابل سواحل وجود دارد که اغلب مبنای آتش‌فشانی دارند و ارتفاعاتی بیش از ۱٬۲۰۰ متر در آنها دیده می‌شود (همو، 27).

۳. ناحیهٔ بزرگ ایریان: که ۴۷٪ جزیرهٔ بزرگ گینهٔ‌جدید را تشکیل می‌دهد و جزئی از اندونزی به شمار می‌آید. در اینجاست که بخش عمده‌ای از قوس چین خوردهٔ مقابل استرالیا به چشم می‌خورد و تودهٔ عظیم مرکزی آن میلیونها سال در معرض فرسایش قرار داشته که در نتیجه حواشی آن را جلگه‌های پستی پوشانده که مانند سوماترا و کالیمانتان بیشتر آنها را باتلاق فرا گرفته است (همو، 53).

از نظر زمین شناسی جمیع عواملی که مجمع الجزایر اندونزی را به وجود آورده‌اند، در اینجا آثاری از خود بر جا گذارده‌اند و از آن‌جمله‌اند: آتش‌فشانیهای منطقه که در بخش غربی و شبه‌جزیرهٔ کپالابورونگ[3] فعالیت داشتند، و بلندترین قلهٔ آتش‌فشانی جایا[4] با ارتفاع ۵٬۴۶۶ متر (یعنی ۲۰۰ متر کوتاه‌تر از دماوند در فلات ایران) در آن قرار دارد. تنها آتش‌فشان فعال فعلی در این بخش از اندونزی قلهٔ اومسینی است که ۲٬۹۱۸ متر ارتفاع دارد (همانجا). جالب توجه است که با وجود عبور خط استوا از این جزیره بیشتر قلل مرتفع آن که در مرکز منطقه قرار دارند، در تمام سال مستور از برف است. طولانی‌ترین رود ایریان، مامبرامو[5] است که با طولی برابر ۸۰۰ کم به سمت شمال جاری است و راه وصول به نواحی مرکزی آن را فراهم می‌سازد (اسعدی، ۲۷۹/۱). رودهای دیگر آن بالیم[6] و دیگول است که در جنوب جریان دارد و از جلگه‌های باتلاقی گذشته، به دریاهای جنوبی می‌ریزند. ایریان به علل خاص جغرافیایی زمینهٔ مساعد و مناسبی برای کشاورزی و فعالیت اقتصادی ندارد و به همین علت کم جمعیت‌ترین نواحی سرزمین اندونزی به شمار می‌آید (هاردجونو، 55-53).

۴. سولاوزی: که در نتیجهٔ چین خوردگی و حرکات گسل زایی متوالی به وجود آمده و زمین شناسان شکل ناموزون و دره‌های عمیق فعلی آن را نتیجهٔ آن رویدادهای زمین شناسی می‌دانند. مهم‌ترین بخش سولاوزی را تودهٔ فرسودهٔ مرکزی آن با ارتفاع ۲٬۲۰۰ متر به وجود می‌آورد، ولی بلندترین نقطهٔ آن را در شبه جزیرهٔ غربی (قلهٔ معروف رانته‌کومبولا[7] به ارتفاع ۳٬۵۱۰ متر) می‌توان مشاهده کرد. این جزیره با کمی وسعت، قله‌های بلندتر از ۳ هزار متر فراوان دارد.

در دره‌های عمیق با بدنه‌های دیوار مانند سولاوزی رودهای بزرگی جریان دارد که طولانی‌ترین آنها لاریانگ از کوههای مرکزی برخاسته، پس از طی ۲۲۵ کم به ترعهٔ ماکاسار می‌ریزد. در برخی از دره‌های عمیق سولاوزی دریاچه‌هایی وجود دارد که عمق آنها از ۷۰۰ متر تجاوز می‌کند؛ مانند دریاچهٔ توونی[8] که ۵۸۰ کم۲ وسعت دارد.

از دیگر مشخصات سولاوزی فقدان نسبی آتش‌فشانهای فعال است. در حالی که طبق نظر زمین شناسان در سراسر دوران سوم آتش‌فشانهای فراوانی در این جزیره وجود داشته، ولی امروزه تنها دو قلهٔ آتش‌فشان فعال در انتهای شبه جزیرهٔ شمالی به چشم می‌خورد و جالب توجه اینکه به رغم فقدان نسبی آتش‌فشان فعال، زمین لرزه در این جزیره بیشتر از جاهای دیگر اندونزی بروز می‌کند و اغلب خسارات

1. Schwaner 2. Raja 3. Kepala Burung 4. Djaja 5. Mamberamo 6. Baliem 7. Rantekombola 8. Towuti

جانی و مالی فراوان به بار می‌آورد؛ مانند زمین لرزهٔ سال ۱۹۶۹م که شهر مجنا[1] را تقریباً از میان برد. نیز فقدان جلگه‌های ساحلی وسیع و باتلاقی از دیگر مشخصات سولاوزی است و آخرین مشخصهٔ آن مرجانی بودن بیشتر سواحل و حواشی جزیره در فاصله‌های کوتاه از خاک اصلی است که رفت و آمد کشتیها، رونق اقتصادی را دشوار می‌سازد (همو، 45-41).

۵. جاوه: که از نظر ساختمانی دنبالهٔ سوماتراست، ولی وسعت آن خیلی کمتر از دیگر جزایر عمدهٔ اندونزی است (حدود ۱۰۰۰ × ۱۶۰ کمـ). چین خوردگیهایی که کوههای سوماترا را به وجود آورده، در جاوه کاملاً آشکار است؛ با این تفاوت که در اینجا امتداد آنها غربی ـ شرقی است. آتش‌فشانی سوماترا پس از حادثهٔ کراکاتاو که بدان اشاره شد، به جاوه نیز سرایت کرده است. تفاوت عمدهٔ مناظر جغرافیایی میان سوماترا و جاوه این است که در سوماترا تودهٔ عظیم کوهستانی تمام مرکز آن را اشغال کرده، و ارتباط میان شرق و غرب جزیره را دشوار ساخته است، اما در جاوه بیشتر قلل آتش‌فشانی‌از جلگه‌های پست سربرافراشته دارای هویت انفرادی هستند و در نتیجه مانعی در رفت و آمد به وجود نمی‌آورند. تنها در انتهای غربی جاوه تودهٔ فلات مانند پریانگان با ارتفاع ۷۰۰ متر دیده می‌شود که در حواشی آن قلل آتش‌فشانی بلندتر از ۱٬۸۰۰ متر به چشم می‌خورد. پس از این توده در جاوهٔ میانی قلل آتش‌فشانی و مستقل بسیاری وجود دارد که مهم‌ترین آنها آتش‌فشان فعال سلامت[2] است که ۳٬۴۸۳ متر ارتفاع دارد، اما بلندترین نقطهٔ جاوه قلهٔ سیمرو در انتهای شرقی جزیره با ارتفاع ۳٬۶۷۶ متر و در جایی است که عرض جزیره به ۳۰ کمـ تقلیل یافته، و تودهٔ نسبتاً فلات مانندی نظیر آنچه در انتهای غربی است، وجود دارد. در سرزمین جاوه برخلاف سوماترا رودهای بسیاری جاری است که با وجود کم عرضی جزیره در مسیرهای پر پیچ و خم طولانی جریان دارند؛ مانند رود سولو که از جاوهٔ مرکزی، یعنی جایی که عرض جزیره فقط ۹۶/۵ کمـ است، سرچشمه می‌گیرد، ولی پیش از آنکه به دریا منتهی شود، مسیر طولانی ۵۶۳ کیلومتری را می‌پیماید. هموار بودن مسیر رودها که بیشتر به سمت شمال جریان دارند و شیبهای تند کوهستانی، باعث می‌شود که در بارانهای شدید رودها طغیان کنند تا حدی که گفته شده خسارت ناشی از سیلها در جزیرهٔ جاوه به مراتب بیشتر از خرابیهایی است که آتش‌فشانها در این جزیره برجا می‌گذارند (همو، 37-27).

آب و هوا: گسترش شرقی ـ غربی اندونزی در دو طرف خط استوا باعث شده است که این مجمع الجزایر دارای آب و هوای استوایی باشد و از مشخصات آن گرمای فراوان، باران بسیار، رطوبت دائمی و بادهای ملایم است («دائرةالمعارف»، 101).

در این کشور در تمام سال طول روز و شب مساوی است. در نتیجه اختلاف دمای محسوسی که فصلهایی مانند مناطق معتدل ایجاد کند، در اندونزی وجود ندارد و تفاوت میان گرم‌ترین و خنک‌ترین ماه سال آن از ۲° تجاوز نمی‌کند. میزان متوسط گرمای سالانهٔ آن ۲۶° سانتی‌گراد است که در نواحی پست ساحلی از ۱۸/۹° در خنک‌ترین تا ۳۱/۱° در گرم‌ترین ماه تفاوت می‌کند (اسعدی، ۲۷۹/۱). متوسط گرمای سطح آبهای این کشور که به حدود وسیع آن پیش‌تر اشاره شد، ۲۵° تا ۲۷° سانتی‌گراد است. اختلاف دمای شبانه‌روزی اندکی دارد، ولی در داخل جزایر وسیع اختلاف بیشتری در دمای شب و روز به چشم می‌خورد. آنچه بیشتر باعث اختلاف دما در نقاط مختلف می‌شود، ارتفاع جغرافیایی است که تفاوتهای آن نقش مشابه فصول در جاهای دیگر کرهٔ زمین را برعهده دارد. نمونهٔ جالبی از نقش ارتفاع را در مقایسهٔ متوسط دما در جاکارتا در ارتفاع ۷ متری با باندونگ در ۷۲۰ متری از سطح دریا می‌توان مشاهده کرد که متوسط دمای سالانه در اولی ۲۷°، و در دومی ۲۲/۷° سانتی‌گراد است. بارزتر از این را می‌توان در مرتفعات گینهٔ جدید مشاهده کرد که قلل مرتفع و بلندتر از ۵ هزار متر آن با وجود قرار داشتن در روی خط استوا دارای برف دائمی است (هاردجونو، 68).

میزان رطوبت در اندونزی در تمام سال بالا، و متوسط آن ۸۲٪ است که در آن نوسانهای ناچیزی میان ماههای خشک (خرداد تا مهر) و مرطوب (آبان تا اسفند) گزارش شده است. به این صورت که در جاکارتا در مهرماه ۷۴٪ و در دی ماه ۸۶٪ است (همو، 69). میزان متوسط باران در خشک‌ترین نواحی اندونزی در سال کمتر از ۹۶/۵ سانتی‌متر نیست، در حالی که در کمربند استوایی مار بر سوماترای شمالی، سولاوزی جنوبی، جزایر ملوک و ایریان به ۱۹۸ سانتی‌متر می‌رسد؛ چنانکه مقدار باران همه جا از سواحل به ارتفاعات مرکزی افزایش می‌یابد و در پر باران‌ترین کوهستانها تا ۳۸۱ سانتی‌متر به ثبت رسیده است.

از آنجا که در اندونزی تغییرات گرما و رطوبت در طول سال اندک است، ولی نوسانات قابل توجهی در میزان باران وجود دارد، اقلیم شناسان باران را مهم‌ترین عنصر در تقسیم‌بندیهای اقلیمی دانسته‌اند.

مجمع الجزایر اندونزی باران فراوان خود را بیشتر از دو نوع باد موسمی دریافت می‌کند که به موسمی شرقی و غربی معروفند و هر دو در نتیجهٔ جریانات عمومی جو زمین به وجود می‌آیند: به این ترتیب که در زمستان نیم کرهٔ جنوبی، یعنی از خرداد تا شهریور منطقهٔ پرفشاری روی بر استرالیا به وجود می‌آید که جریاناتی به همه طرف از جمله شمال و شمال شرقی آن می‌فرستد. این جریانات چون به طوقهٔ استوایی می‌رسند، در اثر حرکت زمین تغییر جهت داده، به صورت بادهای جنوب شرقی خود را به اندونزی می‌رسانند و نام بادهای موسمی شرقی به خود می‌گیرند. در زمستان نیم کرهٔ شمالی، از آبان تا اسفند و اوایل فروردین بادهای آسیایی که از مرکز پرفشار سیبری بر می‌خیزند، به همه طرف پراکنده شده، به صورت بادهای موسمی غربی به سرزمین اندونزی می‌رسند. این بادها در هر دو صورت شرقی و غربی با عبور از دریاها و جذب رطوبت کافی، بارانهای فراوان به همراه می‌آورند و در

1. Madjena 2. Slamet

نقشه سیاسی

اندونزی

میکرونزی

اقیانوس آرام (کبیر)

پالائو

کورور

فیلیپین

دریای سولو

ویتنام

کامبوج

تایلند

دریای آندامان

مالزی

کوالالامپور

سنگاپور

جزیره سوماترا

باندا آچه

مدان

پادانگ

پکانبارو

پالمبنگ

تانجونگ کارانگ

بندرسری بگاوان

برونئی

جزیره بورنئو (کالیمانتان)

کالیمانتان غربی

کالیمانتان مرکزی

کالیمانتان شرقی

کالیمانتان جنوبی

پونتیاناک

پالانکارایا

بانجارماسین

ساماریندا

بالیکپاپان

دریای سلب

مانادو

جزیره سولاوسی

پالو

اوجونگ پاندانگ

کندری

دریای جاوه

جزیره جاوه

جاکارتا

باندونگ

سمارانگ

یوگیاکارتا

سورابایا

دنپاسار

ماتارام

کوپانگ

جزیره تیمور

دریای ساوو

دریای فلورس

دریای باندا

ملوک

آمبون

جزیره گینه جدید

ایریان جایا

جایاپورا

پاپوآ ـ گینه جدید

دریای آرافورا

استرالیا

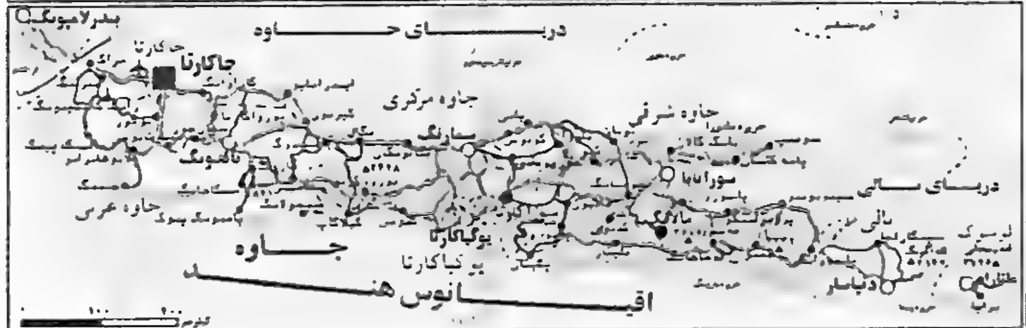
مجمع الجزایر سوندا

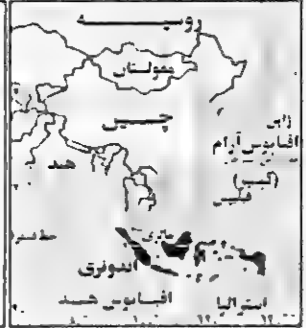
اقیانوس هند

راهنما

پایتخت	▪	راههای فرعی	——
مرکزایالت (استان)	○	راه آهن	- - -
شهرهای مهم	●	فرودگاه	✈
سایرشهرها	•	رودخانه	
آثار تاریخی	✤	مرز بین المللی	——
		مرزایالت (استان)	......
		اتوبان	═══
		راههای اصلی	——

مقیاس





اثر همین بادهاست که اغلب نواحی اندونزی در سال دو ماه پر باران دارند.

از نظر بارندگی مجمع الجزایر اندونزی را به ۴ منطقه تقسیم کرده‌اند: ۱. نواحی با باران متوسط بیشتر از ۳۰۰ سانتی‌متر در سال شامل سواحل غربی سوماترا، نواحی مرکزی کالیمانتان، سولاوزی و ایریان؛ ۲. نواحی با باران میان ۲۰۰ تا ۳۰۰ سانتی‌متر شامل نیمهٔ شرقی سوماترا، مناطق شرقی و جنوبی کالیمانتان، جاوهٔ مرکزی و غربی، ایریان، جزایر ملوک و سولاوزی؛ ۳. نواحی با باران میان ۱۰۰ تا ۲۰۰ سانتی‌متر شامل بخش کوچکی از شمال شرقی سوماترا، باریکهٔ ساحلی شمال جاوه و جنوب شرقی ایریان؛ ۴. نواحی با کمتر از ۱۰۰ سانتی‌متر شامل گوشهٔ شرقی جاوه و مرکز سولاوزی و چند جزیرهٔ مجاور آن (هاردجونو، 61-59).

پوشش گیاهی و زندگی جانوری: تا دورانهای اخیر زمین‌شناسی پل خاکی میان دو قارهٔ آسیا و استرالیا از طریق مجمع الجزایر اندونزی برقرار بوده است. از این‌رو، پوشش گیاهی این سرزمین به‌صورت ترکیبی از تیره‌های گیاهی آسیایی ـ استرالیایی در آمده که بر حسب شرایط محلی از لحاظ باران و گرما دستخوش تغییراتی شده است. از آنجا که در این کشور زمستان وجود ندارد، نباتات آن در تمام سال سبز و خرم و در حال رشدند و کمتر دچار خزان می‌شوند. باران و گرمای فراوان توأم با خاکهای آتش‌فشانی حاصل‌خیز باعث شده است که تیره‌های گیاهی غیر بومی هم اعم از درخت و بوته در آن به راحتی رشد کند و در نتیجه امروز بخشهای وسیعی از اندونزی را نباتاتی می‌پوشاند که از خارج بدان راه یافته‌اند و این خود بارزترین نمونه از مداخلهٔ انسان در تغییر دادن پوشش گیاهی طبیعی را به وجود آورده است. در دورانهای گذشته تمام اندونزی از جنگل مستور بوده که با مداخلهٔ انسان در پوشش گیاهی طبیعی آن امروز ۶۴٪ از سطح مجمع‌الجزایر را جنگل می‌پوشاند و ۳۶٪ مانده زیر کشت انواع محصولات قرار دارد.

جنگلهای اندونزی همه طبیعی و از نوع جنگل بارانی استوایی است که ارتفاع اشجار آن گاه تا ۶۱ متر می‌رسند و دارای تنه‌های راست و ستبرند که در جهان امروز ارزش اقتصادی فراوان دارد و یکی از منابع مهم ثروت اندونزی است. مهم‌ترین درختان قیمتی این جنگلها شامل آبنوس و دیگر انواع برگ پهن با چوبهای سخت است که همه مصرف صنعتی دارند و از گذشته‌های دور به خارج حمل می‌شده است. تیره‌هایی از گیاهان پیچنده و جنگلهای نی خیزران و همچنین انواع نخل در جنگلهای تنک‌تر و نواحی پست ساحلی تا ارتفاع حدود ۱٬۱۰۰ متری وجود دارد. علاوه بر الوار و چوبهای قیمتی فراوان که از جنگلهای استوایی اندونزی به دست می‌آید، محصولات جانبی دیگر مانند انواع صمغ و شیرهٔ درختان (مانند کائوچو) و پوسته و روغن نخل، و از باتلاقهای وسیع، انواع رستنیها برای مصرف سوخت نیز فراهم می‌گردد.

جنگلهای استوایی تا ارتفاع حدود ۱٬۵۰۰ متری به صورت انبوه رشد می‌کند و از آن ارتفاع به بالا تا حدود ۳ هزار متری از انبوهی جنگلها کاسته می‌شود، ولی از حدود ۳٬۸۰۰ متری به بالا، چنانکه در ایریان غربی مطالعه شده است، از جنگل اثری نیست. پوشش جنگل در جزایر اندونزی بدین‌شرح است:

۱. ایریان	۸۰٪
۲. کالیمانتان	۷۷٪
۳. سوماترا	۶۰٪
۴. سولاوزی	۵۳٪
۵. جاوه	۲۳٪

در نیمهٔ شرقی مجمع الجزایر اندونزی آثار نباتات استرالیایی از جمله تیره‌های اُکالیپتوس جای درختان آسیایی نیمهٔ غربی را می‌گیرد. از جمله نباتات ایریان باید از نیشکر نام برد که به نظر پاره‌ای خبرگان، اول بار در همین ناحیه به دست آمده است و امروزه در سراسر جلگه‌های پستی که از باتلاق عاری است، در سطحی گسترده و با اصول فنی جدید کاشت و داشت و برداشت می‌شود. از جمله نباتات ظاهراً غیر بومی که با آب و هوای مساعد اندونزی سازگاری خوبی پیدا کرده، برنج است. از زمان ورود اروپاییان به این سرزمین انواع درختان میوه و گل و گیاههای اروپایی به اندونزی راه یافته که منابع ثروت هنگفتی برای این کشور فراهم ساخته است.

تنوع بسیار جانوران مجمع الجزایر اندونزی مانند پوشش گیاهی آن انعکاسی از موقع جغرافیایی سرزمین میان دو قارهٔ آسیا و اقیانوسیه است. با اینکه بیشتر تیره‌های جانوری ریشهٔ آسیایی دارند، وجود انواع کیسه داران و دیگر حیوانات استرالیایی در نواحی شرقی اندونزی از وجود ارتباط زمینی میان استرالیا و اندونزی در دورانهای اخیر حکایت دارد.

از جمله پستانداران مهم جنگلهای اندونزی اُرانگ اوتان است که در جنگلهای انبوه باتلاقی سوماترا و کالیمانتان زندگی می‌کند. نام این حیوان را که به زبان اندونزیایی «انسان جنگلی» معنی می‌دهد و همچنین نام نوعی گیبون، یعنی سیامانگ[1] را که «پیرمرد» معنی می‌دهد، پاره‌ای محققان دلیل این دانسته‌اند که مسکن اولیهٔ این دو نوع پستاندار اندونزی بوده است. در کالیمانتان که جمعیت انسانی کم است و محیط زیست جانوری کمتر دچار آسیب شده است، زندگی جانوری از همه جای اندونزی متنوع‌تر است، تا جایی که آن را از این لحاظ مهم‌ترین مرکز در جهان دانسته‌اند و در آنجاست که پوست، شاخ، سم و استخوان جانوران یکی از منابع مهم ثروت و صادرات مهم اندونزی را تشکیل می‌دهد. سولاوزی که از لحاظ زندگی جانوری از کالیمانتان فقیرتر است، بیشتر از همه جا محل اختلاط حیوانات آسیایی و استرالیایی و تیره‌هایی است که از آنها به وجود آمده‌اند. از جمله حیوانات این جزیره که نسل آنها در شرف اضمحلال و در نتیجه تحت حمایت قرار گرفته‌اند،

---

1. Siamang

باید از انائو[1] یا گاو وحشی کوچک اندام و بابی روسا[2] که حیوانی است با صفات خوک و آهو، و انواع کیسه‌دارها و کانگوروها نام برد که این آخری بیشتر در جزایر شرقی و نزدیک‌تر به استرالیا یافت می‌شود.

در مجمع‌الجزایر اندونزی انواع مختلف پرندگان، خزندگان، دوزیستان و ماهیهای آب شیرین و شور به حد وفور وجود دارد. از جمله پرندگانی که به زیبایی معروف و از لحاظ قانونی تحت حفاظت قرار دارند، باید از انواع طاووس مخصوصاً طاووس سبز جاوه‌ای که شهرت جهانی دارد و انواع طوطی نام برد.

در باتلاقهای اندونزی ۳ نوع از ۶ نوع تمساح آسیایی تشخیص داده شده که پوست آنها جزو صادرات است. در جزایر این کشور انواع لاک‌پشت زمینی و آبی و سوسمار صدادار فراوان است. حدود ۳۵۰ نوع مار در اندونزی تشخیص داده شده است. در جنگلهای استوایی انواع حشرات زندگی می‌کنند که از معروف‌ترین آن پروانه‌های زیبای جاوه را می‌توان نام برد. در دریاهای اندونزی انواع ماهی کوچک و بزرگ به راحتی به دست می‌آید و منبع عمدهٔ خوراک ساکنان را تأمین می‌سازد. در سراسر این کشور ۱۱۵ منطقهٔ حفاظت شده برقرار ساخته‌اند که در آنها انواع جانوران و پرندگان حفاظت و نگهداری می‌شود (هاردجونو، 79-71).

منابع معدنی: مجمع الجزایر اندونزی از نظر ثروتهای زیرزمینی نسبتاً غنی است و صرف نظر از نفت که نقش عمده‌ای در اقتصاد آن کشور دارد، پاره‌ای از جزایر بزرگ آن مانند کالیمانتان، سولاوزی، سوماترا و ایریان غربی دارای منابع مهم کافی است.

مهم‌ترین فلزی که در اندونزی به‌دست می‌آید، قلع است که از رسوبات جزایر حاشیهٔ سوماترا استخراج می‌شود. در مجمع الجزایر ریائو و همچنین در شمال شرقی سوماترا بوکسیت که مادهٔ اصلی آلومینیوم است، در لایه‌هایی به ضخامت حدود ۶ متر وجود دارد و با اینکه فعلاً از همین معادن بهره‌برداری می‌شود، به نظر می‌رسد که این ماده در جنوب غربی کالیمانتان، نیز وجود داشته باشد.

طلای اندونزی که بیشتر در رسوبات به‌دست می‌آید، از قدیم شهرتی برای این سرزمین به وجود آورد، ولی فعلاً تولید نفت و قلع از اعتبار آن کاسته است. با اینهمه، طلا در کوههای غربی آچه در شمال سوماترا و همچنین در دامنه‌های مغرب جاوه استخراج می‌شود. نقره، سرب و روی بیشتر در سوماترا یافت می‌شود، اما رگه‌های آهن قابل استخراج بیشتر در جنوب شرقی کالیمانتان و جزایر شرقی آن وجود دارد. معادن آهن در مغرب جاوه نیز کشف شده، ولی به علت نامناسب بودن کیفیت آن تاکنون چنانکه باید توسعه نیافته است.

از اینها گذشته مس، منگنز، نیکل و کرومیت هم از فلزات مهم اندونزی به‌شمار می‌آید. مس که بیشتر از همه در سولاوزی و ایریان غربی، منگنز در جاوهٔ غربی، و نیکل که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و همچنین کرومیت بیشتر در سولاوزی استخراج می‌شوند.

در میان شبه فلزات: الماس در کالیمانتان، میکا در جزیرهٔ پلنگ[3] (جنوب شرقی سولاوزی) و سولفور که در اغلب آتش‌فشانیها به صورت متبلور یا محلول در آب دریاچه‌ها مخصوصاً در کوههای آتش‌فشانی جاوه به مقادیر قابل توجهی یافت می‌شود. فسفات که به عنوان کود در کشاورزی مصرف بسیار دارد، بیشتر از همه در جاوه تولید می‌گردد.

نفت که بدون تردید دارای مهم‌ترین نقش در اقتصاد اندونزی است، در چین خوردگیهای دوران سوم زمین‌شناسی به دست می‌آید. این قبیل چین‌خوردگیها بیشتر در سرزمین سوندا، کالیمانتان و جاوه وجود دارد و در همانجاست که صنعت نفت اندونزی توسعه یافته است. میدانهای عمدهٔ نفتی اندونزی در سوماترا در درهٔ موسی، پالم بنگ در جنوب و همچنین نزدیک شهر پانگ کالان براندان در شمال این جزیره قرار دارد.

در سالهای اخیر اکتشافات نفتی دامنه داری در آبهای ساحلی و کم عمق اندونزی صورت پذیرفته، و در آبهای شمالی سوماترا در استان آچه ذخایری کشف شده است. در جاوه نیز میدان نفتی کوچکی در کوههای دوران سوم به دست آمده است و از چند چاه در ناحیهٔ سورابایا[4] نیز نفت استخراج می‌شود.

اندونزی از داشتن معادن زغال سنگ بی بهره نیست، ولی نوع زغال آن که بیشتر در ترکیبات زمینی دوران سوم یافت می‌شود، چندان مرغوب نیست؛ با اینهمه، تاکنون از دو معدن عمده در سوماترا در درهٔ رود اُمبیلین و در بوکیت آسام زغال بسیاری استخراج می‌شود. در کالیمانتان هم زغال در شمال و جنوب رودخانهٔ ماهاکام و جزایر مجاور یافت می‌شود. در جنوب غربی سولاوزی هم زغال کشف شده، ولی تاکنون به بهره‌برداری نرسیده است.

در آمدهای ارزی اندونزی از طریق صدور مواد معدنی در حال افزایش است، تا جایی که پیش بینی می‌کنند در آینده کشاورزی این کشور به رفع نیازهای داخلی محدود شود و در آمدها بیشتر از صدور تولیدات معدنی فراهم گردد (همو، 115-107).

جمعیت و مشخصات آن: مجمع‌الجزایر اندونزی پس از فروپاشی شوروی سابق چهارمین کشور پر جمعیت جهان (پس از چین، هندوستان و ایالات متحدهٔ آمریکا)، سومین کشور به اصطلاح در حال توسعه (پس از چین و هندوستان) به شمار می‌آید.

در ۱۹۵۰م مقامات اندونزی در کتابچه‌ای با عنوان «اندونزی امروز[5]»، جمعیت کشور را در ۱۹۰۰م برابر با ۳۳ میلیون، در ۱۹۳۰م برابر با ۵۹ میلیون و در ۱۹۵۰م یعنی سال انتشار کتابچهٔ مورد بحث ۶۵٬۷۵۰٬۰۰۰ اعلام کردند (ص 4). آمارگیری رسمی جمعیت در اندونزی در ژانویهٔ ۱۹۵۹ آغاز گردید، ولی دو سال طول کشید تا نتایج آن

1. Anao 2. Babirusa 3. Peleng 4. Surabaja 5. *Indonesia Now*.

در ۱۹۶۱م و مجدداً با اصلاحاتی در ۱۹۶۲م منتشر گردد؛ از این رو بیشتر نویسندگان اولین سرشماری رسمی کشور را منسوب به ۱۹۶۱م می‌دانند. در گزارش این سرشماری تنها ارقام تفکیکی از شمار مرد و زن و جمعیت نسبی در نواحی و جزایر عمده به دست آمده بود و به موجب آن جمعیت کشور ۹۷٬۰۸۵٬۳۴۸ نفر برآورد شده بود که اندونزی را پس از چین و هندوستان و شوروی و آمریکا پنجمین کشور پر جمعیت جهان نشان می‌داد («سرشماری...[1]»، 4-2). بنابر آخرین ارقام‌جمعیت اندونزی از مرز ۲۰۰ میلیون نفر گذشته، و به رقم ۲۰۳٬۵۸۳٬۸۸۶ نفر رسیده است («آلماناک...[2]»، 773).

بنابر منابع رسمی سازمان ملل متحد میانگین رشد سالانهٔ جمعیت اندونزی در اواسط دههٔ ۱۹۸۰م، ۲/۱٪ بوده که در آغاز دههٔ ۱۹۹۰م به ۱/۹۷٪ تقلیل یافته، و در ۱۹۹۵م به ۱/۶٪ رسیده است. در همین منابع ذکر شده است که جمعیت اندونزی در هر ۴۴ سال دو برابر می‌گردد. بنابراین، پیش بینی شده بود که در سال ۲۰۰۰م جمعیت اندونزی ۲۱۴/۴ میلیون، و در ۲۰۱۰م بالغ بر ۲۴۶/۱ میلیون خواهد بود (مظفری، ۱۶).

ترکیب سنی جمعیت اندونزی چنین است:

افراد جوان‌تر از ۱۵ سال	۴۹/۴٪
افراد ۱۵ تا ۲۹ سال	۱۷/۲٪
افراد ۳۰ تا ۴۴ سال	۱۶/۹٪
افراد ۴۵ تا ۵۹ سال	۱۰/۸٪
افراد ۶۰ تا ۷۴ سال	۴/۷٪
افراد مسن‌تر از ۷۵ سال	۱٪

با توجه به این جدول اندونزی دارای جمعیتی جوان است و امید به زندگی در جمعیت اندونزی در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش برای مردان ۵۹ سال و برای زنان ۶۳ سال برآورد شده است («آلماناک»، همانجا). میزان موالید در ۱۹۸۳م، ۳۳/۵ در هزار بوده، و در ۱۹۹۳م به ۲۴/۵ در هزار تقلیل یافته، و در ۱۹۹۸م به ۲۲/۶ در هزار رسیده است. عواملی که در این تقلیل مؤثر بوده، صرف‌نظر از اعتلای سطح فرهنگ عمومی و تعمیم تسهیلات بهداشتی، مشارکت قابل توجه خانواده‌ها در برنامه‌های تنظیم خانواده بوده است. در مقایسه با ارقام فوق میزان مرگ و میر که در ۱۹۸۳م در حدود ۱۱/۷ در هزار بوده، در ۱۹۸۸م به ۷/۹ در هزار تقلیل یافته است. در ۱۹۸۳م مرگ و میر اطفال از ۹۰/۳ در هزار به ۵۸ در هزار در ۱۹۸۸م مبدل گردیده است (*اندونزی* ۱۹۹۷، 15).

تراکم امروز جمعیت در اندونزی در واقع منعکس کنندهٔ شرایط مساعد محیطی و سازش انسان با محیط زندگی است و احتمالاً از قرون گذشته تغییر چندانی در آن صورت نگرفته است. جز اینکه سیاستهای جمعیتی سالهای اخیر دولت اندونزی ممکن است در آینده نتایج خود را نشان دهد. باید دانست که جمعیت بیشتر از ۲۰۰ میلیون نفر اندونزی به صورت بسیار نامتعادلی در مجمع الجزایر پراکنده شده است و رقم ۱۰۴ نفر در هر کم۲ به هیچ وجه نمایانگر پراکندگی واقعی جمعیت در این کشور نیست؛ زیرا از طرفی جزیرهٔ جاوه که از نظر وسعت تنها ۷٪ خاک اندونزی را شامل می‌شود، در حدود ۶۰٪ از جمعیت را در خود جا داده است و به عبارت دیگر از هر ۱۰ نفر جمعیت اندونزی ۶ نفر در این جزیرهٔ کوچک زندگی می‌کنند و جمعیت نسبی آن به ۸۴۳ نفر در کم۲ می‌رسد و از طرف دیگر در سراسر ایریان جایا یا گینهٔ جدید اندونزی که وسعت آن ۲۲٪ یا بیشتر از یک پنجم تمام خشکیهای اندونزی است، تنها ۱٪ جمعیت را با تراکمی برابر با ۴ نفر در هر کم۲ مشاهده می‌کنیم (مظفری، ۱۵). برای اینکه میزان عدم تعادل در پراکندگی جمعیت اندونزی روشن‌تر شود، کافی است به این جدول که مربوط به سال ۱۹۹۰م است، توجه شود (*اندونزی* ۱۹۹۷، 16):

جدول پراکندگی جمعیت در نواحی مهم اندونزی

نام جزیره	درصد از مساحت کل	شمار جمعیت	درصد از جمعیت کل	جمعیت نسبی
جاوه و مادورا	۶/۸۹	۱۰۷٬۵۷۳٬۷۴۹	۵۹/۹۹	۸۱۴
سوماترا	۲۴/۶۷	۳۶٬۴۵۵٬۳۴۴	۲۰/۳۳	۷۷
سولاوزی	۹/۸۵	۱۲٬۵۲۱٬۳۸۵	۶/۹۸	۶۶
کالیمانتان	۲۸/۱۰	۹٬۱۰۹٬۸۰۴	۵/۰۸	۱۷
نوساتنگ گارا	۴/۶۱	۱۰٬۱۶۳٬۸۵۴	۵/۶۷	۱۱۵
ایریان جایا	۲۱/۹۹	۱٬۶۴۱٬۴۳۰	۰/۹۲	۴
ملوک و جزایر دیگر	۳/۸۸	۱٬۸۵۶٬۰۷۵	۱/۰۳	۲۵

عدم هماهنگی در پراکندگی جمعیت، دولت اندونزی را واداشته است که صرف نظر از اقدامات شدید و مؤثری که در راه تنظیم خانواده اتخاذ می‌نماید، برای رفع نسبی مشکلات ناشی از پراکندگی ناموزون جمعیت سیاستهای خاصی را اعمال کند و بخشی از جمعیت مناطق پر تراکم مانند جاوه، مادورا و بالی را در درازمدت به نواحی کم جمعیت‌تر و کمتر توسعه یافته مانند سوماترا و کالیمانتان و ایریان جایا منتقل سازد. در اجرای این سیاست دولت اندونزی به خانواده‌هایی که آمادهٔ مهاجرت به این مناطق باشند، دو هکتار زمین و تجهیزات زراعی، خانهٔ مجهز و حتیٰ دو سال مواد غذایی اساسی رایگان می‌دهد و چنین بوده است که در طول برنامه‌های اقتصادی اول تا چهارم، دولت اندونزی موفق شده است که به ترتیب ۴۰ هزار، ۶۰ هزار، ۵۳۵ هزار و ۷۵۰ هزار خانوار را به نواحی کم جمعیت‌تر منتقل سازد و جمعاً ۷۶۶ هزار هکتار زمین در طول سه برنامهٔ اول به مهاجران داوطلب واگذار نماید (مظفری، ۱۷).

شهرنشینی: قبلاً اشاره شد که در سرشماری ۱۹۶۱م فقط ۱۵٪ از کل جمعیت اندونزی در ۲۹ شهر با بیشتر از ۲۰ هزار نفر جمعیت سکنیٰ داشتند، ولی به روایت دیگر در ۱۹۳۰م تنها ۷ شهر با جمعیت بالای ۱۰۰ هزار نفر در این کشور وجود داشته، و این رقم در ۱۹۷۱م به ۲۷ رسیده است. در ۱۹۸۰م شمار شهرهای با بیشتر از ۵۰۰ هزار نفر

1. *Population*... 2. *The World*...

جمعیت ۸ بوده که از آن میان جمعیت ۵ شهر بیش از یک میلیون، و جمعیت یک شهر یعنی جاکارتا بیش از ۵ میلیون نفر بوده است (اسعدی، ۲۸۱/۱). در ۱۹۹۱م جمعیت شهرنشین اندونزی به ۳۱/۴٪ از کل جمعیت افزایش یافته، ولی هنوز اکثریت ۶۸/۶٪ در روستاها سکنیٰ داشته‌اند. در ۱۹۹۰م جمعیت چند شهر بزرگ اندونزی به این شرح بوده است («کتاب سال[1]»، 630): جاکارتا: ۸٬۲۵۹٬۲۶۶ نفر؛ سورابایا: ۲٬۴۲۱٬۰۱۶ نفر؛ باندونگ: ۲٬۰۲۶٬۸۹۳ نفر؛ مدان: ۱٬۶۸۵٬۹۷۲ نفر؛ سمارنگ: ۱٬۰۰۵٬۳۱۶ نفر.

گروههای قومی و نژادی: عنصر بومی جمعیت مجمع‌الجزایر اندونزی که از نظر نژادشناسی مالایایی یا اندونزیایی نامیده می‌شود، علاوه بر اندونزی در نواحی مجاور، یعنی فیلیپین و شبه جزیرهٔ مالزی و حتیٰ در نواحی دورتر مانند تایوان و ماداگاسکار دیده می‌شود. از مشخصات عمدهٔ این عنصر قدکوتاه، رنگ گندمگون روشن تا تیره، موی سیاه، جمجمه و بینی پهن و لب کلفت است. در میان بخشهای شرقی اندونزی پاره‌ای مشخصات نژاد سیاه به چشم می‌خورد که حاصل ازدواج با بومیان گینهٔ جدید است («دائرة المعارف»، 102). برخی از قوم شناسان اندونزیاییها را به سبب رنگ زرد چهره، موهای صاف و چشمهای تنگی که دارند، از نژاد مغول می‌دانند که رنگشان به لحاظ مجاورت استوا و آب و هوای استوایی تیره‌تر شده است. عده‌ای هم آنها را از نژاد هندو می‌دانند. اما مسلم است که ساکنان فعلی این سرزمین حاصل اختلاط مهاجران آسیایی و بومیان این جزایرند که به گروههای متعددی تقسیم شده‌اند. شمار این گروهها را تا ۳۳۶ برآورد کرده‌اند که عمده‌ترین آنها به این شرح است: ۱. آچه‌ای، باتک و مینانگ کابو در سوماترا؛ ۲. جاوه‌ای و سوندایی در جاوه؛ ۳. مادوری در مادورا؛ ۴. بالیایی دربالی؛ ۵. ساساک در لمبوک؛ ۶. منادویی، میناهاسایی و بوجینی در سولاوزی؛ ۷. دایاک در کالیمانتان؛ ۸. ایریانی در ایریان جایا؛ ۹. آمبونی در جزایر ملوک؛ ۱۰. تیموری در جزایر تیمور (مظفری، ۱۹-۲۰).

زبان: مردم مجمع‌الجزایر اندونزی به حدود ۲۵۰ زبان مختلف با ۳۸۰ لهجه تکلم می‌کنند. این زبانها به ۳ خانوادهٔ زبانی یعنی مالایایی ـ پولی نزیایی، هال ماهران شمالی و پاپوایی تعلق دارند. از این میان تنها در خانوادهٔ مالایایی ـ پولی‌نزیایی ۱۶ گروه و حدود ۱۰۰ زبان مختلف تشخیص داده شده است. گروههای اصلی و عمدهٔ این خانواده اینهاست: سوماترایی، جاوه‌ای، بورنئویی، لوئینانگ[2]، بانگایی، بیماسومبا، سِلِبِی جنوبی، مونابوتونگ[3]، بونگکولاکی[4]، بالیایی ـ ساساک، فیلیپینی، گورُنتالو، تومینی، تُراجا، آمبون ـ تیمور، سولاباچایی و هال ماهرایی جنوبی.

گفتنی است که از تمام جمعیت اندونزی ۴۰ تا ۵۰٪ به جاوه‌ای، ۱۵٪ به سوندایی، ۵ تا ۱۰٪ به مادورایی و سرانجام ۵ تا ۱۰٪ به زبان مالایایی تکلم می‌کنند. زبان رسمی این کشور مالایایی «باهاسا ایندونزیا» (لفظاً به معنای زبان اندونزی) است که از ۱۹۲۸م قانونی شده، و از زبان بازاری یا تجارتی مالایایی مشتق شده است و به عنوان زبان مشترک و برگرفته از زبانهای متعدد در سراسر جزایر اندونزی، رواج یافته است. پایه و اساس این زبان را همان زبان مورد استفادهٔ هلندیها در دوران استعمار تشکیل می‌دهد که واژگان وسیع عاریتی از زبانهای اروپایی (مخصوصاً انگلیسی و هلندی)، سنسکریت و عربی، و نیز واژه‌های بسیاری از زبان فارسی، چه به صورت اصلی و چه با جزئی تحریف بدان راه یافته است. این زبان، زبانی است پیوندی و چند ترکیبی، بدین معنی که از یک ریشه با افزودن پیشوندها و پسوندها واژه‌های دیگری ساخته می‌شود و یک واژهٔ جدید غالباً از ترکیب چند واژهٔ دیگر به وجود می‌آید. در این زبان صیغه‌های مذکر و مونث و تثنیه و جمع وجود ندارد و افعال آن هم صرف نمی‌شود. زبان باهاسا هنوز از نظر دستور کاملاً شکل نیافته است و دولت اندونزی تلاشهای فراوانی برای یکسان سازی قواعد و رسم الخط آن که از خط لاتین اقتباس شده، اعمال می‌کند.

بیشتر مردم اندونزی ۳ زبانه‌اند؛ به این معنی که در خانه به زبان بومی مادری، در اجتماع به زبان قومی و نژادی غالب، و سرانجام در مؤسسات آموزشی و دولتی و در ارتباط با گروههای غیر هم زبان به زبان باهاسا تکلم می‌کنند. در اندونزی انگلیسی زبان دوم به شمار می‌آید و آموزش آن در مدارس متوسطه اجباری است (اسعدی، ۲۸۴/۱). در ۱۹۴۷م خط جدید جمهوری اندونزی جایگزین خط قدیمی که وسیلهٔ هلندیها از ۱۹۰۱م به کار گرفته شده بود، گردید. در همان سال نیز کمیسیونی برای ابداع لغات و اصطلاحات زبان اندونزیایی و تدوین دستور و لغت‌نامهٔ جدید زبان تأسیس گردید. این کمیسیون در ۱۹۴۹م به کمیسیون ملی زبان تغییر نام یافت و در ۱۹۵۰م نیز کمیسیون «اصطلاح شناسی» برای یافتن معادلهای اندونزیایی واژه‌های علمی و فنی شروع به کار کرد. ولی خط جدید اندونزیایی در ۱۹۷۲م رسمیت یافت (مظفری، ۲۲).

دین و مذهب: دین رسمی اندونزی اسلام است، ولی قانون اساسی این کشور آزادی مذهب را تضمین کرده است. بنابر سرشماریهای مقدماتی اندونزی در ۱۹۷۱م، حدود ۹۴٪ جمعیت این کشور مسلمان، ۵٪ مسیحی و ۱٪ باقی مانده پیروان ادیان دیگر بوده‌اند. این نسبتها در ۱۹۷۸م به ترتیب ۹۰٪، ۹٪ و ۱٪ برآورد شده است (اسعدی، همانجا). مسلمانان اندونزی عموماً سنی و پیرو فرقهٔ شافعی هستند، ولی اسلام در این کشور به دو قسمت مشخص تقسیم شده است: یکی اسلامی که مسلمانان سانتری، یا متعصب و مؤمن بدان معتقدند و دیگری اسلامی که مسلمانان آبانگان، یا صوری و اسمی مدعی آنند. سانتریها به لحاظ اعتقاد اکید و شدید به ارکان پنجگانهٔ اسلام و شریعت از دیگران ممتازند، در حالی که مسلمانان آبانگان که اکثریت وسیعی را در

1. *Britannica Book...* 2. Loinang 3. Muna Butung 4. Bungku-Laki

برمی‌گیرند، پیرو و طرفدار آمیزه‌ای از معتقدات آیینها، شعایر و مراسم آنیمیستی (روح‌گرایانهٔ) هندو و اسلامی به شمار می‌آیند. اقوام اندونزی که در اعتقاد به اسلام مؤمن و جازم هستند، اینانند: آچینها، مینانگ کاباتوها، سونداییها و بانجاریها در سوماترا و کالیمانتان. در جاوه مسلمانان اسلام را با معتقدات هندو و بودایی درآمیخته‌اند.

در قرن اول میلادی هندوها به جزایر اندونزی پا نهادند و در سدهٔ ۷م در دوران امپراتوری عظیم سری ـ ویجایه، در سوماترا مذهب بودا به این سرزمین راه پیدا کرد و دانشگاه مذهبی و معبد عظیم بروبودور[1] در اندونزی از یادگارهای همان دوران است (همو، ۲۸۴/۱ـ ۲۸۵). شمار بوداییان اندونزی را حدود ۱/۸ میلیون برآورده کرده‌اند (مظفری، ۳۸).

بجز ادیان یاد شده، در نواحی دور افتادهٔ اندونزی ادیان بومی و قبیله‌ای نیز رواج دارد.

در ۱۹۷۳م در سراسر اندونزی ۳۸۷٬۷۲۰ مسجد، ۱۷٬۵۶۵ کلیسا (۳٬۴۰۹ واحد آن کلیسای کاتولیک)، ۴٬۱۰۵ معبد هندو و ۶۰۵ معبد بودایی موجود بوده است (اسعدی، ۲۸۷/۱). این ارقام در ۱۹۹۱م به ۵۵۰٬۶۷۶ مسجد، ۲۰٬۱۰۵ کلیسای پرتستان، ۱۲٬۸۹۶ کلیسای کاتولیک، ۶۸٬۹۷۴ معبد هندو، و ۳٬۱۶۰ معبد بودایی افزایش یافته است (مظفری، همانجا). شمار مسیحیان اندونزی که بر اساس آخرین اطلاعات موجود، به حدود ۱۵ میلیون می‌رسد (همانجا)، یکی از اقلیتهای عمدهٔ مذهبی اندونزی را تشکیل می‌دهد که ۷۰٪ آنها پرتستان و بقیه کاتولیک هستند. مهم‌ترین گروههای قومی مسیحی اینهاست: باتکها در سوماترا، میناهاساییها در سولاوزی، ایبانها در کالیمانتان، و نیز ملوکیها. از جمله اقلیتهای مذهبی دیگر اندونزی هندوهای بالی هستند که شمار آنها به ۳/۷ میلیون می‌رسد. آنان در قرن اول میلادی به این جزایر راه پیدا کردند و تا ظهور اسلام در جاوه سکنیٰ داشتند، ولی پس از تسلط اسلام بر جاوه به مشرق و جزیرهٔ بالی مهاجرت کردند.

یکی دیگر از اقلیتهای مذهبی، بودایی چینی (پیروکنفوسیوس) است که در قرن ۷م و در زمان امپراتوری عظیم سری ویجایه به اندونزی راه پیدا کرده‌اند. هلندیها عده‌ای چینی را برای بیگاری به اندونزی آورده بودند. آنان در نتیجهٔ کار و کوشش ثروتهای هنگفت به دست آوردند؛ به طوری که با تشکیل تنها ۵٪ از جمعیت اندونزی، مالک بیشتر از ۷۵٪ سرمایه‌های بخش خصوصی شده‌اند. سرمایه‌داری و ارتباط آنها با هلندیها در دورهٔ استعمار موجب ناخشنودی اکثریت مردم اندونزی شده است؛ چنانکه در کودتای ۱۹۶۵م حدود ۲۰ هزار تن از آنها زندگی خود را از دست دادند. در حال حاضر اجازهٔ شهرک‌سازی ندارند و مدارس ویژه‌ای برای آنان منظور نگردیده است؛ دارای حزب سیاسی نیستند و نشر کتاب به زبان چینی برای آنها ممنوع است و به طور کلی افراد این اقلیت نژادی از بسیاری حقوق سیاسی و اجتماعی محرومند (همو، ۳۸،۲۱؛ اسعدی، ۲۸۵/۱، ۲۸۶).

اوضاع اقتصادی: خاکهای آتش‌فشانی حاصلخیز توأم با شرایط اقلیمی مساعد از طرفی و منابع طبیعی متنوع و سرشار از طرف دیگر، اندونزی را بالقوه در ردیف ممالک ثروتمند جهان قرار می‌دهد، ولی وضع خاص جغرافیایی از لحاظ پراکنده بودن سرزمین و توزیع نامتعادل جمعیت باعث شده است که اقتصاد این کشور به درآمد حاصل از فروش نفت و معدودی محصولات کشاورزی بستگی داشته باشد («دائرة المعارف»، 106).

در قرون ۱۷ و ۱۸م صدور انواع ادویه مانند فلفل، زنجبیل، دارچین، میخک، هل و امثال آن، و در قرن ۱۹م شکر و قهوه، و در قرن ۲۰م کائوچو و نفت اساس اقتصاد این کشور را تشکیل داده است. پیش از جنگ جهانی دوم اندونزی سهم مهمی از صادرات جهانی کائوچو (که در تولید آن مقام دوم را حائز بود)، قلع، نفت، فلفل، چای، میخک، نارگیل، جوز، گنه‌گنه و روغن نباتی را برعهده داشت، ولی بی‌ثباتی و سوانح تاریخی سالهای اول بعد از جنگ (نک: تاریخ اندونزی در همین مقاله) چنان وضع اقتصادی این کشور را تحت تأثیر قرار داد که در ۱۹۶۰م درآمد سرانهٔ جمعیت آن فقط ۷۳ دلار بود و از این حیث جزو فقیرترین ملل جهان به حساب می‌آمد. اما در سالهای بعد اصلاحات مهمی در بخش گمرک و نیز مالیات صورت گرفت و برنامه‌های اقتصادی ۵ ساله‌ای به مورد اجرا درآمد که در آنها به بخشهای کشاورزی، بازرگانی، صنعت، استخراج معادن و مخصوصاً نفت و گاز اهمیت بسیاری داده شد و نتایج مطلوبی هم به دست آمد (مظفری، ۶۹ ـ۷۳).

کشاورزی: در اندونزی (۱۹۸۹م)، کشاورزی ۵۵/۶٪ نیروی کار و ۲۳/۴٪ تولید ناخالص داخلی را به خود اختصاص داده است (همو، ۸۳). مهم‌ترین محصول کشاورزی که غذای اصلی مردم اندونزی را نیز تشکیل می‌دهد، برنج است که در این کشور به دو صورت تولید می‌شود: ۱. لادنگ[2] یا کشت تناوبی که در آن نیروی کار فراوانی با استفاده از وسائل سادهٔ سنتی اعمال می‌شود و هنوز نیمی از کشاورزان بدان عمل می‌کنند؛ ۲. ساواش، که عبارت از کشت مرطوب برنج، در زمینهایی تا ارتفاع ۱٬۶۰۰ متر از سطح دریاست. این نوع کشت، آب بسیاری می‌طلبد، ولی از نوع لادنگ با صرفه‌تر است (همو، ۸۳ ـ۸۴). تولید برنج بیشتر از همه جا در جزیرهٔ جاوه توسعه یافته که در دومین سال برنامهٔ اقتصادی ششم، سطح تولید آن از ۵/۲ میلیون هکتار به ۵/۵ میلیون افزایش یافته است. در جاوه از هر هکتار زمین در سال ۵/۱ تن برنج برداشت می‌شود؛ در حالی که در خارج از این جزیره میزان تولید از ۳/۶ تن در هکتار تجاوز نمی‌کند (*اندونزی ۱۹۹۷*، 93).

دومین محصول کشاورزی اندونزی کاساواست که میزان تولید آن در ۱۹۸۹م با رشد سالانهٔ ۱۰/۵٪ بالغ بر ۱۷/۱ میلیون تن بوده است (مظفری، ۸۴). محصولات مهم دیگر اینهاست: بادام زمینی، ذرت و سویا و همچنین میوه‌هایی مانند آووکادو[3]، انبه، موز و جز آنها که همه افزایش قابل توجهی در طول برنامه‌ها داشته‌اند (*اندونزی ۱۹۹۷*، 94).

1.Borobudur 2.Ladang 3.avocado

مهم‌ترین محصول کشاورزی صادراتی اندونزی کائوچوست که در ۱۹۸۹م خود ۴/۸٪ از کل صادرات را به صورت سومین محصولات صادراتی غیرنفتی (پس از محصولات جنگلی و صنایع چوبی) تشکیل داده است. اندونزی ۲۵٪ از تولید جهانی کائوچو را تأمین می‌کند و در ۱۹۸۹م بالغ بر ۳/۱ میلیون هکتار زیر کشت آن بوده است که جمعاً ۱/۲ میلیون تن به ارزش ۱/۱ میلیارد دلار عاید کشور ساخته است. میزان تولید این ماده در ۱۹۹۰م با ۳۷٪ افزایش به ۱/۶۴ میلیون تن رسیده است (مظفری، ۸۴، ۸۶).

محصولات عمدهٔ صادراتی دیگر اندونزی اینهاست: چای، روغن نخل، نارگیل و قهوه که در مزارع وسیع دولتی و خصوصی به دست می‌آید. قهوه در ۱۹۸۹م یک میلیون هکتار زیر کشت داشته، و ۴۰۱ هزار تن محصول آن بوده که ۸۳٪ آن به خارج صادر شده، و در ازای آن ۴۲۲ میلیون دلار ارز عاید گردیده است. تولید این ماده در ۱۹۹۰م، به ۴۲۴ هزار تن افزایش یافته است. تولید نیشکر اندونزی در ۱۹۸۹م بالغ بر ۲/۱ میلیون تن بوده است (همو، ۸۶).

جنگلداری: در مجمع‌الجزایر اندونزی ۱۲۲ میلیون هکتار یا ۶۷٪ از وسعت خاک کشور از جنگل پوشیده شده است که ۵۵ میلیون هکتار یا ۴۵٪ از وسعت کل جنگلها در سوماترا و کالیمانتان واقع شده است. اندونزی بزرگ‌ترین ذخایر جنگلی جهان را پس از حوزهٔ آمازون (برزیل) در اختیار دارد. جنگلهای سوماترا و کالیمانتان به علت سهل‌الوصول بودن از طریق راه آبهای فراوان، مهم‌ترین منابع را چه برای مصرف داخلی و چه برای صدور به خارج تأمین می‌سازند. در جاوه که جلگه‌های کم ارتفاع آن را مزارع برنج فراگرفته، جنگل به نواحی حاشیه‌ای و ارتفاعات محدود است که در آنجا به سبب قطع فراوان، محدودیتهایی برقرار ساخته‌اند. جنگلهای اندونزی بهترین و گران‌ترین چوبهای صنعتی از قبیل آبنوس و بامبو را فراهم می‌سازند.

در ۱۹۷۸م صادرات الوار این کشور به بالاترین میزان خود رسید و در نتیجه اندونزی به تنهایی توانست نیمی از صادرات جهانی الوار را در اختیار داشته باشد، ولی در ۱۹۸۱م صادرات چوب کاهش یافت و دولت ناچار شد که سرمایه‌های خارجی را برای احداث کارخانه‌های چوب‌بری جذب نماید؛ در نتیجه از ۵۰۰ کارخانهٔ تولید انواع چوب، ۶۰ کارخانه متعلق به خارجیان است. در اندونزی استفاده کنندگان از منابع جنگلی ناگزیرند هزینهٔ جنگل کاری مجدد را بپردازند؛ چنانکه در برنامه‌های اقتصادی چهارم و پنجم به ترتیب ۱/۳ و ۱/۹ میلیون هکتار جنگل کاری صورت گرفته است. تولید انواع تختهٔ چند لا در ۱۹۹۰م به ۹٬۴۱۵٬۰۰۰ مـ۳ رسید و حجم صادرات آن نیز به ۸/۵ میلیون مـ۳ بالغ گردید که ۳ میلیارد دلار ارز عاید مملکت گردانید (مظفری، ۸۸-۸۹).

ماهی‌گیری، دام و پرنده: در اندونزی وابستگی ساکنان جزایر کوچک و بزرگ آن به دریا، چه از لحاظ تأمین مواد غذایی و چه از نظر ارتباطات امری طبیعی است. از این‌رو، صید و پرورش ماهی و دیگر آبزیان تا حدی است که در ۱۹۸۹م، ۱/۸٪ تولید ناخالص داخلی را به خود اختصاص داده است. در همان سال، ۷/۸ میلیون دلار ارز، از بابت صادرات محصولات شیلات عاید کشور شده است.

طبق آمار ۱۹۸۸م، ۶/۵ میلیون رأس گاو، ۳ میلیون رأس بوفالو، ۷۲۲ هزار اسب، ۵/۴ میلیون گوسفند، ۱۲/۷ میلیون بز، ۵/۶ میلیون خوک و ۴۳۹ میلیون پرنده در اندونزی وجود داشته است (همو، ۸۶-۸۷).

معدن و صنعت: دولت اندونزی به موجب قوانین و مقررات می‌تواند امتیاز اکتشاف و بهره‌برداری از انواع ذخایر معدنی به استثنای نفت و زغال سنگ را به متقاضیان واگذار نماید («دائرة المعارف»، 108) و بر این اساس است که در این کشور منابع معدنی و صنایع وابسته بدان مورد بهره‌برداری و توسعه قرار گرفته است.

نفت: پیش از ۱۹۶۵م در حدود ۹۰٪ نفت اندونزی به وسیلهٔ شرکتهای خارجی استخراج می‌شد و دولت فقط ۱۰٪ از منابع را در اختیار داشت. در مارس ۱۹۶۵ دولت کلیهٔ فعالیتهای شرکتهای نفتی خارجی را در اختیار گرفت، ولی به شرکتها اجازه داد که با نظارت و سرپرستی مقامات دولتی به فعالیت خود ادامه دهند (همانجا).

تولید نفت از ۲۲/۹ میلیون تن در ۱۹۶۴م، به ۶۳/۳ میلیون تن در ۱۹۷۵م رسید که اندونزی را در ردیف یازدهم در فهرست تولید کنندگان نفت در جهان قرار می‌داد. در ۱۹۷۳م ذخایر معلوم نفت اندونزی را ۱٬۵۵۸ میلیون تن برآورد کرده‌اند که ۷۰٪ آن در سوماترا و بقیه به ترتیب در کالیمانتان و جاوه قرار داشته است (همانجا).

گاز: ذخایر گاز طبیعی اندونزی را حدود ۹۱/۲۲ میلیارد فوت مکعب برآورد کرده‌اند که در سطح بهره‌برداری فعلی تا ۴۵ سال پاسخ‌گو خواهد بود. منابع گاز بیشتر در فلات قاره نزدیک جزایر ناتونا در جنوب دریای چین و در دو محل دیگر، یعنی در استان آچه و کالیمانتان وجود دارد. میزان تولید گاز در ۱۹۹۰م برابر با ۲/۲۰۷ میلیارد فوت مکعب بوده است که ۹۲/۱٪ آن برای تولید گاز مایع و صدور به خارج (ژاپن و کره و جز آنها) و مصرف داخلی در پالایشگاه محلی بوده است (مظفری، ۸۰).

قلع: اندونزی پس از برزیل و مالزی سومین کشور تولید کنندهٔ قلع جهان است. تولید آن در ۱۹۹۵م به ۴۳٬۴۰۰ تن رسید که ۴۲٬۳۰۰ تن آن به خارج صادر گردید. مهم‌ترین معادن قلع اندونزی در ۳ جزیرهٔ بانگ کا، بیلیتون و سینگ کِپ نزدیک ساحل شرقی سوماترا قرار دارد و بزرگ‌ترین کارخانهٔ ذوب قلع در ۱۹۶۴م احداث شده است.

استخراج قلع در اندونزی در دست شرکت دولتی تیماه است که سهام آن در بازارهای بورس جاکارتا و سورابایا و لندن معامله می‌شود (همو، ۸۱؛ «دائرة المعارف»، 108؛ *اندونزی* ۱۹۹۷، 119).

بوکسیت: از جمله ذخایر مهم معدنی اندونزی بوکسیت است که پیش از جنگ جهانی دوم مقادیر آن را یک پنجم موجودی جهان برآورد می‌کردند. مهم‌ترین معدن بوکسیت اندونزی در بینتان قرار دارد که استخراج آن از ۱۹۳۵م آغاز شده، و تولید آن در ۱۹۶۴م برابر با ۶۴۸٬۰۰۰ تن و در ۱۹۷۳م به دو برابر این رقم، یعنی ۱٬۲۲۹٬۰۰۰ تن

رسیده که تماماً به خارج صادر گردیده است («دائرة المعارف»، همانجا)، اما در سالهای اخیر استخراج و صدور آن رو به تقلیل رفته است، چنانکه در دو سال اول برنامهٔ اقتصادی ششم اندونزی به ترتیب تولید آن ۱'۱۲۲'۵۰۰ و ۹۶۰'۴۰۰ تن و صادرات آن ۹۷۱'۹۰۰ و ۸۲۴'۰۰۰ تن بوده است (*اندونزی* ۱۹۹۷، 120).

مس: از جمله ذخایر مهم معدنی اندونزی سنگ مس است که در سولاوزی و ایریان جایا و جزیرهٔ جاوه کشف شده است و استخراج می‌شود. تولید سالانهٔ مس در اندونزی در ۱۹۸۹م برابر ۳۲۴'۶۴۲ تن بوده است (مظفری، همانجا) که در سالهای اخیر به تدریج افزایش یافته، تا جایی که در دو سال اول برنامهٔ ششم اقتصادی با افزایشهای ۱۵٪ و ۴۵٪ نسبت به سالهای پیش، در ۱۹۹۴ـ۱۹۹۵م به ۱'۱۰۹'۳۰۰ و در ۱۹۹۵ـ۱۹۹۶م تا ۱'۶۰۸'۷۰۰ تن رسیده است. در همان سالها به ترتیب ۱'۱۳۱'۲۰۰ و ۱'۵۵۳'۶۰۰ تن آن به خارج صادر گردیده است. اخیراً دولت اندونزی مطالعاتی به عمل آورده است تا یک کارخانهٔ عظیم ذوب مس در گرسیک در مشرق جاوه ایجاد نماید (*اندونزی* ۱۹۹۷، 120).

نیکل: اندونزی بخشی از بزرگ‌ترین منابع نیکل جهان را در اختیار دارد که بیشتر در سولاوزی و شمال جزایر ملوک و ایریان جایا به دست می‌آید و وسیلهٔ شرکتهای دولتی استخراج می‌گردد. میزان خلوص سنگهای نیکل اندونزی ۱'۸۸۱/۶ کیلوگرم در هر هزار تن است. در ۱۹۹۱ـ۱۹۹۲م تولید سنگ نیکل بیش از ۲/۲ میلیون تن بوده که در ۱۹۹۵ـ۱۹۹۶ با افزایش ۲۶/۶٪ نسبت به سال پیش به ۲'۸۵۳'۶۰۰ تن رسیده است (مظفری، ۸۲؛ *اندونزی* ۱۹۹۷، 119).

زغال سنگ: اندونزی از لحاظ زغال سنگ غنی نیست، ولی انواع نامرغوب آن در سوماترای غربی و جنوبی به دست می‌آید. موجودی آن را تا ۳۲ میلیارد تن برآورد کرده‌اند. استخراج زغال در دست دو شرکت دولتی به نامهای اومبیلین و بوکیت آسام در سوماتراست. در جنوب کالیمانتان و مغرب جاوه هم مقادیر مختصری وسیلهٔ شرکتهای خصوصی استخراج می‌گردد. در هر حال زغال سنگ به طور عمده مصرف داخلی دارد و برای جایگزین شدن منابع انرژی در صنایع نفت و دیگر صنایع به کار گرفته می‌شود. جمع تولید زغال اندونزی در ۱۹۹۵ـ۱۹۹۶ بالغ بر ۴۱'۸۰۶'۳۰۰ تن بوده است (همانجا؛ مظفری، ۸۳).

علاوه بر اقلام یاد شده، ذخایر معدنی متنوعی شامل منگنز، طلا، نقره، الماس، ید، سولفور، فسفات، پنبهٔ نسوز و انواع سنگهای ساختمانی در این کشور وجود دارد که به مقادیر نسبتاً کمی استخراج می‌گردد («دائرة المعارف»، 108).

صنعت: تا پیش از اجرای برنامه‌های اقتصادی ۵ ساله در اوایل دههٔ ۱۹۷۰م صنعت نقش ناچیزی در تولید ناخالص داخلی اندونزی داشت تا حدی که در ۱۹۷۳م تنها ۸/۶٪ از این تولید به صنایع تخصیص یافت. در آن سال تنها ۵٪ از نیروی فعال اندونزی در کارگاههایی با بیشتر از ۱۰ نفر کارگر اشتغال داشتند، ولی از آن تاریخ به بعد بخش صنعت اندونزی گسترش چشمگیری یافته است (همان، 109)؛ چنانکه سهم این بخش از ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۹م سالانه به طور متوسط ۸/۱٪ رشد داشته است. محصولات اصلی بخش صنایع اندونزی شامل کالاهای مصرفی از جمله فرآورده‌های غذایی است. شکر، چای، نارگیل، برنج، کاساوا و تنباکو از جملهٔ دیگر فرآورده‌های کشاورزی هستند. در مرحله دوم صنایع اندونزی کالاهای مصرفی از قبیل لاستیک ماشین، کفشهای لاستیکی، رادیو، باتری، صابون، سیگار، لامپ برق، منسوجات، پوشاک، شیشه، کاغذ و امثال آن را برای مصرف داخلی و تا میزان اندکی برای صادرات فراهم می‌سازند و از تولیدات کارخانه‌ای مانند پارچه بافی، سیمان، ماشین‌آلات و انواع فلزات، چرم سازی، شیشه و سرامیک، مونتاژ اتومبیل، کود شیمیایی و کشتی سازی باید نام برد. در ۱۹۹۰م صنایع تولیدی غیر نفتی ـ گازی از رشدی معادل ۱۳٪ برخوردار بودند و سهم آنها در تولید ناخالص داخلی به ۱۵/۳٪ رسید. در همان سال شمار کالاهای صنعتی که وارد بازارهای صادراتی شد، ۳۲۳ قلم بود که ارزش آن را به ۱۲/۱ میلیارد دلار بالغ ساخت. در همان سال پیشرفت صنعت موجب ایجاد کارخانه‌های بسیاری شد و سرمایه‌گذاری خارجی و داخلی در بخش صنعت به ترتیب ۴۹/۹٪ و ۱۰۹٪ رشد داشت که متناسب باآن نیروی انسانی جدید جذب شده به ۲۰۰'۶۳۲'۶۳۲ نفر افزایش پیدا کرد. تنها در بخش پارچه‌بافی شمار کارخانه به دو هزار رسید که تولیدات آن در ۱۹۸۵م حدود ۳ میلیارد متر بود (مظفری، ۹۱-۹۳).

در ۱۹۹۵م هواپیمای N-250 ساخت اندونزی پرواز آزمایشی موفقیت آمیزی انجام داد و مقدمات تولید هواپیمای جت مسافربری N-2130 فراهم شد و هلیکوپتر اندونزی در بازار صادرات این کشور راه یافته است. در همان سال تولید کشتیهای فولادی سنگین و تعمیر کشتیهای موجود نیز به ترتیب رشدی برابر با ۹/۹٪ و ۴/۸٪ داشته است. ارقام مشابهی همچنین حاکی از رشد صنایع شیمیایی و الکترونیکی است (*اندونزی* ۱۹۹۷، 107-103).

حمل و نقل و وسایط ارتباط: شبکهٔ داخلی حمل و نقل اندونزی در جاوه و مادورا، بخش شمالی و جنوبی سوماترا و جزیرهٔ بالی بیشتر از جزایر دیگر توسعه یافته است و می‌توان گفت که در این بخشهای اندونزی بیشتر شهرهای بزرگ به وسیلهٔ جاده‌های درجهٔ دو با همدیگر ارتباط دارند.

در سالهای پایانی برنامهٔ چهارم اقتصادی در اندونزی مجموعاً ۲۲۴'۰۰۳ کمـ جاده وجود داشته که ۱۰۳'۴۲۰ کمـ در سوماترا، ۵۴'۳۰۱ کمـ در جاوه و ۵'۶۵۳ کمـ در بالی بوده است. تنها در ۱۹۸۹ـ۱۹۹۰م حدود ۴۳'۴۱۸ کمـ جاده در اندونزی ساخته شده است (مظفری، ۱۰۷ـ ۱۰۸). در ۱۹۹۳ـ۱۹۹۴م شمار وسایط نقلیه شامل اتوبوس، اتومبیل و موتوسیکلت بالغ بر ۱۳ میلیون بوده که در پایان سال ۱۹۹۵م به ۱۴/۳ میلیون افزایش یافته است. در همان سال ۱'۱۱۸ کمـ راه جدید، ۲'۶۱۷ متر پل، ۱'۳۳۲ کمـ راه روستایی با ۲۷'۳۲۵ پل

ساختـه شـده است (*اندونزی*۱۹۹۷، 127,130). تا ۱۹۹۰م کل خطوط راه آهن اندونزی ۷۶۲ ۶ کمـ بوده که از این مقدار ۶۸۴ ۴ کمـ در جاوه بوده است (مظفری، ۱۰۷).

در اندونزی مهم‌ترین وسیلهٔ ارتباطی، شبکه‌های بین جزیره‌ای است که به وسیلهٔ کشتیهای جدید و همچنین وسایط قدیمی و سنتی عمل می‌کند. در این کشور ۴۳۹ بندر کشتیرانی مخصوص شناورهای میان جزیره‌ای و کشتیهای اقیانوس پیما وجود دارد که از آن میان ۱۲۷ بندر قابلیت پذیرش کشتیهای اقیانوس پیما را دارند. بزرگ‌ترین این بندرها تانجونگ پریوک است که در منطقهٔ جاکارتا فعالیت دارد و دارای پایانه‌ای با ظرفیت پذیرش ۴۰۰ هزار کانتینر در سال است (همانجا). از جملهٔ بندرهای بازرگانی مهم دیگر سورابایا در جاوه و بلاوان در سوماترا را باید نام برد («دائرة المعارف»، 102).

ارتباط هوایی در این کشور به لحاظ وضع جغرافیایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از این‌رو، در این کشور ۶۱ فرودگاه بزرگ وجود دارد که از میان آنها ۲۳ فرودگاه جنبهٔ بین‌المللی دارد و محل رفت و آمد دهها خطوط هوایی از گوشه و کنار جهان است. جدیدترین این فرودگاهها کماجوران در جاکارتاست که در واقع قلب شبکهٔ راههای هوایی کشور محسوب می‌شود و شهرت جهانی دارد. پس از جاکارتا می‌توان سورابایا، مِدان، پالِم بانگ، مانادو، پادانگ، باندونگ و باندا آچه را نام برد (*اندونزی*۱۹۹۷، 134).

هواپیماهای متعلق به شرکتهای هوایی اندونزی در ۱۹۹۵م، ۸۶۵ فروند بود که از ۲۱۷ هواپیمای بزرگ و ۶۴۸ هواپیمای کوچک تشکیل می‌شد که ۲۳۷ فروند آن در پروازهای منظم داخلی و خارجی مشارکت داشتند (همان، 135-134).

تاریخ:

دورانهای باستانی: در ۱۸۹۱م کشف اسکلت انسانی که بعدها «انسان جاوه» نام گرفت، نشان داد که قرنها پیش از شکل گرفتن مجمع‌الجزایر اندونزی (ح ۵۰۰ هزار سال پیش)، انسانهایی در جاوه زندگی می‌کردند. مهاجران اولی به این سرزمین را به دو دستهٔ متمایز تقسیم می‌کنند: دستهٔ اول از دورهٔ پالئولیتیک یا عصر حجر قدیم تا دورهٔ نئولیتیک یا عصر حجر جدید و تمدن مفرغ (ح ۳۰۰۰ ق م) بودند. به عقیدهٔ محققان، این دسته از مهاجران از مبدأ یونان[1] در جنوب چین به حرکت درآمده بودند. دستهٔ دوم مهاجرانی بودند که در حدود ۲۰۰ق‌م با تمدنی عالی‌تر و مهارتهایی بیشتر در دریانوردی خود را به اندونزی رساندند و ابزارهای فلزی ساخته از مفرغ، مس، آهن و طلا به این سـرزمین آوردند (اسعدی، ۲۸۷/۱؛ «دائرة المعـارف»، 102؛ *اندونزی*،... ۹-۱۲). در نتیجهٔ این مهاجرتها بود که عناصر آسیایی مغولی و بعداً دراویدی و هند و آریایی طی هزاران سال با بومیان اصلی مجمع‌الجزایر اختلاط و آمیزش پیدا کرده، جمعیت ترکیبـی این سرزمین را با تنوعهای زبانی و زیستی و فرهنگی به وجود آوردند (*اندونزی* ۱۹۷۷، 19).

دوران حکومتهای هندو: اولین دسته از مهاجران هندی در سالهای اول میلادی از مبدأ گجرات در جنوب هند به سرزمین اندونزی رسیدند و روابط بازرگانی با سوماترا و جاوه برقرار ساختند. این مهاجرت تا سدهٔ ۷م ادامه یافت. این دوره از تاریخ اندونزی را که تا قرن ۱۶م ادامه داشت، دورهٔ حکومتهای هند و یا دورهٔ هند و اندونزی می‌نامند (همان، 20-19).

شمار حکومتهای محلی اعم از هندو و بودایی در جزایر اندونزی فراوان بوده، چنانکه در *رامایانا* از وجود ۷ قدرت سلطنتی تنها در جـزیرهٔ جاوه سخـن رفته است، ولـی در دورهٔ حکومتهای هنـدو دو امپراتوری بزرگ در اندونزی به‌وجود آمد: اول امپراتوری سری‌ویجایا که مرکز آن در سوماترا بوده، و بر تنگهٔ مالاکا که مهم‌ترین شاهراه دریایی میان آسیا و اندونزی است، تسلط داشته است. دیگری امپراتوری ماجاپاهیت که مرکز آن در جاوه بوده، و بر بخش عظیمی از این سرزمین حکم می‌رانده است (اسعدی، ۲۸۷/۱-۲۸۸).

از دوران طلایی حکومت خاندان ماجاپاهیت آثار ادبی فراوان بر جای مانده است؛ از جمله کتاب *ناگره‌کرتاگمه*[2] اثر پراپانکا[3] که از روابط سیاسی دولت ماجاپاهیت با کشورهای آسیای جنوب شرقی از جملـه میانمار (برمـه)، تایلند، آنـام و حتیٰ چین و هند حکـایت می‌کند (*اندونزی*۱۹۹۷، 21).

دوران حکومتهای اسلامی: دربارهٔ زمان ورود و کیفیت گرایش مردم اندونزی به اسلام وحدت عقیده‌ای وجود ندارد. برخی از محققان مطمئن‌ترین سند دربارهٔ تاریخ نشر اسلام را کتیبه‌ها و مخصوصاً سنگ قبرهایی می‌دانند که قدیم‌ترین آنها در ۴۷۵ق/۱۰۸۲م در جاوهٔ شرقی به دست آمده است. تاریخ تمام این سنگ قبرها بجز یک مورد، تاریخهای هنـدی است که با خـط جاوه‌ای قـدیم روی سنگها حک شـده است (ریکلفس، ۴-۵). مهم‌ترین این سنگ قبرها پس از قدیم‌ترین آنها که یاد شد، در ۸۲۲ق/۱۴۱۹م در گرسیک در شرق جاوه، در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م در پُدیر و در ۹۳۱ق/۱۵۲۵م در آچه است (همو، ۶-۷).

مارکوپولو در *سفرنامهٔ* خود به هنگام بازگشت از چین (۱۲۹۲م)، یادآور شده که در شمال سوماترا شهر کوچک پِژلاک یک شهر اسلامی بوده است (نک: همو، ۴).

ابن بطوطه جغرافی‌دان و سیاح معروف اسلامی در ۷۴۶ق/۱۳۴۵م در سر راه خود به چین و هنگام مراجعت از جاوه نوشته است که سلطان آنجا پیرو مکتب فقهی شافعی بوده است (۷۰۶/۲-۷۰۸). در ۱۴۱۶م یک مسلمان چینی به نام ماهوآن[4] که از سواحل جاوه دیدار کرده، در کتاب خود موسوم به «توصیف سواحل اقیانوس» نوشته است که در جاوه ۳ نوع مردم می‌زیسته‌اند: مسلمانان عربی، چینیها (که برخی از

1. Yunnan 2. *Nāgarakertāgama.* 3. Prapanca 4. Ma Huan

آنها مسلمان بوده‌اند) و جاوه‌ایهای بی دین (نک: ریکلفس، ۶).

پس از آنکه اسلام در طول سواحل سوماترا گسترش یافت، فعالیتهای علنی مسلمانان در آنجا که دامنهٔ آن به کالیمانتان و جاوه نیز کشیده شد، منجر به اختلافات شدیدی میان مردم مسلمان و حکومت مذهبی بودایی در قرون ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م گردید که سرانجام به سقوط امپراتوری ماجاپاهیت منتهی شد و اندونزی مرکز تبلیغات اسلامی در آسیای جنوب شرقی گردید (اسعدی، ۲۸۹/۱).

پس از سقوط امپراتوری ماجاپاهیت، اسلام در نقاط مختلف اندونزی با سرعت بیشتری توسعه پیدا کرد. با تسلط کامل اسلام بر جاوه بقایای امپراتوری ماجاپاهیت که جزو طبقهٔ ممتاز هندو بودند، همراه با پیشوایان مذهبی به جزایر بالی و لومبوک[1] در مشرق جاوه پناهنده شدند، ولی طولی نکشید که نیمهٔ شرقی جزیرهٔ لومبوک هم از طریق شهر ماکاسا در جنوب سولاوزی به دست مسلمانان افتاد (*اندونزی* ۱۹۹۷، 22).

از جمله حکومتهای معروف اسلامی اندونزی حکومت پاسی[2] بود که در اواخر سدهٔ ۷ق/۱۳م در سواحل شرقی سوماترا تأسیس شد و مرکز فعالیت سوداگران عرب و ایرانی گردید (وحید، ۶۲-۶۳).

با اینکه امرا و سلاطین مسلمان اندونزی غالباً با همدیگر در حال نفاق و جدال بودند، در موقع ضرورت، حمیت اسلامی و اشتراک منافع موجب پیوستگی آنها می‌گردید؛ چنانکه در ۱۵۱۱م وقتی پرتغالیها برای تصرف قلعهٔ مالاکا به آنجا حمله کردند، ناچار شدند که با تشکیل اتحادیه‌ای از سلاطین مسلمان محلی، با آنان مبارزه کنند (همو، ۷۱-۷۲).

دوران حکومت پرتغالیها: پرتغالیها و به دنبال آنها اسپانیاییها پس از آشنایی با سواحل هند و جنوب آسیا در ۱۵۱۱م ناوگان خود را برای تصرف قلعهٔ مالاکا به تنگهٔ مالاکا فرستادند و پس از مغلوب ساختن حکومت اسلامی آنجا در سواحل مالزی وارد آبهای اندونزی شدند. از طرف دیگر همین دو کشور موفق شده بودند پس از چند قرن تسلط اسلام بر شبه جزیرهٔ ایبری (اندلس)، خود را از سلطهٔ مسلمانان رهایی بخشند و به عنوان منجیان مسیحیت معرفی گردند. از این رو، به هر سرزمین تازه کشف شده‌ای می‌رسیدند، با جدیت فراوان به تبلیغ مسیحیت می‌پرداختند. در اندونزی هم جزایر میناهاسا و ملوک را پایگاه خود قرار دادند و دست به کار تبلیغ شدند. در این موقع سلاطین اسلام‌نشینهای آچه در سوماترا، دماک در جاوه و ترنات در ملوک دست به هم داده، درصدد اخراج پرتغالیها برآمدند. در آن زمان تنها سلطان ترنات بر ۷۲ جزیره از جمله جزیرهٔ مهم تیمور حکومت می‌راند. پرتغالیها در این منازعه موفق شدند که خیرون، سلطان ترنات را به قتل برسانند (۱۵۷۰م). سلطان باب‌الله جانشین سلطان مقتول، قلعهٔ ترنات را محاصره کرد و در مواجهه با نیروهای مشترک اسپانیا و پرتغال، با هلندیها همدست شد. در ۱۶۶۱م هلندیها به کوپنگ[3] در مغرب تیمور حمله بردند و آنجا را که عده‌ای هلندی در آن اقامت داشتند، تصرف کردند. در نتیجه این جزیره مدت ۲۰۰ سال در تصرف پرتغالیها و هلندیها باقی بود، تا اینکه در ۲۰ آوریل ۱۸۵۹ به موجب قراردادی این جزیره را میان خود تقسیم کردند. به این ترتیب که نیمهٔ شرقی را پرتغال و نیمهٔ غربی را هلند تصاحب کرد. در نتیجه دولت پرتغال از همان تاریخ تا ۱۹۷۵م حاکم مطلق نیمهٔ شرقی جزیرهٔ تیمور بود.

دوران حکومت هلندیها: بازرگانان هلندی اول بار در ۱۵۹۲م به اندونزی روی آوردند و تا ۱۵۹۵م با آنجا تجارت مستقیم ادویه داشتند. دولت هلند در ۱۶۰۲م کمپانی هند شرقی هلند را به وجود آورد و از آن حمایت کرد تا به عنوان عامل حکومت هلند در مناطق واقع در شرق دماغهٔ امیدنیک (در جنوب افریقا) و مغرب تنگهٔ ماژلان (در جنوب آمریکای جنوبی) تجارت و حکومت کند (*اندونزی*، ۲۲). این شرکت نخست تأسیساتی در جاکارتا به وجود آورد و نام جاکارتا را هم به باتاویا تبدیل کرد. سپس شاخه‌هایی از شرکت در جاهای دیگر تأسیس کرد و به تدریج دست پرتغالیها و اسپانیاییها را کوتاه کرد و حکومت مطلقهٔ خود را در سراسر اندونزی تثبیت نمود (*اندونزی* ۱۹۷۷، 39). هلندیها از زمینهای مالکان بزرگ بومی استفاده می‌کردند و برای صاحبان اصلی محدودیتهایی به وجود می‌آوردند که برای بومیان قابل تحمل نبود؛ از جمله اینکه مالکان اصلی مجاز بودند تنها به یک رقم محصول کشاورزی قناعت کنند. از طرف دیگر فساد و تأمین منافع خصوصی از طریق تجارت قاچاق در میان کارمندان شرکت رسوخ پیدا کرد؛ تا حدی که کمپانی مبالغ هنگفتی بدهی پیدا کرد. صاحبان سهام که به دریافت منافع سنگین عادت کرده بودند، ورشکستگی کمپانی را در ۱۷۹۹م اعلام کردند (*اندونزی*، ۲۳).

گفتنی است که در مدت تسلط هلند بر اندونزی، دولتهای محلی اسلامی بارها درصدد طغیان و مبارزه برآمدند؛ از جمله حکومت اسلامی ماتارام[4] در زمان سلطان اگونگ[5] قدرت سیاسی بسیاری پیدا کرد. این پادشاه به ادبیات و هنر توجه خاصی داشت و او بود که در ۱۶۳۳م تقویم اسلامی را در اندونزی برقرار ساخت. سلطان اگونگ دشمن سرسخت هلندیها بود. او در ۱۶۲۹م به باتاویا حمله کرد، ولی از هلندیها شکست خورد و قلمرو او را به چندین بخش تقسیم کردند (*اندونزی* ۱۹۹۷، همانجا).

دوران حکومت موقت انگلیس: در دوران جنگهای ناپلئون در اروپا که هلند از طرف فرانسویان اشغال شد و رابطهٔ آن با مستملکات خود در اندونزی قطع گردید، مجمع‌الجزایر هند شرقی هلند برای مدت کوتاهی (۱۸۱۱-۱۸۱۶م) بدست انگلیسها افتاد که حاکمی وابسته به حکومت بنگال برای ادارهٔ آن منصوب نمودند. این حاکم که رافلز[6] نام داشت، به متصرفات هلند خودمختاری داد، برده‌فروشی را ممنوع اعلام کرد و

---

1. Lombok 2. Pasai 3. Kupang 4. Mataram 5. Agung 6. Raffles

پرستشگاههای مذاهب مختلف را آزاد ساخت و سرانجام یک دوره کتاب تحقیقاتی با عنوان «تاریخ جاوه[1]» از خود به یادگار گذاشت که از منابع مهم مطالعات تاریخی به شمار می‌رود.

پس از سقوط ناپلئون و آزاد شدن هلند از تصرف فرانسه، قراردادی در ۱۳ اوت ۱۸۱۴ میان انگلیس و هلند در لندن منعقد گردید و به موجب آن متصرفات هلندی در اختیار ادارهٔ هلندی مقیم باتاویا قرار گرفت و انگلیسها در ۱۸۱۵م مجمع‌الجزایر هند شرقی هلند را ترک کردند.

دوران مجدد حکومت هلند: هلندیها که به موجب قرارداد لندن به هند شرقی خود برگشتند، با جنگها و طغیانهای فراوان مواجه شدند، ولی توانستند همه را سرکوب نمایند. از جمله قیام جزایر ملوک (۱۸۱۶ـ۱۸۱۸م)، جنگ جاوه به سرکردگی شاهزادهٔ خاندان ماتارام (۱۸۲۵ـ۱۸۳۰م)، جنگ پِدْری در سوماترا (۱۸۷۳ـ۱۹۰۳م)، قیام باتکها (۱۹۰۷م) و سرانجام طغیانهای سولاوزی و جنوب سوماترا را می‌توان نام برد (*اندونزی* ۱۹۹۷، 24-23).

در اروپا دولت هلند با انقلاب بلژیک و جدا شدن آن در ۱۸۳۰م درگیر بود، ولی به علت هزینه‌های سنگین جنگهای اروپایی و کسر بودجهٔ هنگفت، دوباره رو به اندونزی آورد تا با استفاده از تجارب گذشته و بهره‌برداری از منابع سرشار آن، خسارتهای وارد آمده را جبران نماید. این بار هلندیها بومیان را بیش از پیش تحت فشار قرار دادند و آنها را به پرداخت حق‌الارض سنگینی مجبور ساختند و به بهانهٔ راه‌سازی، جدول‌بندی و امثال آن هفته‌ای یک روز بیگاری از همه می‌گرفتند. خلاصه اینکه در اجرای سیاستهای جابرانه توانستند در فاصلهٔ سالهای ۱۸۳۰ـ۱۸۴۸م بالغ بر ۸۲۳ میلیون گیلدر سود ببرند.

سیاستهای خشن هلند در اندونزی زیرفشار آزادی خواهان اروپایی به موجب قانون ۱۸۷۰م تا حدی متروک شد، ولی استفاده از کشت نیشکر تا ۱۸۹۰م و بهره‌برداری از مزارع قهوه تا ۱۹۱۷م برای هلندیها ادامه یافت. مقررات دیگر استحصال از منابع کشاورزی اندونزی را به شرکتهای هلند و اروپایی واگذار کرد و این امر که از طرفی سرمایه گذاریهای خارجی را افزایش داد، قوانین ظالمانه‌ای برای تأمین نیروی کار بر بومیان تحمیل کرد. بدین معنی که هر کارگر ناچار بود، ساعات فراوانی در مزارع یا کارخانه‌ها کار کند و در صورت امتناع محکوم به حبس و زندان می‌شد.

تحولات جهانی و رونق بازار محصولات اندونزی باعث سرمایه گذاریهای سنگین خارجی گردید، چنانکه در ۱۹۴۰م جمعاً ۴٬۰۰۰ میلیون گیلدر از سوی هلند، انگلیس، آمریکا و بلژیک در اندونزی در جریان بود.

حاصل کارهای اقتصادی در اندونزی چنین بود که اروپاییها که فقط ۴٪ از جمعیت را تشکیل می‌دادند، ۶۵٪ منافع را می‌بردند، خارجیان آسیایی که تنها ۲٪ بودند، ۲۲٪ را، و سرانجام بومیان که ۹۴٪ جمعیت را تشکیل می‌دادند، باید به ۱۳٪ راضی می‌شدند. در نتیجه درآمد سرانهٔ یک دهقان بومی در سال از ۲۰ پوند تجاوز نمی‌کرد و این در حالی بود که کشور او ۲۹٪ فلفل، ۱۹٪ دارچین، ۷۷٪ چوب پنبه، ۳۳٪ الیاف کتانی، ۳۱٪ مغز نارگیل، ۲۹٪ کاکائو، ۲۵٪ شکر، ۲۵٪ صمغ، ۲۵٪ روغن نارگیل، ۱۹٪ چای، ۱۰٪ نفت و ۵٪ قهوهٔ بازار جهان را تأمین می‌کرد (*اندونزی*، ۲۴ـ۲۷).

نهضتهای ملی: هنگامی که تلاشهای انفرادی و محلی برضد استعمار هلند نتیجه‌ای به بار نیاورد، ملّیون اندونزی به فکر مبارزهٔ سازمان یافته افتادند. در این زمینه اولین اقدام آنها این بود که بوئدی اُتومو[2] یا «رفتار ناخوشایند» را در ۲۰ مهٔ ۱۹۰۸ به سرپرستی سوئتومو[3] به راه انداختند که در بدو امر یک مؤسسهٔ فرهنگی و آموزشی بود، ولی بعداً به یک نهضت سیاسی مبدل گردید. تأسیس این مؤسسه تا حدی ثمرهٔ شکست امپراتوری تزاری روس از ژاپن در ۱۹۰۱م بود که خیلی از اهالی اندونزی را به فکر رهایی از قید استعمار هلند انداخته بود.

در ۱۹۱۲م شرکت داگانگ اسلام یا انجمن بازرگانان مسلمان که آن هم بعداً به یک حزب سیاسی به نام انجمن اسلام مبدل گردید، تأسیس شد (*اندونزی* ۱۹۹۷، 24).

در همان سال سازمان پیشرو و معتبر محمدیه به وسیلهٔ احمد دهلان بنیان‌گذاری شد. بسیاری از محققان که دربارهٔ تاریخ اندونزی مطالعات شایسته انجام داده‌اند، تشکیل محمدیه را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین جنبش آموزش اسلامی دانسته‌اندکه با هدف‌بالا بردن‌سطح‌فرهنگ‌وبهداشت توده‌های مسلمان اندونزی تأسیس شده بود و از اقدامات مؤثر آن ایجاد مدارس (در ۱۹۳۸م شمار این مدارس به ۱٬۷۷۴ در سراسر اندونزی رسیده بود)، کلینیکها، پرورشگاهها، بیمارستانها، گروههای جوانان و نیز نهضتی مربوط به زنان بوده است (هینگ، ۲۳۰؛ هوکر، ۱۲۲). در دسامبر ۱۹۱۲ حزب اندونزی با آرمان استقلال کامل اندونزی به وجود آمد (*اندونزی* ۱۹۹۷، 25).

در پایان جنگ جهانی اول اغتشاشات اجتماعی دولت هلند را مجبور ساخت تا با وعده‌هایی دربارهٔ خودمختاری و آزادی اندونزی، ملّیون این سرزمین را دلخوش نگاه دارد، ولی هرگز به وعده‌ها عمل نکرد، بلکه برعکس شرایط نامساعد اقتصادی توأم با اعتصابات کارگری پی در پی دولت استعماری را وادار کرد که نظارت و کنترل بیشتری اعمال نماید.

در نوامبر ۱۹۲۶ در جاوه، و در ژانویهٔ ۱۹۲۷ در سوماترای غربی طغیانهایی برضد حکومت استعماری به وجود آمد که نه فقط با نیروی هلند سرکوب شد، بلکه به حبس و تبعید بسیاری از آزادی طلبان منجر گردید.

در فوریهٔ ۱۹۲۷ چند تن از سران نهضت اندونزی همراه با جواهر لعل نهرو و دیگر آزادی‌خواهان کشورهای آسیا و افریقا در کنفرانس

---

1. *The History of Java*. 2. Boedi Oetomo 3. Soetomo

بین‌المللی «اتحاد برضد امپریالیسم و تجاوزهای استعماری» در بروکسل شرکت کردند.

در ژوئیهٔ همان سال سوکارنو و سارتونو حزب ملّیون اندونزی را ایجاد کردند و این حزب بود که زبان باهاسا را به عنوان زبان رسمی اندونزی برگزید و سیاست مبارزهٔ چریکی و عدم همکاری با حکومت استعماری دولت هلند را دستور کار خود قرار داد. در همان سال نهضت ملی سرتاسری اندونزی جانشین چندین سازمان ملی مشابه گردید و تشکیلاتی مانند جاوهٔ جوان، سوماترای جوان، امبون جوان و امثال آن به وجود آمد.

در ۲۸ اکتبر ۱۹۲۹ نمایندگان حاضر در دومین کنگرهٔ جوانان اندونزی در جاکارتا خود را نسبت به شعار «یک کشور، یک ملت و یک زبان برای اندونزی» متعهد ساختند.

هلندیها در دسامبر ۱۹۲۹ سوکارنو را که رهبر نهضت شناخته شده بود، به زندان انداختند که با اعتراض عمومی مواجه گردید، ولی با وجود این، او تا ۱۹۴۲م و اشغال اندونزی به وسیلهٔ ژاپنیها در توقیف هلند باقی ماند.

بر اثر فشارهای ناشی از چهارمین جنگ اقیانوس کبیر و ناراحتیهای ناشی از طغیانها و شورشهای مداوم اندونزی، ژاپنیها پذیرفتند که پرچم قرمز و سفید اندونزی به عنوان پرچم ملی این کشور در سراسر مجمع‌الجزایر به اهتزاز درآید. به دنبال آن مهاجمان به پذیرش سرود ملی و زبان رسمی اندونزی نیز تن در دادند و چنین بود که آرمانهای جوانان اندونزی که در کنگرهٔ ۱۹۲۸م اعلام شده بود، تحقق یافت و ادارهٔ امور کشوری اندونزی به دست اهالی سپرده شد و این یک فرصت طلایی برای رهبران نهضت ملی اندونزی بود که استقلال نهایی سرزمین خود را اعلام نمایند (*اندونزی*۱۹۹۷، 27-25).

تولد جمهوری اندونزی و رویدادهای پس از آن: در ۱۷ اوت ۱۹۴۵، چند روزی پس از تسلیم ژاپن در جنگ جهانی دوم، استقلال جمهوری اندونزی اعلام گردید. همزمان با اعلام جمهوری، پانکاسیلا[1] (پنچاسیلا یا ۵ اصل) مبنا و فلسفهٔ جمهوری قرار گرفت و روز بعد، یعنی ۱۸ اوت قانون اساسی جمهوری تصویب شد. به موجب قانون اساسی، رئیس جمهوری رئیس و بالاترین مقام اجرایی کشور است که با کمک یک معاون و دیگر وزیران به ایفای وظیفه می‌پردازد. حکومت مردم از طریق مجلس مبعوثان اعمال می‌شود و در نتیجه رئیس‌جمهوری در مقابل مجلس مسئول است. قوهٔ مقننه در دست مجلس نمایندگان است و ارکان دیگر دولت عبارتند از: دیوان عالی، شورای عالی مشورتی و هیأت عالی نظارت. بلافاصله پس از اعلام جمهوری، سوکارنو اولین رئیس جمهوری برگزیده شد و نخستین هیأت دولت در ۵ سپتامبر ۱۹۴۵ تشکیل گردید.

جمهوری جوان اندونزی از همان روزهای اول تولد با مشکلات متعددی مواجه گردید. ارتش انگلیس به بهانهٔ خلع سلاح ژاپنیها وارد اندونزی شد. نیروهای هلندی هم برای از سرگیری سیادت استعماری، پا به خاک اندونزی نهادند. در نوامبر همان سال جنگ واقعی میان ارتش انگلیس و ملّیون بروز کرد که کشته شدن فرمانده انگلیسی آن را تشدید کرد، ولی ملّیون به اقدامات چریکی متوسل شدند و دو نوبت نیز درگیری شدید با هلندیها داشتند.

در دسامبر ۱۹۴۶ نخست وزیر تازه انتخاب شدهٔ اندونزی با ارتش انگلیس موافقت کرد که ۲۵ هزار سرباز ژاپنی را وسیلهٔ ارتش ملی اندونزی خلع سلاح و تسلیم نماید و این امر را با موفقیت فیصله داد. حل مشکلات میان هلند و اندونزی به شورای امنیت سازمان ملل کشیده شد و نمایندگان دو دولت با وساطت انگلستان به توافق رسیدند و هلندیها آزادی و استقلال و حکومت اندونزی را در جاوه و سوماترا و مادورا پذیرفتند (مارس ۱۹۴۷)، ولی چون این پذیرش مقامات اندونزی را که چشم به تمامی مجمع‌الجزایر داشتند، راضی نمی‌کرد، جنگهای چریکی برضد هلندیها ادامه یافت.

در دسامبر ۱۹۴۸ هلندیها لشکرکشی کردند و در نتیجه سوکارنو و معاون او را در جزیره‌ای نزدیک سوماترا توقیف کردند و حکومتی موقت به راه انداختند. شورای امنیت دستور آتش بس صادر کرد که مؤثر نیفتاد.

در این میان جواهر لعل نهرو جلسه‌ای با حضور نمایندگان ۱۹ کشور در دهلی ترتیب داد و خواستار استرداد تمام اندونزی به جمهوری جدید، و استخلاص تمام توقیف شدگان شد (ژانویهٔ ۱۹۷۰)، ولی هلندیها سماجت به خرج دادند، تا اینکه سوهارتو رئیس جمهوری وقت اندونزی حملهٔ همه جانبه‌ای به پایتخت جاوه که در تصرف هلندیها بود، به عمل آورد و شهر را تصرف کرد و هلندیها را مجبور ساخت که با طرح مسأله در سازمان ملل موافقت نمایند. در نتیجه، میزگردی در اوت ۱۹۴۹ زیرنظر سازمان ملل در لاهه تشکیل شد که تا ۲ نوامبر همان سال ادامه یافت و در پایان آن هلند موافقت کرد که حکومت جمهوری اندونزی را بر تمام سرزمین آن بپذیرد؛ ولی مسألهٔ ایریان جایا یا گینهٔ جدید تا ۱۳ سال بعد میان دو دولت حل نشده ماند. در ۲۷ دسامبر ۱۹۴۹ دولت جمهوری فدرال اندونزی جانشین هند شرقی هلند گردید. این دولت در ۲۸ سپتامبر به عضویت سازمان ملل پذیرفته شد.

در ۱۷ اوت ۱۹۵۰ وحدت جمهوری اندونزی مجدداً برقرار گردید، ولی با مخالفتهای متعددی که گاهی با اقدام به کودتا توأم بود، مواجه می‌گردید. مهم‌ترین اینگونه مخالفتها کودتای کمونیستی اول اکتبر ۱۹۶۵ بود که با اعمال قدرت سوهارتو سرکوب شد، ولی قیام دانشجویان و بی‌ثباتیهای دیگر متعاقب آن موجب گردید که جلسهٔ فوق‌العادهٔ مجلس موقتی مشاوره‌ای مردم در ۷ تا ۱۲ مارس ۱۹۶۷ تشکیل گردد. به موجب مصوبات آن سوکارنو از وظایف ریاست جمهوری معاف، و سوهارتو به کفالت ریاست جمهور برگزیده شد که بعدها با رأی مجلس مشاوره‌ای مردم، مقام ریاست جمهوری را احراز نمود و از همان سال تا ۱۹۹۸م

1. Pancasila

اندونزی را بر مبنای قانون اساسی ۱۹۴۵م و دموکراسی مبتنی بر پانکاسیلا یا ۵ اصل اداره نمود.

این ۵ اصل اینهاست: ۱. اعتقاد به خدای یگانه، ۲. انسانیت همراه با تمدن، ۳. یکپارچگی اندونزی، ۴. دموکراسی در سایهٔ وحدت و ناشی از مذاکرات میان نمایندگان، ۵. عدالت اجتماعی فراگیر برای همهٔ مردم اندونزی.

پرچم اندونزی از دو رنگ قرمز در بالا و سفید در پایین تشکیل شده است. علامت مخصوص اندونزی عقاب طلایی است که بر حماسه‌های ملی و سنتی مبتنی است و در بیشتر معماریهای باستانی دیده می‌شود. سرود ملی اندونزی یا «اندونزیا رایا» به معنای «اندونزیای بزرگ» است که در ۱۹۲۸م سروده شده است.

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *اندونزی گذشته و آینده*، ادارهٔ اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلفس، م. س.، *تاریخ جدید اندونزی*، ترجمهٔ عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مظفری، محمدرضا، *اندونزی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وحید مازندرانی، غ.، *سرزمین هزاران جزیره*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ هوکر، م. ب.، *اسلام در جنوب شرقی آسیا*، ترجمهٔ محمد مهدی حیدرپور، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ هینگ، لی‌کام، «آموزش و پرورش و ناسیونالیسم در اندونزی»، *تاریخ جنوب شرقی، جنوب و شرق آسیا*، به کوشش کوکی کیم، ترجمهٔ علی درویش، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; *Britannica Book of the Year 1995*, Chicago; Hardjono, J., *Indonesia, Land and People*, Djakarta, 1971; *Indonesia Handbook 1977; Indonesia 1997, An official, Handbook*, 1996-1997; *Indonesia Now*, The Ministry of Information, Republic of Indonesia, Djakarta, 1950; *Population Census 1961*, Djakarta, 1962; *The World Almanac 1996. Worldmark Encyclopedia of the Nations, Asia and Australasia*, New York, 1991;

محمدحسن گنجی

آنْدی، نام قومی کوچک در منطقهٔ کوهستانی غرب داغستان. اندیها خود را به زبان محلی، کوآنال[1] می‌نامند (بنیگسن، 19؛ آکینر، 246؛ BSE^2, II/426). قوم اندی بیشتر در منطقهٔ بتلیخ[2] و اطراف رود قوی‌سوی اندی سکنیٰ دارند (بنیگسن، آکینر، همانجاها؛ «تاریخ...[3]»، II/121؛ BSE^3، نقشهٔ بعد از VII/145). این منطقه شامل دو قسمت است: منطقهٔ اندی و منطقهٔ تسز[4]. به همین سبب اقوام ساکن در این دو منطقهٔ کوهستانی غرب داغستان را قوم اندو ـ تسز یا اندو ـ دیدوی[5] می‌نامند. گروه قومی اندی اینهاست: بتلیخها، گودوبریها، چامالالها، باگولالها (یا کواناداها)، تیندالها، کاراتاها (قاراتاها) و آخواخها (EI^2, I/504؛ بنیگسن، 21-19؛ BSE^2, II/428).

بیشتر اندیها در ۹ روستای این منطقه به نامهای اندی، گونخا، گاگاتل، ریکوانی، آشالی، چان‌خو، زیلو، مونیب و کوان خیداتل سکنیٰ دارند (آکینر، همانجا).

گروه قومی اندی و نیز اندو ـ تسز با آوار (هم)ها خویشاوندی قومی دارند و گروهی از آوارها در منطقهٔ کوهستانی اندی سکنیٰ گزیده‌اند («مردم...[6]»، I/22, 440, 463). اندیها در جریان تشکل قومی با آوارها درآمیختند (BSE^2, II/426, 427). طبق آماری که در ۱۹۶۰م/۱۳۳۹ش در مسکو انتشار یافت، شمار اندیها ۸ هزار نفر ذکر شده است («مردم»، I/463).

مردم اندی مسلمان و شافعی مذهبند (بنیگسن، 19). در ۱۹۱۷م به ابتکار انجمن اتحاد روحانیون داغستان، کنگرهٔ کوه‌نشینان قفقاز در نواحی کوهستانی اندی تشکیل شد. گوتْسینسکی و اوزون حاجی که از مبتکران این کنگره بودند، کوشیدند تا برنامهٔ امامت را احیا کنند. در نتیجه گوتسینسکی به عنوان امام برگزیده شد («تاریخ»، III/23-24).

زبان اندی ـ دیدویی یکی از زبانهای رایج در جمهوری داغستان است و از دیدگاه دستوری به زبان آواری نزدیک است. شمار مردمی که به زبانهای اندی ـ دیدویی سخن می‌گویند، حدود ۵۰ هزار نفر است (BSE^2, II/427). اندیها در امور معیشتی به زبان قومی خود، و در امور ادبی و فرهنگی به‌زبان آواری سخن می‌گویند («مردم»، BSE^3, II/16, I/22).

اندیها به دامپروری، و بیشتر به پرورش گوسفند و کشاورزی اشتغال دارند (روزن، 291-290). گوسفند اندی در داغستان به سبب داشتن گوشت و پشم مرغوب، مشهور است (BSE^2، همانجا). سرزمین اندی دارای تاکستانهای وسیعی است («مردم»، I/443). در سدهٔ ۱۹م مردم اندی با گرجستان روابط بازرگانی وسیعی داشتند (روزن، 291).

مآخذ:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Bennigsen, A. and H. Carrère d'Encausse, «Une République soviétique musulmane: le Daghestan», *Revue des études islamiques*, Paris, 1955; BSE^2; BSE^3; EI^2; *Istoriya Dagestana*, Moscow, 1968; *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; Rozen, R. F., «Opisanie Chechni i Dagestana, 1830g.», *Istoriya, geografiya i etnografiya Dagestana, XVIII-XIXvv.*, Moscow, 1958.

عنایت الله رضا

آنْدیجان، شهری در آسیای مرکزی واقع در جنوب شرقی درهٔ فرغانه و کرانهٔ چپ سیحون علیا که چندین سده، مرکز سیاسی و فرهنگی ناحیهٔ فرغانه بوده است. این شهر اکنون در جمهوری ازبکستان و در نزدیکی مرز آن با قرقیزستان قرار دارد (طول ۴۰° و ۴۳′ شرقی و عرض ۷۲° و ۲۵′ شمالی).

نام شهر در منابع عربی پیش از عهد مغول به صورت «انْدُکان» ضبط گردیده است، اما در عصر جغتایی، در کنار ضبط قدیم «اندگان» در متون فارسی و ترکی (مثلاً حمدالله، ۲۴۶؛ شرف الدین، ۱۵۴ب، جم؛ نیز در نامهٔ سلطان عمر شیخ به اویغوری، نک: ملیورانسکی، 12-1؛ بارتولد، «فرغانه»، 534)، ضبط جدید «اندیجان/اندجان» نیز پدیدار شده است (مثلاً نک: شرف‌الدین، ۱۵۴آ؛ بارتولد، «ترکستان...»، 149؛ برای سبب نام‌گذاری عامیانه، نک: وامبری، ۴۷۴، حاشیه).

درپی شکل‌گیری جمهوری ازبکستان و تعیین حدود آن با جمهوریهای همسایه (نک: هـ د، ازبکستان)، ناحیهٔ اندیجان به عنوان یک

1. Kuannal 2. Botlikh 3. *Istoriya...* 4. Tsez 5. Ando-Didoi 6. *Narody...*

ولایت (در روسی: اُبلاست) مشتمل بر تنها بخشی از ناحیهٔ بزرگی که پیش‌تر ولایت اندیجان خوانده می‌شد، در شمار استانهای فرغانه‌ای ازبکستان قرار گرفت و از ۱۹۴۱م/ ۱۳۲۰ش رسمیت یافت. مرکز این ولایت شهر اندیجان است و ۴'۳۰۰ کم۲ وسعت دارد. در ۱۹۹۱م/ ۱۳۷۰ش جمعیت ولایت اندیجان را ۱'۷۹۵'۱۰۰ نفر، و جمعیت شهر اندیجان را ۲۹۸'۳۰۰ نفر برآورد کرده‌اند.

همچون گذشته که اندیجان به سبب قرار داشتن بر سر راه سمرقند به کاشغر اهمیت داشته، امروزه نیز در مقاطع راههای شوسه و نیز راه‌آهن آسیای مرکزی است و در آن صنایعی چون مکانیک، الکترونیک، غذایی و نساجی وجود دارد. از مراکز عالی آموزشی در این شهر باید از مؤسسات تربیت معلم، پزشکی و کشاورزی یاد کرد.

غرب ولایت اندیجان و شرق آن دامنه‌های کوهستان فرغانه و آلای است. رود اصلی منطقه، قارادریا یکی از شاخه‌های سیر دریاست، اما مجموعهٔ کانالهای احداثی، به خصوص کانال بزرگ اندیجان در آبرسانی منطقه نقشی پراهمیت دارد. اقتصاد ولایت اندیجان بیشتر مبتنی بر کشاورزی، به خصوص کشت پنبه است، اما برخی مراکز معدنی چون میدانهای نفتی آییم قشلاق و ایس باسکنت و مخازن گاز خوجه‌آباد نیز اهمیت دارد.

دربارهٔ ترکیب قومی گفتنی است که در ولایت اندیجان، در حال حاضر چهار پنجم از جمعیت ازبک، و باقی قرقیز و روس هستند. مهاجرت طایفهٔ قرقیز به این منطقه نیز پیشینهٔ کهن دارد، چنانکه دوغلات، مورخ بومی در اواخر سدهٔ ۹ق از زندگی جماعتی از قرقیزها (بوروتها) در اطراف اندیجان سخن گفته است (ص 358).

منطقهٔ اندیجان از دوره‌های باستانی زیستگاه انسان بوده است و اطلاعات باستان‌شناختی مربوط به آن را باید در خلال آثار مربوط به فرغانهٔ باستان از عهد پارینه سنگی تا عصر فرهنگ مفرغی جست‌وجو کرد. بازمانده‌های مربوط به عصر مفرغ و آهن قدیم در منطقهٔ اندیجان به طور پراکنده وجود دارد و از آثار بسیار مهم، یافته‌های باستانی در دالورزین، نزدیک اندیجان است (نک: فرامکین، ۵۲، ۷۳-۷۶). از اندیجان در داستان فتوح اُغوزخان ــ خان افسانه‌ای ــ و اینکه وی یکی از فرزندان خود را مأمور تسخیر اندیجان ساخت (نک: ابوالغازی، ۲۰)، در عصری متأخر یاد شده، و به متون داستان راه یافته است (مثلاً قس: رشیدالدین، ۵۱/۱).

از پیشینهٔ تاریخی اندیجان تا سدهٔ ۴ق/۱۰م، اسناد مکتوبی در دست نیست. در جریان فتوح اسلامی در فرغانه، چه در فتح قتیبه و چه در عصر سامانی، منطقهٔ اندیجان به سبب شرایط جغرافیایی طبیعی، ظاهراً از جنگها برکنار بوده، و دیانت اسلام به تدریج در آن نفوذ کرده است (برای اماکن مقدس اسلامی در نزدیکی اندیجان مربوط به این عصر، نک: بارتولد، «ترکستان»، 217).

نخستین بار نام اندیجان در آثار اسلامی سدهٔ ۴ق آمده که به عنوان یکی از شهرهای «کوره»ای به نام «نسیای زیرین» معرفی شده است (ابن حوقل، ۵۱۴/۲؛ اصطخری، ۲۶۶؛ در برخی منابع: «النسائیة»، مثلاً نک: مقدسی، ۲۱۴). با این‌حال سکوت برخی‌دیگر از منابع این سده دربارهٔ اندیجان ــ در عین یاد کرد از منطقهٔ نسیا (مثلاً نک: همانجا) ــ نشان می‌دهد که این شهر هنوز شهری مهم نبوده است. در جریان حملهٔ قراختاییان، ولایت اندیجان نخستین بخش از نواحی ماوراءالنهر بود که مسخر آنان شد (ابوالغازی، ۴۹) و در جریان کشورگشایی سلطان محمد خوارزمشاه به سمت شرق، ولایت اندیجان کوتاه زمانی انتهای قلمرو خوارزمشاهان بود (همو، ۳۷).

پس از حملهٔ مغول، به موازات انحطاط شهر اخسیکت (ه م)، مرکز قدیم منطقهٔ فرغانه، اندیجان به عنوان شهر نخست در منطقه اهمیت یافت. اندیجان سرحد و منتهای قلمرو تیموری بود (نک: شرف‌الدین، ۱۵۴ آ، ۳۵۰ ب). و حملات تیمور به مغولستان از آنجا هدایت و پشتیبانی می‌شد (نک: همو، ۳۵۳آ).

در اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م منطقهٔ اندیجان چندی در تصرف خانات مغولستان بود که میرزا میرک احمد را به ولایت آن گماشته بودند (نک: روملو، ۹۳)، اما در ۸۱۷ق/۱۴۱۴م الغ بیک تیموری به اندیجان سپاه برد و آن را به متصرفات نیای خویش بازگردانید. هر چند تلاش مغولان برای باز پس گیری اندیجان پس از بازگشت الغ بیک کارساز نیفتاد (نک: همانجا)، اما در طول چندین دهه، اندیجان همچنان موضوع نزاعی پی‌گیر میان امیران تیموری و خانات جغتایی مغولستان بود (مثلاً نک: حافظ ابرو، ۵۱۸/۱، ۵۸۳، جم). در ۸۹۹ق/۱۴۹۴م، همزمان با درگذشت عمر شیخ، حمله‌ای هماهنگ از طرف دو تن از امیران منطقه بر ضد فرغانه صورت گرفت که بابر، امیر جدید تیموری، با انتقال سریع به اندیجان، حمله را دفع کرد (روملو، ۶۳۹-۶۴۰).

محمد خان شیبانی (حک ۹۰۶-۹۱۶ق)، در همان سالهای نخست (پیش از ۹۰۹ق/۱۵۰۳م)، توانسته بود ولایت اندیجان را کوتاه زمانی تحت فرمان خود آورد (فضل‌الله، ۴، ۱۲۴؛ روملو، ۷۱، ۱۱۵)؛ ولایت اندیجان تا پایان حیات محمدخان به تناوب میان شیبانیان، نیروهای بابر ــ فرمانروای پیشین منطقه ــ و عوامل خانات جغتای دست به دست می‌شد (نک: بابر، فهرست، ۸۲؛ دوغلات، 498).

پس از محمد خان نیز، اندیجان هیچ‌گاه به طور پایدار در کنار بدنهٔ اصلی خانات شیبانی قرار نگرفت. در سالهای پایانی دههٔ ۹۱۰ق اندیجان در تصرف سیدخان حاکم کاشغر از خانات جغتای بود (دوغلات، همانجا) و پس از چندی به فرمان خانات ازبک بازگشت.

به دنبال قتل عبدالمؤمن پسر عبدالله‌خان ازبک در ۱۰۰۶ق/ ۱۵۹۷م، فرصتی برای توکل خان قزاق مهیا شد که به سرعت اندیجان را بگشاید (نک: اسکندربیک، ۵۹۱-۵۹۲؛ «تاریخ...[1]»، 256؛ نیز نک: بارتولد، «فرغانه»، 536). از آن پس جنگهایی که بر سر سلطه بر اندیجان رخ داده، جنگهایی داخلی میان خانهای اردوهای گوناگون

1. *Qazaqtyn*...

قزاق است که نقش خانهای کلان ازبک در این میان معمولاً حمایت از یکی از طرفهای درگیر بوده است (نک: کلیاشتورنی، 303, 300؛ بارتولد، «مأموریت...[1]»، 183).

با نظر به تختگاه سنتی منطقه، از عصر خواجه‌ها تا اواسط دورهٔ خانات خوقند، چه در منابع اسلامی و چه در منابع چینی، از حکومتهای منطقهٔ فرغانه بـه دولت اندیجان تعبیـر شده است (مثلاً نک: همـو، «فرغانه»، همـانجا؛ «اسنـاد...[2]»، 97). در ترکستـان شرقی تا عصر حاضر نیز بر همین پایه مهاجران از فرغانه، «اندیجانی» خوانده می‌شده‌اند (نک: بارتولد، «اندیجان»، 326).

در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م، پیشروی قوای روسیهٔ تزاری متوجه شهرهای اصلی خانات خوقند بود و پس از تصرف تاشکند و خوقند در ۲۹ اوت ۱۸۷۵، زمانی که مردم اندیجان خـود را در معـرض حملهٔ قریب‌الوقوع می‌دیدند، هیأتی را به نمایندگی به تاشکند فرستادند و تابعیت خود را نسبت به دولت روسیه اعلام کردند (حسنی، 34-33). اما این تابعیت ریشه‌دار نبود و در ۳۰ سپتامبر ۱۸۷۵ قیامی گسترده در اندیجان برضد سلطهٔ روسیه برپا شد (همانجا).

با توجه به شرایط بحرانی در اندیجان، برای قوای روس راهی جز فتح قهرآمیز اندیجان باقی نمانده بود و در اول اکتبر ۱۸۷۵ دسته‌های نظامی روسیه وارد اندیجان شد. در ۸ ژانویهٔ ۱۸۷۶، نیروهای نظامی جدید وارد شهر گردید و در پی درگیریهای خونین با مجاهدان، تصرف اندیجان قطعیت یافت (همانجا).

در ۱۸۹۸م، گسترده‌ترین قیام مذهبی ـ ملی در اندیجان به رهبری شیخ محمدعلی، ملقب به دوکچی ایشان، از شیوخ نقشبندی بر پا شد (نک: طوغان، 332؛ آکینر، 273) که در تاریخ نگاری شوروی، بدون پرداختن به چهرهٔ مذهبی آن، صورت حماسه‌ای خلقی یافته است (نک: EI², I/504).

اندیجان در زلزلهٔ سال ۱۹۰۲م دچار ویرانی گسترده شد، اما به زودی بازسازی گردید (نک: همانجا).

زبان منطقهٔ اندیجان در اعصار پیش از اسلام را باید در ردیف زبانهای ایرانی شرقی جست‌وجو کرد، اما همزمان با نفوذ قارلقها و قراخانیان، زبان ترکی در منطقه گسترش یافته، و پس از حملهٔ مغول از سدهٔ ۷ق بر رونق آن افزوده شده است. در سدهٔ ۱۰ق، بابُر در وصف اندیجان یادآور شده که در عصر وی زبان منطقه ترکی بوده، و چه در شهر و چه در اطراف آن کسی که ترکی نداند، یافت نمی‌شده است. به گفتهٔ بابر گویش ترکی اندیجان الگو و نمایندهٔ گویشهای فرغانه بود و امیر علیشیر نوایی در خلق آثار ادبی خود از این گویش استفاده کرده است (نک: بابر، ۲ ب؛ نیز بارتولد، «فرغانه»، 535) و بدین ترتیب سهم بسزایی را در شکل‌گیری زبان ادبی ازبکی داشته است.

امروزه در طبقه‌بندی گویشهای ازبکی، گویش اندیجانی به مجموعهٔ گویشهای قارلق ـ چگل ـ اویغور تعلق دارد (رشتوف، 114 ff.) و در برابر گویشهای ایرانی گرای منطقهٔ زرافشان و برخی گویشهای به دور از تأثیر ایرانی، در شمار گویشهایی است که در حدی میانه تأثیر ایرانی پذیرفته است (نک: گولیاموف، 3).

در سده‌های ۴ و ۵ق، از شاعران پارسی‌گوی در اندیجان، علی قُرط اندکانی را باید نام برد که تنها ابیاتی چند از او برجای مانده است (مثلاً نک: *لغت فرس*، ۱۷۶، ۲۱۳) و از شخصیتهای اسلامی اندیجان در عهد پیش از مغول، عالمی از صوفیه به نام ابوحفص عمر بن محمد بن طاهر اندکانی (د ۵۴۵ق) نامبردار است (نک: سمعانی، ۳۶۴/۱؛ یاقوت، ۳۷۵/۱). در اوایل سدهٔ ۷ق نیز یکی از فقیهان برجستهٔ حنفی برخاسته از اندیجان (د ۶۳۲ق) همین نام و کنیه را داشته است (نک: عبدالقادر، ۳۹۶/۱). در عهد تیموری ادب پارسی در اندیجان زمینهٔ رشد یافت و کسانی چون یوسف اندکانی و بدیعی اندیجانی در سدهٔ ۹ق مجال ظهور یافتند (نک: دولتشاه، ۳۵۰، جم؛ خواندمیر، ۳۳۷/۴) و این جریان در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق، با شاعرانی چون سپاهی، لامعی، نصیبی و داعی اندیجانی پی گرفته شد.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سنت پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، به کوشش بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فرامکین، گ.، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *لغت فرس* اسدی طوسی، به کوشش فتح‌الله مجتبائی و علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Barthold, V.V., «Andizhan», «Fergana», *Sochinenya*, Moscow, 1964, vol. III; id, «Otchet o komandirovke v Turkestane», ibid, vol. VIII; id, «Turkestan v epokhu Mongol'skogo nashestviya», ibid, 1964, vol. I; Dughlat, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; EI²; Gulyamov, Kh., *Uzbeksko - tadzhikskie yazykovye svyazi'*, Tashkent, 1983; Hasanii, *Turkiston bosqini*, Tashkent, 1992; *Kitaiskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana*, Almaty, 1994; Klyashtornyi, S.G. and T.I. Sultanov, *Kazakhstan, Letopis' trekh tysyacheletii*, Almaty, 1992; Melioranskii, P. M., «Dokument uigurskogo pis'ma sultana Omar-sheikha», *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Russkogo Arkheologicheskogo obschchestvo*, Saint Petersburg, 1904, vol. XVI; *Qazaqtyn köne tarikhy*, Almaty, 1993; Reshetov, V.V., «Sostoyanie i zadachi uzbekskoi dialektologii», *Voprosy uzbekskogo yazykovodeniya*, Tashkent, 1954; Togan, A. Z. V., *Bugünkü türkili Türkistan ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981.

احمد باکتچی

---

1. «Otchet...»   2. *Kitaiskie...*

آنْدیمِشْک، شهرستان و شهر مرکز آن واقع در استان خوزستان. نام اندیمشک به پیشنهاد فرهنگستان ایران برای روستای صالح‌آباد از توابع دزفول برگزیده شده است (امام شوشتری، ۲۳۴، ۲۳۵؛ *لغت نامه*...). اندیمشک یا اندامش نام کهن شهر دزفول (هـ م) و پل بزرگ مجاور آن نیز بوده (حمدالله، ۱۱۱؛ امام شوشتری، ۲۲۸) که در میانهٔ راه شهر لور و گندی شاپور با فاصلهٔ دو فرسنگ از هر کدام قرار داشته است (ابن حوقل، ۳۰۷؛ اصطخری، ۱۱۶؛ یاقوت، ۳۷۲/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۲۲/۱). همچنین دژی استوار در این نواحی با نام اندمشن (گیلگرد) برپا بوده که بـه انوشبـرد شهرت داشته است (کریستن‌سن، 307، حاشیه). برخی مآخذ کهن، نام آن دژ را آنوش یا انهش، به معنای فراموش شده (هاروتیونیان، ۶۱؛ فره‌وشی، ۱۷، ۲۲۱؛ رضا، ۱۳۱، حاشیهٔ ۱ و ۳) آورده‌اند. این نام‌گذاری بدان سبب بوده که بر زبان آوردن نام زندانیان آن و حتیٰ نام دژ ممنوع بوده است (کریستن سن، 307) در این دژ، پیش از اسلام، عده‌ای از افراد خاندان سلطنتی از جمله گواد اول (قباد) پادشاه ساسانی و ارشک سوم پادشاه ارمنستان در بند شدند (همانجا، حاشیهٔ 4؛ پاتکانیان، 209-208).

شهرستان اندیمشک: اندیمشک یکی از ۱۶ شهرستان استان خوزستان است که در شمال آن واقع شده است (*آمارنامه*...، ۳۸، نقشه). شهرستان اندیمشک از شرق با دزفول، از جنوب با شوش، از غرب با آبدانان (استان ایلام) و از شمال با پل دختر و خرم‌آباد (استان لرستان) همسایه است (همانجا). شهرستان اندیمشک از دو بخش الوار گرمسیری (هـ م) مشتمل بر ۳ دهستان به نامهای حسینیه، قیلاب و مازو، و بخش مرکزی مشتمل بر دهستان حومه تشکیل شده، و مجموعاً دارای ۱۷۰ آبادی است. شهر اندیمشک، مرکز شهرستان و تنها شهر آن است (همان، ۲۷، ۳۳).

ویژگیهای طبیعی: شهرستان اندیمشک در دامنه‌های جنوب باختـری رشته کوههای زاگـرس قرار گرفته است و دو مـرفولوژی کوهستانی در بخشهایی از شمال، و جلگه‌ای در جنوب آن دیده می‌شود (نقشهٔ عملیات). بلندترین کوههای بخش شمالی آن مشتمل بر کوه سالن با ارتفاع ۲٬۴۶۰ متر، و کوه دارتاگیروه با ارتفاع ۲٬۳۸۳ متر است. معادن غنیِ سنگ گچ و سنگ آهک در این نواحی وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۲۹). آب و هوای اندیمشک معتدل و خشک است. در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۹ش/۱۹۶۱ تا ۱۹۸۰م، حـداکثـر و حداقل مطلق درجهٔ حـرارت در ایستگاه باران سنجی اندیمشک به ترتیب °۵۲ و °۶- سانتی گراد و میانگین حداکثر و حداقل آن به ترتیب °۳۲/۱ و °۱۶/۴ سانتی گراد برآورد شده است. طی همین مدت میانگین بارش سالانه ۳۲۵/۸ میلی‌متر بوده، و بیشترین درصد میزان بارندگی در فصول پاییز و زمستان است («داده‌ها...»[1]، ۱).

دو رودخانهٔ کرخه و دز در دو سوی شهرستان اندیمشک جاریند. رود کرخه مرز باختری (۱۵ کیلومتری) شهرستان اندیمشک را تشکیل می‌دهد. این رود که از کوههای الوند و گرو سرچشمه می‌گیرد، در ابتدای مسیر طولانی خود گاما ساب، در لرستان سیمره، و در خوزستان کرخه نامیده می‌شود. شاخهٔ مهم آن در اندیمشک، رود زال است. رود دز نیز که مرز خاوری شهرستان اندیمشک را تشکیل می‌دهد، از کوههای لرستان سرچشمه گرفته، پس از آبیاری نواحی خاوری اندیمشک و دزفول و پس از پیوستن آب شطیط به آن، در نقطه‌ای به نام بند قیر به کارون می‌ریزد. از شاخه‌های رود دز در شهرستان اندیمشک، می‌توان از رودهای بالارود و دمدم نام بـرد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۸-۲۹).

پوشش گیاهی این نواحی مشتمل بر درختان بلوط، کنار، انجیر کوهی و انار جنگلی، و برخی گیاهان مرتعی نواحی شمالی آن، گل گاوزبان، خاکشیر، ختمی و بابونه است. مراتع مناسبی برای چرای دام در این نواحی وجود دارد. همچنین برخی جانوران مانند روباه، شغال، گرگ، کفتار، آهو، خرگوش، جوجه تیغی، گراز، کبک، تیهو، غاز و اردک وحشی در نواحی کوهستانی و جلگه‌ای اندیمشک زندگی می‌کنند (همان، ۲۹).

اندیمشک در ۱۳۲۵ش به بخش تبدیل شد و ساکنان آن عشایر لر و عرب بودند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۸/۶). در ۱۳۵۹ش با پیوستن بخش الوار گرمسیری (از بخشهای شهرستان خرم‌آباد استان لرستان) به آن، شهرستان اندیمشک شکل گرفت (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۱).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: بـر مبنای سرشمـاری سال ۱۳۷۵ش، شهرستان اندیمشک ۱۵۵٬۵۹۴ نفر جمعیت داشته، و ضریب شهر نشینی آن ۶۸/۷٪ بوده است. جمعیت ساکن در نقاط روستایی آن ۲۲٬۴۹۲ نفر در بخش الوار گرمسیری، و ۲۱٬۲۱۱ نفر در بخش مرکزی بوده است (*آمارنامه*، ۳۸، ۴۱).

فعالیتهای اقتصادی شهرستان اندیمشک شامل زراعت، دامداری و صنایع دستی و ماشینی است. رودخانه‌های پر آب کرخه و دز، موجب رونق کشاورزی در اندیمشک است که به صورتهای مکانیزه، نیمه مکانیزه و سنتی صورت می‌گیرد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۹-۳۰). افزون بر آب رودها، از چاههای عمیق نیز در مصارف کشاورزی بهره‌برداری می‌شود (*آمارنامه*، ۲۲۹). سطح زیر کشت محصولات زراعی در شهرستان اندیمشک بر مبنای برآورد سالهای ۱۳۷۴-۱۳۷۵ش ادارهٔ کل کشاورزی استان خوزستان چنین بوده است: گندم آبی و دیم ۱۰٬۰۹۸ و ۱۹٬۶۹۲ هکتار، جو آبی و دیم ۱۱۷ و ۲٬۷۱۰ هکتار، ذرت دانه‌ای ۲٬۹۱۶ هکتار، ماش ۵۹۲ هکتار، لوبیا ۱۳۵ هکتار، باقلا ۱۰ هکتار و چغندرقند ۱۹۵ هکتار (همان، ۲۰۲).

دامداری در شهرستان اندیمشک به دو شیوهٔ سنتی و صنعتی صورت می‌گیرد و مازاد و فرآورده‌های آن بـه نقاط دیگر صادر می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۰). دامهای موجود در شهرستان

---

1. *Data*...

اندیمشک مشتمل بر: ۲۱۳٬۰۱۷ رأس دام کوچک و ۶٬۲۱۲ رأس دام بزرگ بوده است (*فرهنگ روستایی*، ۴۵).

صنایع دستی مانند قالی‌بافی، جاجیم‌بافی، گلیم بافی و موج بافی در بیشتر روستاها رایج است. قالیها بیشتر با طرحهای اصفهان و کاشان و نقشهای شاه عباسی و محلی بافته می‌شوند. صنایع در شهرستان اندیمشک رو به توسعه است و اکنون کارخانجات یخچال سازی، یخ‌سازی، قند، تولید گچ، پارچه‌بافی، موزائیک سازی، تولید مصالح ساختمانی، سنگ‌بری، ساخت ماشین آلات کشاورزی، ساخت لوازم چوبی خانگی، ساخت وسایل گازسوز، ساخت انواع منبع، مقواسازی، تولید سیم، کابل و دکل برق و تراشکاری در آنجا وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). همچنین ۱۷ کارگاه استخراج معدن در شهرستان اندیمشک فعال است که دو کارگاه به استخراج نفت خام و گاز طبیعی، و ۱۵ کارگاه به استخراج سنگ، شن و ماسه، و خاک رس می‌پردازند (*آمارنامه*، ۲۴۳). بسیاری از اقلام تولیدی که مشتمل بر گندم، جو، ذرت، چغندرقند، تره‌بار، دام و تولیدات معدنی است، به اهواز (مرکز استان) صادر می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

ویژگیهای فرهنگی: درصد باسوادان، در جمعیت ۶ ساله و بیشتر شهرستان اندیمشک در میان مردان ۸۵/۹٪ و در میان زنان ۷۶/۱٪ بوده است. این درصد در نقاط روستایی در میان مردان ۸۲/۸٪ و در میان زنان ۶۷/۵٪ گزارش شده است (*آمارنامه*، ۶۷). مردم شهرستان اندیمشک به زبانهای فارسی (با گویشهای لری و کردی) و عربی سخن می‌گویند و مذهب آنان شیعهٔ دوازده امامی است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۹).

عشایر: مراتع شهرستان اندیمشک، زمستانگاه بسیاری از عشایر است که به ترتیب جمعیت عبارتند از: ایل میوند (ممیوند)، ایل دریکوند، ایل پاپی، ایل ترک (یارم طاقلو)، ایل سگوند، طایفهٔ مستقل سادات اهوقلندر و ایل حسنوند. با وجود این، برخی خانوار ایلات دریکوند و پاپی تابستانها را نیز در شهرستان اندیمشک به سر می‌برند (*سرشماری اجتماعی*...، ۱۷).

آثار تاریخی: برخی آثار کهن شهرستان اندیمشک اینهاست: خرابه‌های شهر کهن لور؛ ایوان کرخه که آثار آن مشرف به رودخانهٔ کرخه و مشتمل بر تالار بزرگ ویژهٔ اجرای مراسم درباری بوده است؛ و آثار پل بر جای مانده از دورهٔ ساسانی بر روی رودخانهٔ کرخه واقع در ۱۸ کیلومتری ایوان کرخه (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۲).

شهر اندیمشک: این شهر مرکز شهرستان اندیمشک در طول جغرافیایی ۴۸° و ۲۱´ و عرض جغرافیایی ۳۲° و ۲۷´ در ارتفاع ۱۵۰ متری از سطح دریا واقع است. اندیمشک در ۱۵۰ کیلومتری شمال باختری اهواز و در مسیر راه تهران ـ اهواز و همچنین در مسیر خط آهن جنوب (تهران ـ خرمشهر) قرار گرفته است. شهر اندیمشک در بخش جلگه‌ای و هموار استان خوزستان قرار گرفته، و از آب و هوایی گرم و خشک برخوردار است (همان، ۳۰).

پیشینهٔ شهر: بانی آن فردی به نام صالح محمد خان حاکم شوشتر و دزفول بوده است. وی در ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م، در نزدیکی شهر کهن لور و در ۱۱ مایلی (تقریباً ۱۸ کیلومتری) شمال باختر دزفول دژی را بنیاد نهاد که به انضمام حومهٔ آن، صالح‌آباد نامیده شد (نک: امام شوشتری، ۲۳۴-۲۳۵؛ لریمر، II/479). صالح‌آباد یک بار ویران، و مجدداً ساخته شد (همانجاها). روستای صالح‌آباد که در نتیجهٔ اسکان برخی عشایر به تدریج شکل گرفت، در ۱۳۱۴ش، اندیمشک نامیده شد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳۰-۳۱). توسعهٔ اندیمشک به سبب ایجاد خط آهن در ۱۳۰۶ش و افتتاح آن در ۱۳۱۷ش بوده است (همان، ۳۱؛ «*راهنمای*...[1]»، 549). همچنین ضمن جنگ جهانی دوم، به موجب معاهده‌ای، اندیمشک محل انتقال نفت برای روسیه بود. بدین صورت که برای کاستن از ترافیک راه‌آهن یک خط لولهٔ نفت از آبادان تا اندیمشک ساخته شد تا نفت منتقل شده به واگنها حمل شود. این روند تا احداث خط لولهٔ تهران از مسیر کوهستان در ۱۳۳۴ش ادامه یافت (*ایرانیکا*).

اندیمشک در ۱۳۳۵ش به عنوان مرکز بخش اندیمشک، و در ۱۳۵۹ش به عنوان مرکز شهرستان اندیمشک انتخاب شد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). جمعیت شهر اندیمشک بر مبنای سرشماری عمومی ۱۳۷۵ش، ۱۰۶٬۹۲۳ نفر بوده است (*آمارنامه*، ۳۹). نسبت جنسی شهر اندیمشک بر مبنای آمار دورهٔ قبل (۱۳۶۵ش)، ۱۰۰ نفر زن در مقابل ۱۰۷ مرد بوده است. در همان سال از میان جمعیت ۶ ساله و بیشتر اندیمشک ۷۲/۶٪ باسواد بوده‌اند که این نسبت در میان مردان، ۸۰/۴٪ و در میان زنان، ۶۴/۱٪ بوده است. در طبقه‌بندی شاغلان بر حسب گروهها عمدهٔ فعالیت، از جمعیت ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، ۷/۴٪ در گروه عمدهٔ ساختمان، ۶٪ در گروه عمدهٔ صنعت و ۲/۵٪ در گروه عمدهٔ کشاورزی، دامپروی و... و بقیه در دیگر گروهها اشتغال داشته‌اند (*سرشماری عمومی*...، ۱۸).

مردم شهر اندیمشک به زبان فارسی و گویش لری (خرم‌آبادی) سخن می‌گویند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، عنایت‌الله، «نگاهی به کتاب تاریخ فاوستوس بوزند»، *نامهٔ اقبال*، به کوشش سیدعلی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اندیمشک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ فرهنگ

1. *The Middle East*...

جغرافیایی *آبادیهای کشور* (دزفول)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۶۹؛ فرهنگ جغرافیایی *ایران* (آبادیها)، استان ششم (خوزستان)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فره‌وشی، بهرام، *فرهنگ پهلوی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۶۲ش، گ ۱۳ـ۳۹؛ هاروتیونیان، وارتان، *فرهنگ ارمنی به فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; *Data Processing Center*, Andimeshk, Period 1961-1980, Iranian Meteorological Organization; *Iranica;* Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1908; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1945*, Persia, London, 1987; Patkanian, M. K., «D' une histoire de la dynastie des Sassanides» ,JA, 1866, vol. VII.

مژگان نظامی

اِنْزال، نک: تنزیل.

اَنْزَلی، شهرستان و شهری بندری در استان گیلان و تالابی به همین نام در این شهرستان.

نام‌گذاری: معنا و مفهوم انزلی به درستی روشن نیست. در بعضی از منابع کهن‌تر این نام را به صورت «انزر» آورده‌اند (لاهجی، ۴۷؛ نیز نک: سرتیپ پور، ۵۷). نام انزلی را بعضی از نویسندگان با اظهار نظرهای شخصی، افسانه‌ها و پندارهایی در آمیخته‌اند که پذیرش اغلب آنها دشوار است (نک: طویلی، ۲۴۳/۱ـ ۲۷۸؛ امام شوشتری، ۳۷ـ ۳۸؛ سرتیپ پور، ۵۶ـ۵۷). در متون متعلق به سده‌های پیشین لنگرگاه انزلی را فُرضهٔ انزلی نیز نامیده‌اند (نک: فومنی، ۵۹) که به معنای جای در آمدن به کشتی از لب دریاست. هنوز بزرگ‌ترین دهستان بخش مرکزی شهرستان بندر انزلی با نام بالنسبه قدیمی «چهار فریضه» مشهور است (*سازمان تقسیمات...*، ۳۹). بسیار محتمل است که عنوان چهار فریضه یادآور فرضه‌های پیشین باشد. ظهیرالدین مرعشی که در ۸۷۹ق/۱۴۷۴م به همراهی کارکیا و پسرش سلطان حسین مأمور دفع طایفهٔ چاکرلو شده بود، از این ناحیه با عنوان «آب انزلی» یاد کرده است (ص ۳۵۳ـ۳۵۴). از سخن مرعشی برخی چنین نتیجه گرفته‌اند که در ۸۷۹ق در نقطهٔ تلاقی دریا و مرداب، آبادیی با نام و نشانی انزلی وجود نداشته، و نام مزبور عنوانی برای مرداب بوده است (سرتیپ‌پور، ۵۵). در *ملحقات روضة الصفای ناصری* نیز از لنگرگاه انزلی سخن رفته است (هدایت، ۷۸۹/۱۰). در شهریور ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵م به موجب تصویب نامهٔ هیأت وزیران وقت، نام انزلی به پهلوی بدل شد (*لغت نامه...*؛ *جغرافیا...*، ۱۰۲۹/۲). در ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹م پس از استقرار حکومت جمهوری اسلامی، نام بندر پهلوی منسوخ شد و انزلی نام پیشین را بازیافت (سرتیپ‌پور، همانجا).

شهرستان انزلی: این شهرستان از شمال به دریای خزر، از جنوب به بخش مرکزی شهرستان رشت و بخشهای مرکزی و تولم از شهرستان صومعه‌سرا (*کتاب گیلان*، ۴۲/۱)، از شرق به بخش خمام شهرستان رشت و از غرب به بخش رضوان ده (رضوان شهر) از شهرستان تالش محدود است (*فرهنگ...*، ۴۱/۲؛ *راهنمای...*، ۱۱۸؛ سرتیپ‌پور، همانجا). این شهرستان ۳۰۸/۹ کمـ۲ مساحت دارد (*آمارنامه*، ۱۳۷۴ش، ۵۱). شهرستان انزلی دارای یک بخش به نام بخش مرکزی است که مشتمل بر یک شهر (بندر انزلی)، دو دهستان و ۳۴ آبادی است. طبق مصوبهٔ هیأت وزیران مورخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۲ش این دهستانها با نامهای چهار فریضه که مرکز آن کپورچال است و لیچارکی حسن‌رود با مرکزی به همین نام مشخص شده‌اند. دهستان چهار فریضه دارای ۲۴ آبادی، و لیچارکی حسن‌رود شامل ۱۰ آبادی است (*سازمان تقسیمات*، ۳۹؛ *آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۳۹؛ *کتاب گیلان*، ۴۳/۱ـ۴۴).

آب و هوای شهرستان انزلی معتدل و ملایم است و بارانی شبیه مناطق مدیترانه‌ای دارد و روزهای بارانی به حدود یک سوم سال می‌رسد. شمار روزهای بارانی را در سالهای ۱۳۲۱ و ۱۳۷۴ش ۱۴۲ روز نوشته‌اند (مفخم، *دریای...*، ۲۴۹، ۲۵۱؛ *آمارنامه*، ۱۳۷۴ش، ۴۲). باران فراوان سبب شده است که فاصلهٔ حدود گرمای زمستان و تابستان در این منطقهٔ دریای خزر کمتر از دیگر مناطق آن باشد؛ از این‌رو، گرمای متوسط سالانهٔ آن ۱۶° است (مفخم، همان، ۲۵۰). پوشش گیاهی این شهرستان شامل جنگل و چمن زار است. تالاب نیز از گیاهان ویژهٔ مرداب پوشیده است.

جمعیت شهرستان انزلی در ۱۳۷۰ش، ۱۲۲٬۰۶۸ نفر بوده که نسبت به سال ۱۳۵۵ش، ۴۵٬۰۸۸ نفر افزایش داشته است (*آمارنامه*، ۱۳۷۴ش، ۸۹). ۶۲٬۱۴۱ نفر از اهالی شهرستان مرد و ۵۹٬۹۲۷ نفر زن هستند. شمار اهالی روستاهای شهرستان ۲۷٬۳۷۱ نفر و تراکم جمعیت ۴۴۳ نفر در هر کمـ۲ است (همان، ۹۹، ۱۰۱). افراد باسواد شهرستان در ۱۳۷۰ش، ۸۹٬۸۷۹ نفر، و شمار دانش آموزان در سال تحصیلی ۱۳۷۴ـ ۱۳۷۵ش به ترتیب: ابتدایی ۱۴٬۷۵۱ نفر، راهنمایی ۱۰٬۹۵۵ نفر، متوسطهٔ عمومی ۷٬۲۴۹، آموزش فنی ۱٬۱۳۴ و آموزش حرفه‌ای ۷۱۷ نفر بوده است (همان، ۱۰۵، ۱۳۳ـ۱۳۷). در شهرستان انزلی دانشکدهٔ پرستاری و ۶۷ کلاس سوادآموزی وجود دارد (همان، ۱۴۷، ۱۵۵). در ۱۳۷۴ش در این شهرستان ۸۳ پزشک، ۱۷ دندان‌پزشک و ۲۹ داروخانه فعالیت داشتند (همان، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۱). حرفهٔ اصلی اهالی، کشت برنج و صید ماهی است. ۴٬۲۰۰ هکتار از اراضی شهرستان زیر کشت آبی، و ۱٬۷۰۳ هکتار زیر کشت دیم است. ۱۱۴ هکتار از اراضی این شهرستان را باغهای مرکبات تشکیل داده‌اند (همان، ۲۲۳، ۲۲۷). شمار انواع دامهای کشتار شدهٔ شهرستان را در ۱۳۷۴ش می‌توان به بیش از ۶۲ هزار رأس تخمین زد (همان، ۲۵۴). در این شهرستان ۱۹ کارخانهٔ برنج کوبی فعالیت دارد (همان، ۲۴۰). طول راههای اصلی و فرعی شهرستان انزلی ۷۵٬۸۰۰ کمـ است (همان، ۳۱۱). ۲۸ روستا و آبادی انزلی تا ۱۳۷۴ش دارای برق بودند (همان، ۳۰۶). شهرستان انزلی دارای ۵۹ مسجد و دیگر اماکن مذهبی است (همان، ۲۱۵).

بندر انزلی (شهر): این شهر از ۳ طرف به دریا و تالاب و از یک

طرف به خشکی متصل بوده که طی سالهای ۱۳۱۵-۱۳۱۷ش با احداث دو پل از طریق جزیرهٔ میان پشته و دو شبه جزیرهٔ انزلی و غازیان، از دو طریق به خشکی متصل شده است (سعیدیان، ۱۷۰؛ حامی، ۱۴۸۱). طول و عرض جغرافیایی بندر انزلی را با اندکی اختلاف ۳۷° و ۲۸´ عرض شمالی و ۴۹° و ۲۸´ طول شرقی نوشته‌اند (مفخم، فرهنگ...، ۴۰؛ طویلی، ۲۸۳/۱؛ ستوده، ۱(۱)/۲۳۱؛ حامی، ۱۴۸۰). طی سالهای ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۴ش در بندر انزلی متوسط بارندگی ۳/ ۱۸۷۴ میلی‌متر، میانگین حداکثر دما ۱۹/۲° و حداقل آن ۱۲/۹° بوده است (نک: «داده‌ها...[1]»). شبه جزیرهٔ انزلی حاشیهٔ باریکی به وسعت تقریبی ۲۰۰ کم۲ به طول ۳۵ و عرض ۱۲ کم است (بدیعی، ۱۳۸/۱). میان دو شبه جزیرهٔ انزلی و غازیان تنگه‌ای به عرض ۴۲۶ متر وجود دارد (کیهان، ۱۱۶/۱) که تالاب را از دریا جدا می‌سازد. از دو سوی این تنگه دو موج شکن به داخل دریا احداث شده است که تالاب را از طوفانهای دریایی و حرکت شن تا اندازه‌ای مصون می‌دارد. طول موج شکن شرقی ۵۹۹ و غربی ۸۱۸ متر و فاصلهٔ آنها در شمال ۲۰۴ متر است (همو، ۲۷۶/۲). با کاهش و فرو نشستن سطح آب دریای خزر در سدهٔ ۱۲ یا ۱۳م دو شبه جزیرهٔ انزلی و غازیان به ضمیمهٔ چند جزیرهٔ کوچک سر بر آوردند و با فاصلهٔ اندکی که میان آنها وجود داشت، در منطقهٔ جنوبی خود تالاب انزلی را تشکیل دادند (مفخم، *دریای*، ۲۳۴- ۲۳۵؛ *کتاب گیلان*، ۳۴۰/۱). از جزایر عمدهٔ مرداب انزلی میان پشته و قلم گوده (بزرگ و کوچک) شهرت دارند (طویلی، ۱۲۰/۱). پس از انقلاب اسلامی قلم‌گوده «جزیرهٔ بهشتی» نام گرفت و اکنون یکی از کویهای انزلی است (همو، ۳۵۵/۱).

به نوشتهٔ گملین در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م شهر انزلی به دو بخش قدیم و جدید تقسیم شده بود و از قدمت این بندر بیش از ۵۰ سال نمی‌گذشت (نک: رابینو، ۱۵۰، ۱۵۱؛ ستوده، ۱(۱)/۲۳۱). شبه جزیره‌های انزلی و غازیان چون دو بازو، دهانهٔ تالاب را که به صورت خلیج است، دربر گرفته‌اند. اراضی انزلی شنی است. به نوشتهٔ رابینو در ۱۹۱۳م، تا پایان قرن گذشته انزلی قسمتی از تالش دولاب بود، ولی بعدها این ناحیه با دهکده‌های نزدیک ساحل، منطقهٔ مجزای کوچکی به نام انزلی را تشکیل دادند (ص ۱۵۲؛ ستوده، ۱(۱)/۲۳۳). در ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م در انزلی دو محله به نامهای قلعه بازار و کهنه بازار وجود داشت (همو، ۱(۱)/۲۳۲؛ رابینو، همانجا). بعدها شهر گسترش یافت. به نوشتهٔ رابینو در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م در زمان سلطنت محمدشاه قاجار دو قلعهٔ ۵ گوشه در ساحل مرداب انزلی، و قلعهٔ دیگری در غازیان برپا شده بود، ولی بعدها این دژها ویران شدند. مردم انزلی مهاجرانی از دیگر نواحی به شمار می‌آیند. زبان آنان گیلکی، فارسی، ترکی، و مذهب آنان شیعه است. طوایف قدیمی انزلی دو دسته بودند که به حیدری و نعمتی شهرت داشتند (همو، ۱۵۲، ۱۵۶). بندر انزلی یکی از مهم‌ترین بنادر دریای خزر است و اهمیت آن از زمانی است که راههای آهن روسیه به راههای آبی دریای خزر متصل گردید و جادهٔ رشت به تهران احداث شد. بخش عمدهٔ ارتباط شمال ایران با اروپا از طریق این بندر صورت می‌گرفت (کیهان، ۲۷۶/۲). کشتیهای بزرگ اغلب در طرف غازیان پهلو می‌گیرند. ادارهٔ گمرک بندر نیز در همین سمت واقع است (همو، ۲۷۷/۲).

تاریخ: انزلی پیش از آنکه به صورت بندری مجهز درآید، ناحیه‌ای دارای لنگرگاه برای زورقها بود. همین عامل سبب شد که این ناحیه شاهد حوادثی باشد. در دوران جانشینان تیمور، گیلان استقلال داشت. از ۷۷۲ق/۱۳۷۰م حدود دو قرن سلسلهٔ کیاییان بر این سرزمین فرمان می‌راند. پیش از عهد صفویان، در دوران فرمانروایی سلطان محمد کارکیا (۸۵۱-۸۸۳ق/۱۴۴۷-۱۴۷۸م) (*کتاب گیلان*، ۷۲/۲)، امیر محمد رشتی در ۸۶۴ق/۱۴۶۰م از فرضهٔ خمام به کشتی نشست و با گذر از آب انزلی به سوی رشت حمله برد (مرعشی، ۲۹۵، ۲۹۷). در ۸۷۹ق/۱۴۷۴م ظهیرالدین مرعشی که به عنوان فرمانده سپاه به گیلان آمده بود، برای گرد آوردن نیرو به ساحل دریای خزر رفت و به نوشتهٔ خود «به کنار آب انزلی فرود آمد» (ص ۳۵۳-۳۵۴). در عهد شاه اسماعیل صفوی اختلاف میان دو ناحیهٔ شرقی و غربی گیلان (بیه پیش و بیه پس) شدت گرفت که به پیروزی امیر حسام الدین فرمانروای بیه‌پس انجامید (*کتاب گیلان*، ۷۴/۲).

در عهد شاه طهماسب صفوی، امیر دوباج لشته نشایی پس از تصرف لاهیجان و لشته نشا، ولایت بیه پیش را تابع خود گردانید و راههای گذر به سوی پایتخت آن روزگار صفویان، شهر قزوین را مسدود کرد. در ۹۷۷ق/۱۵۶۹م به فرمان شاه طهماسب، امیر ساسان برای مقابله با سپاه امیر دوباج از راه فرضهٔ انزلی و سپس فرضهٔ حسن کیاده عزم پیکار کرد. در جریان پیکار امیر ساسان شکست یافت و امیر دوباج تا کنار فرضهٔ انزلی گریختگان را تعقیب کرد (فومنی، ۵۸، ۵۹). در ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م فرهاد خان قرامانلو با لشکری از آذربایجان روانهٔ لشته نشا شد و خان احمدخان والی لاهیجان را منهزم نمود (همو، ۱۳۲-۱۳۵)، ولی بعدها به فرمان شاه عباس کشته شد (*کتاب گیلان*، ۹۰/۲). پس از آنکه طهماسب دوم در صفر ۱۱۳۵/ نوامبر ۱۷۲۲ به سلطنت رسید، به فرمان پتر اول (کبیر)، امپراتور روسیه سپاهیان روس به فرماندهی سرهنگ شیپوف به نواحی ساحلی گیلان از جمله انزلی حمله بردند و از آنجا با جهازات جنگی خود از طریق مرداب انزلی رهسپار پیر بازار شدند و شهر رشت را تصرف کردند (بارتولد، 220؛ ملگونف، ۱۷۱؛ نوایی، ۷۹؛ پتروشفسکی، ۶۲۳/۲؛ *کتاب گیلان*، ۹۷/۲ - ۹۸). چندین سال نواحی مزبور و از جمله انزلی در تصرف نیروهای روسیه بود. پس از پتر اول (د ۱۱۳۷ق/۱۷۲۵م) ملکهٔ روسیه، آنا ایوانونا[2] در ۱۱۴۳ق/۱۷۳۰م نامه‌ای به طهماسب دوم نوشت و آمادگی خود را برای تخلیهٔ گیلان اعلام کرد. در ۱۱۴۵ق/۱۷۳۲م قراردادی میان ایران و روسیه در رشت به امضا رسید. دولت روسیه متعهد شد ظرف ۵ ماه

---

1. *Data...* 2. Anna Ivanovna

نواحی متصرفی در ایران را تخلیه نماید، ولی این کار صورت نگرفت. سرانجام در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م پس از ۳ سال در زمان نادرشاه و به همت وی این نواحی از نیروهای بیگانه تخلیه شد (کتاب گیلان، ۱۰۰/۲؛ پتروشفسکی، 203).

در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م بار دیگر نیروهای روسیه، به انزلی که قصبهٔ کوچکی در کنار دریای خزر بود، حمله کردند و آنجا را به آتش کشیدند، ولی مقامات محلی، روسها را واداشتند که با شتاب عقب بنشینند (سرسی، ۷). در اوایل سال ۱۲۲۰ق/۱۸۰۵م بار دیگر سپاهیان روس، انزلی را تصرف کردند و با کشتیها رهسپار پیربازار شدند تا خود را به رشت برسانند، اما تفنگداران گیلان مهاجمان را واداشتند تا با دادن تلفات به کشتیها نشسته، به سوی باکو بگریزند (اعتمادالسلطنه، ۱۴۷۶/۳؛ اعتضادالسلطنه، ۱۱۰؛ رابینو، ۵۴۹-۵۵۰؛ نفیسی، ۲۴۷/۱). پس از جنگ ایران و روس، در دوران سلطنت محمدشاه قاجار دولت روسیه از ایران خواست که با ورود ناوگان جنگی روسیه به مرداب انزلی موافقت کند و به اتباع روسیه اجازهٔ تأسیس شیلات و صید ماهی بدهد، ولی نتوانست موافقت محمدشاه قاجار و صدراعظم او حاجی میرزا آقاسی را جلب کند (کتاب گیلان، ۱۰۷/۲)، اما سرانجام با زور و تهدید امتیازی کسب کرد. تدبیر میرزا تقی خان امیرکبیر مانع ورود ناوگان جنگی روس به مرداب انزلی شد. پس از امیر کبیر کشمکش میان دو دولت تا مدتی پس از ناصرالدین شاه نیز ادامه داشت (همان، ۱۰۸، ۱۰۹).

در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م برجی جدید در انزلی احداث شد و ۹ عرادهٔ توپ در آنجا کار گذاردند (اعتماد السلطنه، ۱۷۴۲/۳). در ۱۲۷۸ق/ ۱۸۶۱م نیز در انزلی فانوس دریایی ساخته شد (همو، ۱۸۴۲/۳). در دوران نهضت مشروطه (۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م) روسها برای سرکوب مجاهدان یک هنگ قزاق سوار، یک گردان پیاده و توپخانه و تجهیزات در انزلی پیاده کردند، ولی در این کار توفیقی نیافتند (فخرایی، گیلان...، ۱۶۹). در رمضان همان سال، محمدعلی میرزا ناگزیر همراه قزاقان روسی از طریق بندر انزلی، خاک ایران را ترک گفت (همان، ۱۷۷).

در دوران جنگ جهانی اول نیروهای روسیه منطقهٔ وسیعی از انزلی تا همدان را در اختیار داشتند و ژنرال کنسول روس در گیلان، از قدرت و نفوذ فراوان برخوردار بود (فخرایی، سردار...، ۵۱). در تیر ۱۲۹۷/ ژوئن ۱۹۱۸ نیروهای انگلیس رشت و انزلی را اشغال کردند و از آنجا روانهٔ باکو شدند. در ۱۴ سپتامبر همان سال گروهی از نیروهای ترک به انزلی در آمدند (پتروشفسکی، 307-306). در ۲۸ اردیبهشت ۱۲۹۹ش/ ۱۸ مهٔ ۱۹۲۰م فرمانده ناوگان روسیهٔ شوروی در دریای خزر با درهم شکستن نیروهای ضد انقلابی روسیه، انزلی را تصرف کرد که موجب اعتراض دولت وقت ایران شد (کتاب گیلان، ۱۰۹/۲-۱۱۰؛ فخرایی، همان، ۲۳۳، ۲۳۵) و سرانجام به تخلیهٔ نیروهای شوروی منجر گردید. هنگام جنگ جهانی دوم (۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م) در هفتم شهریور نیروهای ارتش شوروی انزلی را همراه با چند شهر دیگر از جمله رشت و لاهیجان بمباران کردند (کتاب گیلان، ۱۱۳/۲؛ مدنی، ۱۲۶/۱). اشغال بخش شمالی ایران از جمله انزلی تا ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶م ادامه یافت.

آثار تاریخی: کاخ خوشتاریا در میان پشته که بعدها کاخ و پادگان نیروی دریایی انزلی در آنجا برپا گردید، از آثار تاریخی بندر انزلی به شمار می‌آید (طویلی، ۳۴۲/۱-۳۴۳). یکی از زیارتگاههای بندر انزلی مقبرهٔ امام زاده صالح در غازیان است (همو، ۵۴۴/۱). از آثار تاریخی دیگر انزلی، قلعهٔ هدایت خان، برجهای دو سوی بغاز، مناره یا برج فانوس دریایی (همو، ۶۲۱/۱ - ۶۲۸) و کاخ شمس‌العماره (همو، ۶۵۳/۱) را می‌توان نام برد. در هریک از دو شبه جزیرهٔ انزلی و غازیان ۷ مسجد وجود دارد که بعضی از آنها بالنسبه قدیمی هستند، چون مسجد خان یا مسجد جامع که در اواخر دوران سلطنت محمدشاه قاجار توسط هاشم خان انزانی بنا شد (همو، ۵۰۷/۱)، مسجد سرخی یا مسجد ولی‌عصر (همو، ۵۱۳/۱)، و نیز مسجد قائمیه که بنای آن توسط پدر عمید همایون، و گلدسته یا منارهٔ آن توسط عمید همایون بنا گردید (همو، ۵۱۷/۱).

تالاب انزلی: این تالاب که به مرداب شهرت دارد، در ساحل جنوب غربی دریای خزر (جنوب بندر انزلی) و غرب دلتای سفید رود واقع است. تالاب انزلی از غرب به کپورچال و آب کنار، از جنوب به صومعه‌سرا و بخشهای شهرستان رشت محدود است و در ۳۷° و ۲۸′ عرض شمالی و ۴۹° و ۲۵′ طول شرقی قرار گرفته است. محدودهٔ تالاب که در طول زمان کاستی پذیرفته است، اکنون به ۱۰۰ کم۲ تخمین زده می‌شود و محدودهٔ آبریز آن ۳٬۷۴۰ کم۲ وسعت دارد (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). حوضهٔ تالاب انزلی از شبکهٔ هیدرولوژیکی متراکمی برخوردار است که از دهها جریان آب تشکیل می‌شود و امکان می‌یابد به ویژه در فصول بارانی سطحی بالاتر از دریا داشته باشد. این اختلاف سطح جز در مواقع طوفانی مانع نفوذ آب شور دریا در تالاب می‌شود (مفخم، *دریای*، ۲۵۵). در گذشته آب بسیاری از رودخانه‌های گیلان به تالاب می‌ریخت (رابینو، ۱۶۸-۱۷۰)، ولی اکنون شمار رودها و زهکشهای منتهی به تالاب کاستی پذیرفته است (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). مهم‌ترین رودخانه‌های کوچک و بزرگی که از جنوب، شرق و غرب وارد تالاب می‌شوند، اینهاست: ماسوله رودخان، قلعه رودخان، پسیخان، پیربازار و شیجان رود (*آمارنامه*، ۱۳۷۳ش، ۵).

در شکل گیری تالاب انزلی دیدگاهها و فرضیه‌های مختلف و متعددی وجود دارد. عمده‌ترین دلیل پیدایش آن را با کاهش سطح آب دریای خزر در سدهٔ ۷ق/۱۳م همزمان با شکل گیری شبه جزیرهٔ انزلی مرتبط دانسته‌اند (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). تالاب انزلی از نظر زیست‌محیطی، سیاحتی و اقتصادی بی‌نظیر است (آمارنامه، ۱۳۷۳ش، همانجا). آب وسیع، کم عمق و شیرین تالاب برای پرورش ماهیها بسیار مناسب است (مفخم، همان، ۲۵۸-۲۵۹). تالاب انزلی از نظر آبیاری در کشاورزی، پرورش ماهی، زیست و مهاجرت پرندگان دارای ارزش فراوانی است (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱-۳۴۲). محصول سالانهٔ

ماهی تالاب انزلی و رودخانه‌هایی که بدان می‌ریزند، از دو میلیون تن متجاوز است (مفخم، همان، ۲۶۰). تالاب انزلی از محیطهای مردابی کوارترنر است و چنانکه گفته شد، در گذشته دارای وسعت بیشتری بوده، ولی اکنون بر اثر کثرت رسوبات رودخانه‌ها و بقایای گیاهی و جانوری در حال پر شدن است. رسوبات مرداب اصولاً از نوع رسی و سیلت و ماسه بوده، همراه با بقایای موجوداتی که در حال تخمیر هستند، لجن سیاه رنگ و متعفن کف مرداب را به وجود آورده است (درویش زاده، ۷۵۴).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان گیلان* (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان گیلان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همان (۱۳۷۴ش)، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، «مداخلهٔ روسیه»، *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سدهٔ هیجدهم*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ درویش‌زاده، علی، *زمین شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رابینو، ه. ل.، *ولایات دار المرز ایران (گیلان)*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *راهنمای شهرستانهای ایران*، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ستوده، منوچهر، *از آستارا تا استارباد*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سرتیپ پور، جهانگیر، *نامها ونامدارهای گیلان*، رشت، ۱۳۷۰ش؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ طویلی، عزیز، *تاریخ جامع بندر انزلی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فخرایی، ابراهیم، *سردار جنگل*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *گیلان در جنبش مشروطیت*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان یکم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ فومنی گیلانی، عبدالفتاح، *تاریخ گیلان در وقایع سالهای ۹۲۳ - ۱۰۳۸ هجری قمری*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *کتاب گیلان*، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ لاهجی، علی، *تاریخ خانی*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مدنی، جلال‌الدین، *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، *دریای خزر*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، رشت، ۱۳۷۵ش؛ همو، *فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ملگونف، گ.، *سفرنامه به سواحل جنوبی دریای خزر*، ترجمهٔ مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نوایی، عبدالحسین، *نادرشاه و بازماندگانش*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bartold, V. V., «Raboty po istoricheskoi geografii i istorii Irana», *Sochineniya*, Moscow, 1971, vol. VII; *Data Processing Center*, Bandar Anzali, Period 1951-1995, Islamic Republic of Iran Meteorological Organization, Tehran, 1997; Petrushevskii, I. P., «Natsionalno - osvoboditelnoe dvizhenie v Irane...», *Istoriya Irana*, Moscow, 1977.

عنایت‌الله رضا

اَنْساب، عِلْم، نک‍: نسب‌شناسی.

اَنْسابُ الْاَشْراف، عنوان اثری در تاریخ سدهٔ اول اسلام و انساب عرب، تألیف احمدبن یحییٰ بلاذری (د ۲۷۹ق/۸۹۲م). این کتاب که می‌توان آن را بزرگ‌ترین اثر تاریخی برجای مانده از سدهٔ ۳ق دانست، به رغم نامش تنها نسب نامه نیست، بلکه موضوع نسب‌شناسی در برابر اطلاعات گرانبهای تاریخی و جنبهٔ تاریخ‌نگاری آن، حجم اندکی را شامل می‌شود. در واقع، *انساب الاشراف*، یک دوره تاریخ سدهٔ اول هجری بر مبنای «انساب» عرب است و می‌توان گفت که چنین شیوه‌ای در تاریخ‌نگاری مسلمانان در سدهٔ ۳ق به گونه‌ای که بلاذری در این اثر در پیش گرفت، تکرار نشد.

نام کتاب *انساب الاشراف*، به گونه‌های مختلفی در مآخذ آمده است و شاید مهم‌ترین دلیل آن، تلفیق میان اخبار و انساب در این اثر بزرگ باشد. نویسندگان متأخرتر، کتاب بلاذری را تنها یک اثر مبتنی بر نسب‌نگاری صرف نمی‌دانستند و سردرگمی پاره‌ای مؤلفان در ذکر نام کتاب بلاذری نشانی از این موضوع است، چندان که برخی فقط به «قال البلاذری» و اشاره‌های مبهم دیگر در استناد به همین کتاب بسنده کرده‌اند (مثلاً نک‍: ابوالفرج، ۲۶۷/۲؛ ابوالقاسم مغربی، ۱۰۱) و بعضی دیگر نام اثر او را به گونه‌های متفاوت آورده‌اند (مثلاً نک‍: ابن شهر آشوب، ۴۸/۲، ۱۰۲، ۱۰۸، ۲۱۹، ۱۲/۳؛ ابن ابی الحدید، ۲۴/۱، ۸۴/۱۴، قس: ۲۴۶/۲). این اختلافات گویا از نخستین مؤلفان پس از بلاذری آغاز شده است. مثلاً مسعودی (د ۳۴۶ق) از کتاب او با عنوان *تاریخ* یاد کرده است (۱۴/۱) و ذهبی (د ۷۴۸ق) ضمن شرح حال بلاذری او را صاحب *التاریخ الکبیر* خوانده است (۱۶۲/۱۳؛ نیز نک‍: یاقوت، ۲۸۷/۱۹؛ *تبصرة العوام*، ۳۲؛ صفدی، ۵۰/۱؛ ابن کثیر، ۶۵/۱۱). در نسخه‌ای که اینک از *الفهرست* ابن ندیم در دست است، از این اثر بلاذری با عنوان *الاخبار و الانساب* نام برده شده (ص ۱۲۶)، در حالی که یاقوت که گویا نسخهٔ دیگری از *الفهرست* در دست داشته، به نقل از آن، کتاب بلاذری را *جُمل نسب الاشراف* خوانده است (۹۹/۵-۱۰۰).

کاتبِ کامل‌ترین و مهم‌ترین نسخه‌ای که اکنون از *انساب الاشراف* در دست داریم، در پایان کتابت، آن را *جُمل انساب الاشراف و اخبارهم* خوانده است (زکار، ۴۴۳/۱۳؛ قس: ابن خلکان، ۱۰۳/۷). برخی عناوین به کار رفته در سده‌های بعدی، اساساً تداعی‌گر عنوان کتابی تاریخی، ولو آمیخته به انساب نیستند؛ مانند *مفاهیم الاشراف* (*تاج العروس*، ۱۱۵/۱) یا *کتاب المعالم* (همان، ۴۸۷/۱). پاره‌ای از این اختلافات، ناشی از اختلاف در نسخه‌های این اثر در ادوار گذشته است. مثلاً اطلاعاتِ حاجی خلیفه که در دو جای فهرستِ خود، از این کتاب نام برده، به دو گونهٔ متفاوت است: یک‌جا از آن با نام *الاستقصاء فی الانساب و الاخبار* نام می‌برد (۷۹/۱) و در جای دیگری با عنوان *انساب الاشراف* (۱۷۹/۱). شاید او دو نسخه را با همین دو عنوان دیده بوده است. به‌هرحال قرائنی نشان می‌دهد که احتمالاً مؤلف، عنوان *انساب الاشراف* را ترجیح می‌داده است. مثلاً ابن ابار (د ۶۵۸ق) که می‌گوید این اثر بلاذری را به خط خود او در دست داشته، تنها با عنوان *انساب الاشراف* از آن یاد کرده است (۱۳/۱؛ دربارهٔ دیگر عناوین این

اثر نک: سیدمرتضیٰ، ۱۹۷/۳؛ یاقوت، همانجا؛ نویری، ۴۴۲/۱۹؛ صفدی، ۲۴۱/۸؛ فراج، ۱۸-۱۹؛ گویتین، 11-9). به هر حال این کتاب اکنون تحت عناوین *انساب الاشراف* و جمل من *انساب الاشراف* چاپ شده، و در دست است.

عنوان «اشراف» ــ با آنکه در قرون پس از بلاذری، لفظ «شریف» بر منسوبان به اهل بیت پیامبر(ص) یا اعضای قبیلهٔ قریش اطلاق می‌شد ــ در این کتاب بلاذری ناظر به گروه خاصی از اعراب نیست؛ بلکه به گفتهٔ محققان، اشراف در اینجا به طور مطلق بزرگان عرب و احتمالاً شامل کسانی است که از نژاد خالص عرب بوده‌اند (فراج، ۲۱-۲۲).

کتاب *انساب الاشراف*، بدان گونه که اینک در دست داریم، بدون مقدمه چنین آغاز می‌شود: «قال احمدبن یحیی بن جابر: أخبرنی جماعة من اهل العلم بالکتب قالوا...» (۷/۱). مؤلف پس از بیان نسب نوح و فرزندان او، بلافاصله به ذکر انساب عرب پرداخته، و از آنجا که نسب پیامبر(ص) از عدنان آغاز می‌شود، یک یک نیاکان آن حضرت را نام برده، و همراه آن به اختصار از دیگر فرزندان عدنان سخن رانده است. بدین گونه، پس از ذکر انساب و اخبار مربوط به اجداد حضرت رسول(ص)، به سیرهٔ آن حضرت پرداخته، و در پایان همین فصل بخشی را نیز به «سقیفه» اختصاص داده است (۲۵۹/۲)؛ سپس دوباره از نیای پیامبر(ص)، عبدالمطلب، یاد می‌کند و فرزندان آنها را یک یک نام می‌برد و اخبار هر یک را می‌آورد. اخبار مربوط به دورهٔ خلافت علی(ع)، پس از سیرهٔ نبوی، از بزرگ‌ترین بخشهای *انساب الاشراف* است. پس از ذکر انساب و اخبار بنی‌هاشم بن عبدمناف (۴۲۹/۴)، به اخبار و انساب بنی عبدشمس بن عبدمناف می‌پردازد و بدین گونه، نسب قریش پایان می‌پذیرد. در ذکر فرزندان الیاس بن مُضَر، به روش پیشین خود، به یاد کردِ اخبار و انساب ادامه می‌دهد تا به نسب قبیلهٔ ثقیف و اخبار و انساب برخی رجال این قبیله می‌رسد و از جمله فصل بزرگی را به حجاج بن یوسف اختصاص می‌دهد (۳۵۲/۱۳ ب)، اما کتاب در همین جا ظاهراً به سبب وفات مؤلف، پایان می‌پذیرد و حتیٰ انساب قبایل قیسی نیز کامل یاد نشده است.

از حیث تسلسل تاریخی، ذکر خلیفه المهدی (حک ۱۵۸-۱۶۹ق) با ذکر عنوان خاصی برای او، واپسین مرحلهٔ کتاب است (۳۶۹/۴ ب)، گو اینکه این بخش اکنون در میانهٔ کتاب واقع شده است. البته ذکری از یکی دو خلیفه پس از او، مانند هارون الرشید و مأمون و المعتصم به طور بسیار مختصر و لابه‌لای اخبار هست (مثلاً نک: ۸۸/۴، ۳۱۲، ۳۶۹-۳۷۴). جالب توجه است که هر چه مطالب کتاب به عصر مؤلف ــ که به دربار عباسیان آمد و شد داشته ــ نزدیک‌تر می‌شود، اخبار کوتاه‌تر و به جزئیات نه چندان مهم بسنده می‌شود. همچنین، گرچه بلاذری کتاب خود را به انساب و اخبار عرب شمالی (عدنانی) اختصاص داده، اما در طی اخبار، گاه به مناسبت از غیر عربها نیز به تفصیل یاد کرده، و حتیٰ عنوانی بدیشان اختصاص داده است، مانند ابومسلم خراسانی (۲۶۷/۴ ب)، ابن مقفع (۲۸۹/۴ ب) و سُنباد (۳۳۱/۴).

به نظر می‌رسد که بلاذری، پس از جمع‌آوری مواد گوناگون، در سالهای پایانی عمر خود به نگارش *انساب الاشراف* به صورتی که اینک در دست داریم، پرداخته است. ناتمام ماندن کتاب نیز این حدس را تأیید می‌کند و به هر حال، یقیناً نگارش قسمت اعظم آن، پس از آثار دیگرش صورت گرفته است، زیرا وی در چند جای *انساب الاشراف* صریحاً از کتاب دیگر خود در باب «بُلدان» یاد می‌کند (نک: ۵۸/۱۰، ۲۳۳/۱۳، ۲۴۶-۲۴۷) که شاید مقصود *فتوح البلدان* موجود باشد.

برای جست و جوی روایات و حوادث تاریخی در این کتاب، اطلاع اجمالی از انساب افراد حاضر در آن واقعه، ضروری به نظر می‌رسد (برای فهرست تفصیلی از سراسر کتاب و مضامین کلی آن، نک: حمیدالله، ۳۳ ب؛ حمادی، ۱۲۳/۱- ۱۲۸)، زیرا کتاب به طور کلی براساس انساب فصل‌بندی شده، اما در طی کتاب با توجه به اشخاص مهم یا وقایع با اهمیت، سرفصلهای دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ مثلاً در بخش سیرهٔ نبوی عناوین «المستضعفون» (۱۷۷/۱)، یا «قصة المعراج» (۲۹۹/۱) یا «حدیث الافک» (۴۲۴/۱) را می‌توان ذکر کرد.

بلاذری در بعضی از فصل بندیهای کتاب، ظاهراً تحت تأثیر تک‌نگاریهای اوایل تاریخ نگاری مسلمانان بوده است، مانند «خبر الجمل» یا «امر الخریت بن راشد السامی فی خلافة علی علیه السلام» یا «خبر مصعب بن زبیر بن العوام و مقتله» که چنین عنوانهایی را در آثار طبقهٔ اخباریان و تاریخ نگاران پیش از بلاذری، به ویژه ابومخنف، به صورت تک نگاری می‌یابیم (برای تفصیل، نک: د.د، ابومخنف).

یکی از بخشهای بسیار مهم در *انساب الاشراف*، اخبار مربوط به خوارج است. بلاذری معمولاً در احوال و انساب خلفا، از خوارج معاصر آنان و فعالیتهایشان یاد می‌کند. پاره‌ای از این اخبار، در هیچ مأخذ دیگری بدین تفصیل نیامده است و بعضی از مورخان بعدی نیز بدون ذکر مأخذ از این بخشها برداشت و گاه رونویس کرده‌اند (مثلاً نک: *العیون*...، ۱۵-۱۶؛ قس: بلاذری، ۹۷/۸-۹۸).

نقل اشعار مناسب با وقایع تاریخی، سنتی رایج در تاریخ نگاری مسلمانان بوده است. بلاذری نیز به پیروی از آن ــ و شاید بدین سبب که خود شاعر نیز بوده ــ اهتمام ویژه‌ای به جمع اشعار مناسب با وقایع تاریخی از شعرا و بزرگان عهد داشته است، چندان‌که کمتر واقعه‌ای در *انساب الاشراف* هست که بلاذری پاره‌ای از اشعار مشهور را در آن باب ذکر نکرده باشد (مثلاً نک: ۲۹۵/۴، ۲۲۷/۶ ب، ۳۵/۸ ب، جم).

یکی از مهم‌ترین امتیازات *انساب الاشراف* منابع آن است و گفتنی است که به واسطهٔ این کتاب، می‌توان به پاره‌هایی از آثار اخباریان و طبقهٔ نخست از تاریخ نگاران مسلمان دست یافت. بلاذری گاه با الفاظ خاص محدثان، همچون «حدّثنی» و «اخبرنی»، و گاه با اشارهٔ صریح به منبع، مانند «قال المدائنی» (۱۴۵/۴، جم) یا «قال الواقدی»، (۲۵۵/۲، جم؛ نیز نک: حمادی، ۱۳۹/۱-۱۴۰) به نقل خبر می‌پردازد. به نظر می‌رسد که او در اینگونه موارد به مآخذ کتبی دسترسی داشته است، زیرا گاه صراحتاً از منابع مکتوب خود نام می‌برد، مانند *طبقات*

ابن سعد (۳۰۰/۲) یا کتابی از عبدالله بن صالح عِجلی (۱۶۵/۵؛ نیز نک: حمادی، ۱۴۱/۱).

با توجه به این اشاره‌ها، می‌توان موضوع کتابت اخبار تاریخی را ــ که میان پژوهشگران مایهٔ بحثهای بسیار است ــ در نخستین ادوار تاریخ نگاری مسلمانان پی گرفت. از طبقهٔ اخباریان، بزرگ‌ترین مأخذ مورد اشارهٔ بلاذری، ابومخنف (هم) است. تنها مأخذ دیگری که در نقل آثار ابومخنف با بلاذری قابل مقایسه به نظر می‌رسد، *تاریخ طبری* است. استناد بلاذری به ابومخنف و گاه برخی مآخذ دیگر، به طور مبهم و فقط با لفظ «قالوا» صورت گرفته است که احتمالاً در اینگونه موارد، طعن اصحاب حدیث بر کسانی از اخباریان، به ویژه ابومخنف را در نظر داشته است (برای تفصیل، نک: ه د، ابومخنف). بجز ابومخنف، آثار و روایتهای ابن اسحاق، به ویژه در بخش سیرهٔ نبوی، عوانة بن حکم (د ۱۵۸ق)، هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۴ق)، محمد بن عمر واقدی (د ۲۰۷ق)، هیثم بن عدی طائی (د ۲۰۹ق) و ابوعبیده معمر بن مُثَنّیٰ (د ۲۱۰ق) مورد استناد و استفادهٔ گستردهٔ بلاذری بوده است (نک: حمادی، ۱۴۱/۱ بب). جز اینها بلاذری به پاره‌ای روایتهای منفرد از اشخاص گوناگون هم عنایت داشته است (مثلاً نک: ۲۷۴/۲، ۲۹/۵)، اما همه جا سلسلهٔ روایت خود را به طور دقیق ذکر نکرده است (مثلاً ۱۵/۵: حُدِّثتُ عن مالک بن انس...). همچنین، وی تنها به نقل روایت از مأخذ اکتفا نمی‌ورزد و گاه میان چند روایت یکی را ارجح می‌داند (مثلاً نک: ۱۰۱/۱)؛ یا چند روایت را با هم می‌آمیزد و خلاصهٔ آن را عرضه می‌دارد و این از شایع‌ترین انواع ارائهٔ اخبار در *انساب الاشراف* است (۱۶۷/۵، ۲۵۱، ۳۱۳، جم). بنابراین، می‌توان اثر بلاذری را از نخستین آثار در زمینهٔ تاریخ نگاری ترکیبی در میان مسلمانان به شمار آورد؛ روشی که بعدها نزد مورخانی چون ابن اثیر (هم) به اوج خود رسید (نک: سجادی، ۴۷). به نظر می‌رسد، بلاذری در روایت از طبقهٔ نخست اخباریان، به گونه‌ای به مسألهٔ جرح و تعدیل راویان و خود اخبار توجه داشته است. مثلاً روایت از سیف بن عمر تمیمی ــ که به اسطوره‌پردازی در روایتهای خود شهره بوده است ــ در سراسر کتاب بلاذری دیده نمی‌شود، در حالی که طبری در *تاریخ* خود، در نقل پاره‌ای حوادث تاریخی، یکسره بر روایات سیف تکیه داشته است.

با آنکه برخی مؤلفان کهن، در آثار رجالی و جز آن به *انساب الاشراف* استناد کرده، و از ستایش بلاذری باز نایستاده‌اند (مثلاً نک: ذهبی، ۱۶۲/۱۳) و به قول سید مرتضیٰ، وی مورد اعتماد اهل سنت بوده (۲۴۰/۳، ۱۴۷/۴)، با این همه، پنهان نمی‌توان کرد که *انساب الاشراف* با همهٔ بزرگی و شهرت، در مقایسه با اثر دیگر وی، *فتوح البلدان* ــ که به قول مسعودی در تاریخ فتوحات از آن بهتر سراغ نداریم (۱۴/۱) ــ رواج گسترده‌ای نداشته است. این موضوع به متن اخبار کتاب بی‌ارتباط نیست، چه، به هر حال این کتاب بسیار بیش از آثار مشابه مانند *تاریخ طبری*، شامل نزاعها و جنگهای گستردهٔ داخلی صدر اسلام است و اصحاب حدیث، روایت اینگونه اخبار را چندان خوش نمی‌داشته‌اند (برای تفصیل، نک: ه د، ابومخنف)؛ به ویژه که *انساب الاشراف* با توجه به قدمت آن حاوی برخی اخبار خاص تاریخی موردِ نظر شیعه مانند یورش به بیت فاطمهٔ زهرا(ع) در جریان بیعت ستاندن برای ابوبکر (۲۶۸/۲) یا واقعهٔ غدیر خم (۳۵۶/۲-۳۵۷) و روایات بسیار در فضائل امیرالمؤمنین علی(ع) (۳۴۷/۲ بب) یا ذکر مفصل مطاعن عثمان (۱۳۳/۶ بب) است که در بحثهای کلامی بعد، مورد استناد عالمانی چون سید مرتضیٰ از شیعهٔ امامیه قرار گرفته است (۲۴۱/۳-۲۴۲).

از *انساب الاشراف*، نسخه‌های کامل متعددی در دست نیست، یا هنوز شناسایی نشده است. گذشته از چند نسخهٔ خطی پراکنده از چند بخش از کتاب، تاکنون دو نسخهٔ کامل از آن، یکی در ترکیه و دیگری در مغرب شناسایی شده، و همانها اساس چاپهای کامل یا ناقص محققان این کتاب قرار گرفته است، از آن جمله: محمد حمیدالله (ج ۱، قاهره، ۱۹۵۹م)، محمدباقر محمودی (ج ۲، بیروت، ۱۳۹۴ق)، همو (بخشی از ج ۳، بیروت، ۱۳۹۷ق)، عبدالعزیز طباطبایی، در *الحسین و السنّة* (مطالب مربوط به امام حسین(ع)، قم، مطبعهٔ مهر)، عبدالعزیز دوری (بخش دوم، ج ۳(۲)، بیروت، ۱۳۹۸ق)، ماکس شلوزینگر (ج ۴(۱)، بیت‌المقدس، ۱۹۷۱م)، همو (ج ۴(۲)، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م)، گویتین (ج ۵، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م)، احسان عباس (ویرایش مجدد ۳ مجلد چاپ شده در بیت المقدس، بیروت، ۱۴۰۰ق)، آلوارت (ج ۱۱ زیر عنوان «جلد یازدهم از تاریخ یک مؤلف مجهول»)، گرایفسوالد، آلمان، ۱۸۸۳م)، احسان صدقی العمد (بخش مربوط به ابوبکر و عمر، کویت، ۱۹۸۹م)، سهیل زکار و ریاض زرکلی (تمام کتاب در ۱۳ مجلد، زیر عنوان *جمل من انساب الاشراف*، بیروت، ۱۴۱۷ق).

گفتنی است که تحقیق و چاپ کامل *انساب الاشراف*، جزو برنامه‌های انتشارات جمعیت خاورشناسان آلمان قرار دارد. جز اینها، *انساب الاشراف*، موضوع پاره‌ای پژوهشهای مستقل نیز قرار گرفته است و از آن میان اثر محمد جاسم حمادی مشهدانی به نام *موارد البلاذری عن الاسرة الامویة فی انساب الاشراف* در باب خاندان بنی‌امیه در این کتاب، مفصل‌تر است. در مقدمهٔ مفصل این کتاب دو جلدی، گزارش جامعی از زندگی بلاذری، شیوخ و آثار او و نیز سابقهٔ تاریخ نگاری و نسب نگاری در اسلام، ارائه شده است (مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م).

مآخذ: ابن ابار، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۲م، ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شهرآشوب، محمد، *مناقب آل ابی‌طالب(ع)*، قم، انتشارات علامه؛ ابن‌کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومی؛ ابوالقاسم مغربی، حسین، *الایناس بعلم الانساب*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بلاذری، احمد، *جمل من انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ *تاج‌العروس*؛ *تبصرة العوام*، منسوب به مرتضیٰ بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حمادی مشهدانی، محمد جاسم، *موارد البلاذری عن الاسرة الامویة فی انساب الاشراف*، مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حمیدالله،

محمد، مقدمه بر ج ۱ *انساب الاشراف*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ زکار، سهیل، مقدمه و حواشی بر جمل من *انساب الاشراف* (نک: هم، بلاذری)؛ سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده، *تاریخ نگاری اسلامی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سیدمرتضی، علی، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۰۷ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر و دیگران، بیروت، ۱۳۸۱-۱۴۰۲ق؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ فراج، عبدالستار احمد، مقدمه بر ج ۱ *انساب الاشراف*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۳م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Goitein, S. D. F., introd. *Ansāb al-Ashrāf* of Al-Balādhuri, 1936, vol. V.

علی بهرامیان

اِنْسان، سوره، نک: دهر، سوره.

اِنْسانِ کامِل، اصطلاحی عرفانی که از لحاظ انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی، و نیز به اعتبار نظریهٔ امامت و ولایت نزد امامیه و اسماعیلیه دارای اهمیت خاصی است. اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلفی که در طول تاریخ دربارهٔ این مفهوم ارائه کرده‌اند، موجب شده است که به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر از آن میسر نباشد. با اینهمه، با توجه به مجموعهٔ آراء و افکاری که در آثار اهل عرفان در پیرامون این معنا مطرح بوده است، می‌توان گفت که انسان کامل انسانی است متخلق به اخلاق الٰهی، علت غایی خلقت، سبب ایجاد و بقای عالم، متحقق به اسم جامع الله، واسطهٔ میان حق و خلق، خلیفهٔ بلامنازع خدا که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته، و به تعبیری اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک در او به کمال رسیده است. او به ظاهر و باطن راهنمای خلایق و آدمیان است و به امراض و آفات نفسانی و روحی آنان آشنا، و هم شفادهندهٔ آنهاست. مخلوق خدا، اما خدا گونه است. آنچه از صفات و اخلاقِ الٰهی در او فراهم آمده، به نیابت ذات ربوبی است که چون دوگانگی از او برخاسته، و با هویت متعالی الٰهی وحدت ذاتی پیدا کرده، به چنین مرتبه‌ای نائل شده است (نک: ابن عربی، *الفتوحات* ...، چ قاهره، ۱۳/۱۲۹-۱۳۰؛ *فصوص*...، ۴۸ ب، *الانسان*...، ۸-۱۱؛ خوارزمی، ۶۱/۱، ۶۷-۶۸، جم؛ آملی، *جامع* ...، ۳۵۳؛ جرجانی، ۳۲؛ حکیم ترمذی، ۳۱۵؛ تهانوی، ۷۷/۱؛ جامی، ۹۲-۹۳؛ نسفی، *الانسان* ...، ۲۵۵؛ صدرالدین شیرازی، *تفسیر* ...، ۱۸۵/۴، جم، ۳۲۸/۵؛ فیض، ۱۱۸-۱۱۹؛ نیز نک: بورکهارت، 77).

مفهوم انسان کامل هرچند در عرفان اسلامی، خاستگاه اسلامی دارد (نک: ماسینیون، «الانسان...»، ۱۰۷، ۱۳۷)، با اینهمه، نمی‌توان شباهت آن را با نظام گنوسی نادیده گرفت. آنچه در نظام گنوسی و در ادیان باستان به نامهای انسان نخستین نزد مزدکیان، انسان قدیم (ادم قدمون) نزد اهل قباله، وانسان قدیم (انسان ازلی) نزد مانویان مطرح بوده است، آشکالی از این تفکر تلقی می‌شود (همان، ۱۱۳؛ کربن، ۴۱۸؛ نیز نک: EI^2).

موضوع خلقِ انسان به صورتِ خدا که در عهد عتیق آمده است (نک: سفر پیدایش، ۱:۲۶؛ ۵:۱)، و هم مسألهٔ کامل بودن انبیا چونان نوح در همان کتاب (نک: سفر پیدایش، ۶:۹) حاکی از آشنایی جهان یهود و مسیحی با انسان ایزدی و خداگونه است، نگرشی که حتیٰ در فلسفهٔ مسیحی در قرون وسطیٰ نیز به نحوی مطرح بوده است. از این‌رو، انسان کامل کسی است که کمال پذیرفته، و شبیه خدا شده است، به عکسِ انسان ناقص که به سبب فقدان کمال، شباهتی با خدا ندارد (ژیلسون، ۲۲۳-۲۳۵).

در عرفان ایرانی هم مسألهٔ انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین ــ که اغلب کیومرث تلقی می‌شود (نک: مقدسی، ۷۶/۲-۷۷) ــ همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزئی از روح خداوند است (شدر، ۲۸-۲۹). شدر بر این باور است که مفهوم انسان کامل در اسلام به پیشینه‌هایی پیوسته است که در قلمرو عرفان ایرانی یافت می‌شود. او بر مبنای بحث انسان نخستین در ادبیات مزدیسنا به این رأی و نظر می‌پردازد که پیوستگی میان انسان کامل و نخستین انسان، چشمگیر و قطعی است؛ زیرا بنابر بندهشن، انسان نخستین (کیومرث) نمونهٔ انسانیت، و عهده‌دار وظایف و امور جهانی است؛ و بنابر برخی روایات، از اجزاء هشتگانهٔ پیکر همین انسان است که معدنهای هشتگانه به وجود آمده است (ص ۲۳-۲۵). همچنین پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در تفکر عرفانی اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود، در دیانت زردشتی به نحوی به زردشت منسوب است (همانجا؛ نیز نک: بهار، ۱۱۹-۱۲۰).

در دین مانوی نیز از انسان نخستین همچون «باشندهٔ ازلی» یاد شده است، انسانی که از «چلیپای نور» است و به منزلهٔ انسان کامل تصور می‌شود (نک: زبور...، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۳۵). سروده‌های مانوی که در تورفان به دست آمده، حاکی از آن است که مانی خود همچون موجودی الٰهی، کامل و رهایی بخش مورد ستایش پیروان خود بوده است (شدر، ۳۷).

به هر حال، نظریه‌های گنوسی ایرانی و یونانی ظاهراً در شکل‌گیری مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی بی‌تأثیر نبوده است، اما در اینکه نظریه‌های مربوط به انسان نخستینِ مانوی و فرهٔ ایزدی (خُورنهٔ) زردشتی ونظریهٔ کلمه[1] و عقل[2] یونانی چگونه به حوزهٔ تفکر عرفان اسلامی راه یافته، در میان محققان اختلاف نظر هست. تورآندره[3] بر این گمان است که تکامل فکر انسان کامل در اسلام، به نحوی با نظریهٔ امامت در نزد شیعه مربوط است. وی بر این باور است که از رهگذر تشیع اندیشهٔ گنوسی وارد جهان اسلام شده، و با مسألهٔ ولایت و امامت پیوسته، و مفهوم انسان کامل را در عرفان اسلامی تحقق بخشید است (نک: همو، ۶۵-۶۶). آندره اعتقاد مردم باستان را به «نبی صادق» پایه و اساس تفکر انسان کامل در اسلام می‌داند، زیرا بر مبنای این اعتقاد،

1. logos 2. nous 3. T. Andrae

نبی صادق شخصی بوده است ازلی که روحانیت او در سلسلهٔ انبیا به میراث از شخصی به شخص دیگر انتقال می‌یابد (نک: همو، ۶۶).

اما بعضی از خاورشناسان برآنند که نظریهٔ گنوسیِ «آنتروپوس» از طریق ترجمهٔ *اثولوجیا* به جهان اسلام راه یافته است (همو، ۴۲، ۴۶). در «اثولوجیا» از دو گونه انسان سخن رفته است: انسان عقلی و انسان حسی. انسان حسی همچون صنم (تمثال) برای «انسانِ اول حق» تصویر گردیده که مایه‌های ضعیفی از وجود آن در او به ودیعه نهاده شده است. انسان اول حق هم همانند نوری ساطع معرفی شده است که در وی جمیع حالتهای انسانی، به نحو اکمل و اشرف وجود دارد (نک: ص ۱۴۲ ب؛ نیز نک: شدر، ۴۶). با اینهمه، بعضی از محققان معاصر در عین توجه به تأثیر نظریه‌های یونانی در تفکر عرفانی اسلامی، بر این باورند که مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی ریشهٔ سامی دارد و نشانه‌هایی از آن را در *قرآن* می‌توان یافت که با نظریه‌هایی چون مهدویت و امامت و مضامین مندرج در «خطبة البیان» منسوب به حضرت علی(ع) پیوسته است (ماسینیون، «الانسان»، ۱۰۷ ب، ۱۱۵ ب).

البته تعبیر انسان کامل در *قرآن* مجید دیده نمی‌شود؛ همچنین در اسناد مسلّم قرن نخستین اسلامی از نظریهٔ انسان کامل، سخنی نرفته است، اما باید دانست که بُن مایه‌های این نظریه هم در *قرآن* مجید هست، هم در تفسیرهایی که از برخی آیات ارائه شده است، و هم در پاره‌ای از احادیث قدسی. در *قرآن* تصریح شده است که انسان وجههٔ الٰهی دارد (حجر/۱۵/۲۹؛ سجده/۳۲/۹؛ ص/۳۸/۷۲) و امانت الٰهی را او برداشته، و به منزلت خلیفگی خدا نائل آمده (احزاب/۳۳/۷۲)، و نیز از سوی خدا تکریم شده است (اسراء/۱۷/۷۰). همچنین خلقت شب و روز، باران و نبات از بهر او صورت پذیرفته است و دیگر آفریده‌ها مسخّر اویند (نبأ/۷۸/۸-۹).

در حوزهٔ حدیث نیز به حدیثهای قدسی و نبوی بر می‌خوریم که از سویی، خداوند افلاک (جهان) را برای وجود انسان ــ و به تعبیری برای وجود حضرت محمد(ص) ــ آفریده است: لولاک لماخلقت الافلاک؛ و از سوی دیگر، پیامبر اسلام به نشأت ازلی خود در نبوت توجه داده است: کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین (نک: ابن شهر آشوب، ۱/۲۱۴؛ نیز نک: ترمذی، ۵/۵۸۵). در تفاسیری هم که از *قرآن* به دست صحابه و تابعین صورت گرفته است، بن مایه‌های مربوط به نظریهٔ انسان کامل را در حوزهٔ عرفان اسلامی ــ البته دربارهٔ شخصیت آرمانی حضرت محمد(ص) ــ می‌توان دید. موضوع «نور محمد(ص)» ــ که پایه و اساس شخصیت آرمانی حضرت محمد(ص) به عنوان انسان کامل قرار گرفته است ــ به تفسیر ابن عباس از «الجَبَل» در آیهٔ «...وَلٰکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ...» (اعراف/۷/۱۴۳) می‌رسد که آیهٔ مزبور را به صورت «انظر الیٰ نور محمد» تبیین کرده است (عین القضات، ۲۶۳-۲۶۴). نظریهٔ «نور محمد(ص)» در تعبیرها و تفسیرهایی که مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ ق/۷۶۷م) نیز از آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور (۲۴) می‌کرده، مطرح بوده است (نک: نویا، ۷۶-۷۷). این طرز تلقی از آیات *قرآن*، حاکی از آن است که نظریهٔ انسان کامل در صدر اسلام، با توجه به نشانه‌های قرآنی و نظریه‌هایی دربارهٔ شخصیت آرمانی حضرت محمد(ص)، مطمح نظر مفسران جهان اسلام بوده، و با نظریهٔ نبوت در اسلام، و سپس با نظریهٔ امامت در مذاهب شیعی مربوط شده، و رواج داشته است. با آنکه لفظ انسان کامل برای نخستین بار در اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م توسط محیی‌الدین ابن عربی مکتوب و مضبوط شده (نک: شدر، ۶۳-۶۴؛ EI[1])؛ لیکن خیلی پیش‌تر از ابن عربی در نظریه‌های اخلاقی کمال گرا این تعبیر با بار معنایی اخلاقی، از سوی متفکران عالم اسلام ارائه شده بوده است. چنانکه راغب اصفهانی عنوان باب پنجم کتاب *تفصیل النشأتین* (ص ۱۸) را چنین آورده است: فی تکوین الانسان شیئاً فشیئاً حتیٰ یصیر انساناً کاملاً. همچنین بُن مایه‌ها و پاره‌ای از مباحث مربوط به مفهوم انسان کامل ــ البته با تعابیری دیگر ــ در میان عارفان جهان اسلام، از نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق/۹م شناخته بوده است. بایزید بسطامی، در نظریهٔ عرفانی ولایت از ولیی که به یکی از اسماء الٰهی الاوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن متحقق شده باشد، با عنوان «کامل تام» تعبیر کرده است (قشیری، ۲۶۲).

در پایان همان قرن ۳ق، حسین بن منصور حلاج مفهوم انسان کامل را هم در شخصیت آرمانی رسول اکرم(ص)، و هم در حوزهٔ نوع انسان و جهان مطرح کرد. گفته‌اند که او به «انسان خداگونه» یا «خدای انسان گونه» باور داشته، و برداشت او از کلمهٔ تکوین (کُنْ) با استنباطی که از کلمهٔ الٰهیه در نظام گنوسی می‌شده، سازگار بوده است (نک: برتلس، ۳۸؛ ناس، ۷۵۹). حلاج در تفسیری از «خُلُقٍ عَظیم» (قلم/۶۸/۴) می‌گوید: خلق محمد (ص) از آن‌رو «عظیم» بود که آن حضرت به اخلاق بشری راضی نبود و در صفاتِ الٰهی نیز متوقف نماند و به ذات حق آگاه گردید و در ذات حق از ذات خود فانی شد (نک: سلمی، ۱/۲۸۶). همچنین او در تفسیر آیهٔ ۳۵ از سورهٔ نور (۲۴) به ازلیت محمد(ص) قائل بود، به طوری که در میان انوار، نوری نورانی‌تر و قدیم‌تر از نور محمد(ص) نمی‌شناخت، نوری که وجودش بر عدم سبقت داشته است (نک: حلاج، ۱۱؛ نیز نک: عفیفی، «نظریات...»، ۶۷). از سوی دیگر، حلاج به اتحاد و عین الجمع باور داشت و می‌پنداشت که انسان بر اثر زهد جسمی و روحی به مرحله‌ای دست می‌یابد که روح خدا در او نزول می‌کند و او را به مرتبه‌ای می‌رساند که همه چیز مسخّر او می‌شود و حکم او عین حکم خدا می‌گردد (نک: ماسینیون، *عرفان...*، ۵۷، ۵۹؛ نیز عفیفی، مقدمه، ۳۶).

نِفَّری نیز در *المواقف و المخاطبات* چهره‌ای دقیق از انسانی ارائه کرده است که جلیس خداوند تواند بود. به نظر او جلیس خدا روح و معنای جهان هستی است، زیرا خداوند با متصف ساختن انسان جلیس به صفات خود، قدرتی به او بخشیده است که به نمایندگی از خداوند بر جهان مسلط گردد، تا از یک سو، بی‌هیچ واسطه‌ای با حضرت حق مربوط باشد و از سوی دیگر با اتصاف به صفات حق، به جهان معنی دهد و در جهان عمل کند (نک: ص ۷۲ ب؛ نیز نک: نویا، ۳۲۴). تصویر نفری

از جلیس خدا، شباهت دقیقی با نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ انسان کامل دارد. اینکه عفیف‌الدین تلمسانی «جلیس‌الله» در آراء نفری را به «انسان کامل» تعبیر و تفسیر کرده است (نک: همو، ۳۲۳-۳۲۴)، از همانندی و تشبه انسان جلیس نفری با انسان کامل ابن عربی حکایت دارد.

اینگونه اندیشه‌های عرفانی دربارهٔ نبوت و انسان آرمانی در قلمرو عرفان اسلامی، پیش از ابن عربی مطرح بوده است و او در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق بحث انسان کامل را در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفان اسلامی تثبیت کرده، و تجسم آن را در صور نبی و ولی، و نیز خلافتِ الٰهی را در پیرامون شخصیت او موضوعیت داده، و آن را یکی از ارکان مهم تفکر وحدت وجودی خود ساخته است. به نظر ابن عربی مهم‌ترین و والاترین مظهر الٰهی آفرینش نمونهٔ نخستینِ بشر است و او جز آدم و کلمهٔ الٰهیه نیست، و هموست که انسان کامل است (فصوص، ۴۸ ب، ۷۵ ب). به تعبیری تمثیلی، ابن عربی این نمونهٔ نخستین آفرینش را همانند «طُغرا» می‌داند که پس از «بسمله» قرار می‌گیرد. با این تمثیل ابن عربی انسان کامل را تعین اول نشان می‌دهد (*الفتوحات*، چ قاهره، ۵۲۲/۱۲). این انسان البته مجموعهٔ حقایق الٰهی و حقایق موجود در عالم (حقایق کونی) را در خود دارد؛ انسانی است جامع که به این اعتبار می‌توان او را «کون جامع» و «کلمهٔ جامعه» خواند (همو، «عقلة...»، ۴۵، ۹۴؛ *الانسان*، ۱۳-۱۴؛ جامی، ۹۳).

خداوند عالم را به صورت خود ایجاد کرد، اما عالم بی‌جان و بی‌روح بود، همچون آینه‌ای که زنگار داشت و صیقلی نبود و نمی‌توانست ظهورات و تجلیات اسماء حق را بنماید. از این‌رو، خداوند صورتی دیگر از خود آفرید که روح و جان داشت (انسان کامل) و او را به مانند روح در کالبد بی‌جان عالم گذارد تا دیده و عین خدا باشد و خدا خود و تجلیات خود را در آن ببیند. از این روست که انسان کامل «انسان عین» یا «عین الله» می‌شود و حق از چشم او به مظاهر و عالم می‌نگرد (ابن عربی، فصوص، ۴۸ ب؛ نیز نک: آملی، جامع، ۳۸۰-۳۸۱؛ باباركنا، ۷۷/۱-۷۸؛ عفیفی، مقدمه، ۳۷-۳۸).

انسان کامل خلقتی تام و تمام دارد و خداوند او را به «دست» خود و با کلمهٔ تکوین (کُن) آفریده است (آملی، نص...، ۳۰۵/۱). کمال هیچ آفریده‌ای مانند کمال او نیست؛ نسبت او به جهان چون نسبت نگین است به انگشتری؛ و نگین است که انگشتری را معنی‌دار و مقبول می‌سازد. خداوند این نگین (انسان کامل) را حامل همهٔ اسماء خود کرده است (ابن عربی، همان، ۵۰؛ جامی، ۸۲-۸۳؛ شاه نعمت‌الله، ۲۰۵/۲، ۳۰۰، ۳۱۳). از آنجا که ابن عربی و پیروان رأی و نظر او همهٔ جلوه‌ها و پدیده‌های خلقت را اعیان و مظاهر اسماء الٰهی می‌دانند و بر این باورند که هر یک از اسماء حق مقتضی آن بودند که در عالم خلق «عینی و مظهری» داشته باشند، پس هر یک از پدیده‌ها و جلوه‌های موجود در جهان خلق بر اثر اقتضای اسمی از اسماء خداوند ایجاد شدند و مظهر اسمی از اسماء حقند (*الفتوحات*، چ بولاق، ۴۶۸/۲؛ نیز نک: خوارزمی، ۲۴/۱؛ جیلانی، ۵۰/۲؛ فیض، ۱۱۶)؛ اما انسان کامل مظهری کامل است که نتیجهٔ تعلق همهٔ اسماء الٰهی است، زیرا او نشأتی دارد کامل، و مظهریت او بر اثر توجه اسم اعظم‌الله صورت پذیرفته، و چون اسم الله جامع جمیع اسماء و صفات حق است، پس انسان کامل نیز مَظهر و مُظهِر همهٔ اسماء و صفات حق است (ابن عربی، همانجا؛ شعرانی، ۲۰/۲؛ خوارزمی، همانجا؛ طبسی، ۵۱۵؛ سبزواری، ۸۶۲؛ کربن، 317). به تعبیر دیگر انسان کامل مظهر آیهٔ «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الْباطِنُ...» (حدید/۳/۵۷) است. اول است از لحاظ قصد خلق خدا، آخر است از لحاظ فعل خدا، ظاهر است به اعتبار حرف، و باطن است به اعتبار معنی. از این‌رو، انسان کامل به علم همهٔ اسماء رسیده، و به «جوامع الکلم» موصوف شده است (حکیم ترمذی، ۲۷۵-۲۷۶؛ نیز نک: ذهبی زنجانی، ۱۶۹-۱۷۰؛ قس: جامی، ۱۰۰-۱۰۱).

باز به تعبیری دیگر، ابن عربی عالم خلق را چون کتابی می‌داند و موجودات را کلمات آن کتاب. این کلمات (یا اعیان) چیزی جز مظاهر اسماء حق نیستند که از جمع آنها «اُمّ الکتاب» ایجاد شده است: «... وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ» (رعد/۳۹/۱۳)؛ و انسان کامل که مظهر کلمهٔ جامعهٔ الله است، مفرد کلمهٔ این کتاب است (خوارزمی، ۳۷/۱-۳۸). به این اعتبار است که بعضی از صوفیه انسان کامل را به «بسمله» مانند کرده‌اند؛ زیرا همچنان که «بسمله» از روی صورت و معنی جامع همهٔ چیزهایی است که در کتابهای آسمانی آمده، انسان کامل نیز جامع جمیع اسماء الٰهی یا جامع همهٔ چیزهایی است که در عالم وجوب و امکان است (نک: آملی، همان، ۱۵۱/۱).

با اینهمه، انسان کامل ــ که از هستی خود به در آمده، و نسبت خود را با خدا چون نسبت موج با دریا گردانیده است و از تجلی احدیت ذاتی حق برخوردار شده، و به نسبت حقایق ذاتی برابر با حق گشته، و نفس او نفس رحمانی شده، و آیهٔ «... وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمىٰ...» (انفال/۱۷/۸) در حق او مصداق یافته است (لاهیجی، ۲۱؛ شاه نعمت‌الله، ۲۵۸/۱، ۱۸۹/۲؛ جیلانی، همانجا؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر، ۱۹۱/۱-۱۹۳) ــ خداگونه است، نه خدا؛ زیرا هر چند حامل همهٔ اسرار الٰهی است (ابن عربی، *الانسان*، ۱۵)، و حامل همهٔ اسماء و صفات الٰهی، و متحقق به خاصیت اسم اعظم الله، با اینهمه، او یک حرف از حروف اسم اعظم را نمی‌داند و به یک صفت ــ صفت قِدَم ــ نرسیده است (ابرقوهی، ۳۳۵؛ قاضی سعید، ۴۰۴/۱)؛ به همین سبب است که ابن عربی او را انسانی می‌خواند حادث ازلی با نشأتی دائم ابدی (فصوص، ۵۰). اما این انسان نسبت به همهٔ عالم، اشرف و افضل است. اگر از او به عنوان «عالم خُرد» (العالم الصغیر) یاد می‌کنند و عالم را «انسان کلان» (الانسان الکبیر) می‌نامند (فرغانی، ۴۸۵؛ *رسائل*...، ۲۱۲/۳ ب)، به این معنی نیست که انسان کامل به قیاس عالم، صغیر و خرد و مختصر عالم باشد، زیرا عالم همچون کتابی است که اگرچه صورتِ اسماء حق را در بردارد، اما به تنهایی کالبدی است بی‌جان که با خلق انسان کامل ــ که خود همچون کتابی است مشتمل بر

معانی اسماء حضرت مسمّیٰ (حق) ــ جان و معنی می‌گیرد. از این روی، عالم محتاج به انسان کامل است، در حالی که انسان کامل محتاج به عالم نیست. پس صغیر بودن انسان در کنار کبیر بودن عالم به حسب صورت است، و به حسب معنی انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر (ابن عربی، *الفتوحات*، چ بولاق، ۶۷/۲، ۱۱/۳؛ صدرالدین قونوی، *اعجاز...*، ۳ـ۴؛ بقاعی، ۴۰؛ نیز نک: مولوی، دفتر ۴، بیت ۳۷۶۶؛ نک: بدوی، ۱۴۷).

فرشتگان با آنکه از مقربان درگاه الٰهیند، به سبب دست نیافتن به قرب نوافل به مرتبهٔ انسان کامل نمی‌رسند و انسان کامل همچون معلم و آموزگار آنان محسوب می‌شود (ابن عربی، همان، چ قاهره، ۲۳۲/۹؛ نیز خوارزمی، ۶۷/۱؛ لاهیجی، ۸۲). انسان کامل مانند ستون جهان خلقت است. همچنان که خانه یا خیمه بدون ستون نمی‌پاید، عالم نیز بدون انسان کامل برقرار نمی‌ماند (ابن عربی، *الانسان*، همانجا؛ آملی، *نص*، ۳۰۴/۱ـ۳۰۵). او همچنان که سبب ایجاد عالم است، سبب بقای آن نیز هست؛ برزخ و میانه‌ای در میان حق و خلق، و در بین وجوب و امکان است؛ به سبب نشأت کاملی که دارد، در مرتبهٔ اعتدال قرار گرفته‌است؛ با توجه به وجه حقیش فیض و مدد حق را می‌گیرد و با توجه به وجه خلقیش آن را به خلق می‌رساند، و با حفظ این اعتدال، حکم وحدت و عدالت را در جهان ساری و جاری می‌سازد (خوارزمی، ۶۸/۱ بب؛ لاهیجی، ۵۸۸؛ صدرالدین قونوی، *الفکوک*، ۹۳ـ۹۴؛ فناری، ۲۸۱ـ۲۸۲؛ جامی، ۹۷؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۱۳۰/۴).

جایگاه انسان کامل در جهان به جایگاه دل در نظام تن و پیکر انسانی شباهت دارد. همچنان که ادامهٔ حیات و تحول و تحرک اعضای بدن همه از دل بر می‌خیزد، حیات و حرکت افراد انسانی و افراد موجودات عالم نیز به انسان کامل پیوسته است (لاهیجی، ۱۷۴). از این رو، تا وقتی که انسان کامل در عالم وجود دارد، عالم محفوظ است و رحمت و مدد حق در جهان ساری است. اما اگر انسان کامل از جهان برود و کسی قائم مقام او نباشد که به نیابت او عمل کند، فیض و رحمت و مدد حق در جهان نمی‌ماند و جهان خود نمی‌پاید (آملی، همان، ۲۷۹/۱؛ خوارزمی، ۶۸/۱، ۷۱ـ۷۲؛ جامی، ۸۹، ۹۶ـ۹۹؛ باباركنا، ۸۲/۱ـ۸۴؛ نیز نک: فیض، ۱۲۱).

از آنجا که انسان کامل به صورت حق آفریده شده، و جمع حقایق اسماء الٰهی در او فراهم آمده است (ابن عربی، *الفتوحات*، چ قاهره، ۶۴/۳، ۳۳۲/۹، ۵۲۱/۱۲)، و نیز از آنجا که شناخت چیزی فقط با همان چیز یا چیزی همانند آن میسر است، پس شناخت و معرفت انسان کامل شناختی اکمل است که بر اثر علم کلی و جزئی حاصل آمده است (آملی، *جامع*، ۵۶۱؛ نیز نک: ابن عربی، *الانسان*، ۸). اما به اعتبار معرفت و شناخت، انسان کامل محور و اساس است. از یک سو، چون جامع همهٔ اسماء و صفات، و به صورتِ حق است، پس حق را به جمیع جهات و به گونهٔ اکمل و اتم می‌شناسد و با این شناخت حق را به درستی و تمامی تسبیح می‌گوید و عبادت می‌کند (خوارزمی، ۷۵/۱؛ شاه نعمت‌الله، ۳۵۰/۴؛ نیز نک: صدرالدین قونوی، *اعجاز*، ۱۲۷؛ صدرالدین شیرازی، *تفسیر*، ۴۰/۱ـ۴۲، ۵۱/۴). از سوی دیگر، چون خداوند انسان کامل را مظهر و مجلای اسماء و صفات خود قرار داده است و مظاهر خود را در عالم از چشم او می‌بیند، پس او به منزلهٔ آینه‌ای در برابر خداوند، و وسیلهٔ شناختِ او از خودش است (ابن عربی، *الفتوحات*، چ بولاق، ۲۶۶/۳ـ۲۶۷؛ نیز نک: لاندو، 55). بدین‌اعتبار هر که انسان کامل را بشناسد، حق را شناخته است (ابن عربی، همانجا، *الانسان*، ۲۰ـ۲۱؛ خوارزمی، ۸۶/۱ ـ۸۷)، اما شناخت انسان کامل البته دشوار است. فرشتگان در ابتدای ایجاد او به حقیقت مرتبهٔ او جاهل بودند (ابن عربی، *الفتوحات*، همان چ، ۲۸۲/۳، *الانسان*، همانجا) و افراد انسانی نیز از شناخت او بهرهٔ کافی ندارند، تنها «مؤمن» است که به سبب متصف شدن به اسم الٰهی «المؤمن» او را شناخته است (همان، ۱۸).

ابن عربی و پیروان او امانت الٰهی در آیهٔ ۷۲ از سورهٔ احزاب (۳۳) را پیوسته به خلافت انسان کامل و به نام او تفسیر می‌کنند (نک: «عقلة»، ۴۵ـ۴۶؛ خوارزمی، ۲۰/۱، ۶۱، ۹۷؛ لاهیجی، ۲۶۸ـ۲۶۹؛ جلالی ترکمانی، ۹۸). خلافت انسان کامل البته مبتنی بر اعتدال و سبب حفظ عالم است، زیرا او آنچه می‌گوید، از حق می‌گوید و آنچه می‌کند، به حق می‌کند (ابن عربی، *الانسان*، ۲۴؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۳۰۹/۲، ۳۶۸، *مفاتیح...*، ۱۹؛ ابرقوهی، ۲۲۴) و به این اعتبار است که او را «ظلّ الله» نیز خوانده‌اند؛ زیرا او همچون سایهٔ خدا بر زمین است (نک: ابن عربی، همان، ۱۴).

ابن عربی و گزارشگران آراء او به دو گونه انسان قائل شده‌اند: انسان کامل که خلیفهٔ خداست، و انسان ناقص که سزاوار خلیفگی نیست و به آنچه در ستایش و وصف انسان کامل گفته شد، نسبتی ندارد. او انسانی است که با صفت «حیوان» وصف شده، و در او حقایق الٰهی فراهم نیامده، و وجه اشتراکش با انسان کامل همانندی در صورت است، نه در معنای کمال (همان، ۱۲، *الفتوحات*، چ بولاق، ۴۳۷/۳؛ جندی، ۸۵؛ پارسا، ۱۰). در انسان کامل فقر و غنا تحقق یافته است. او در وجه فقر، نسبت به حق تعالیٰ افتقار دارد و در وجه غنا از جمیع عالم مستغنی است؛ در حالی که انسان حیوان به هیچ روی احساس استغنا ندارد و به جمیع پدیده‌های عالم و موجودات احساس نیاز و فقر دارد (ابن عربی، *الانسان*، ۱۷ـ۱۸). اگر مرتبهٔ انسان کامل را نفس ناطقه در تن انسان تصور کنیم، مرتبهٔ انسان حیوان با روح حیوانی در قالب انسانی قابل قیاس است (نک: همو، «التدبیرات...»، ۱۰۸). انسان کامل حادثی بر صورت قدیم الٰهی است که علم حادث به قدیم را میسور کرده، و به عالم جان داده، و عالم به او قائم است، اما انسان حیوان تنها جزئی از عالم است و می‌توان گفت که جزئی از انسان کامل است (همو، *الانسان*، ۷، ۸، ۱۱). از این لحاظ انسان کامل که بزرگ‌ترین رحمت حق است، انسان حیوان را در تسخیر خود دارد و انسان حیوان از رحمت حق از طریق انسان کامل نصیب می‌برد، چنانکه اگر انسان کامل در جهان نباشد، انسان حیوان در کمال نیازمندی و اضطرار می‌ماند

(همان، ۱۴ـ۱۵، نیز نک: *الفتوحات*، همان چ، ۲۸۲/۳). اما با وجود نیاز و افتقار، انسان حیوان نمی‌تواند انسان کامل را بشناسد (همو، *الانسان*، ۱۸). این ناشناختگی البته به سبب خداگونگی انسان کامل است که شناخت او را همچون شناخت خدا دشوار می‌سازد (نک: همو، *الفتوحات*، همانجا)، خاصه آنکه انسان کامل در ادوار مختلف با اطوار گوناگون ظهور می‌کند و در هر زمان به شکلی می‌نماید، گاه به شکل نبی ظاهر می‌شود و گاه به گونهٔ رسول، وقتی به نام ولی ظهور می‌کند و زمانی به هیأت وصی و امام (آملی، *نص*، ۲۷۹/۱؛ نیز نک: علاءالدوله، *العروة*...، ۲۲۶ـ۲۲۷، *مصنفات*...، ۲۱۶؛ ابرقوهی، ۸۰؛ شیروانی، ۲۷۹؛ نیکلسن، *تصوف*...، ۲۲۷).

بعضی از صوفیه در اِشکال و اطوار انسان کامل و مراتب آن محدودیت قائل شده‌اند و بسیاری به گوناگونی و تنوع صورت انسان کامل قائلند، به طوری که نه تنها انبیا و اولیا، بلکه مشایخ صوفیه را نیز ملتبس به لباس انسان کامل کرده‌اند؛ زیرا پیران صوفیه همچون انبیا با آفات نفسانی و مداوای آن آشنایند و در علوم شریعت و طریقت و حقیقت به بلوغ رسیده‌اند (آملی، *جامع*، ۳۵۳؛ جیلانی، ۴۸/۲؛ نیز نک: بیات، 11).

از آنجا که مقولهٔ انسان کامل در تفکر عرفانی با مسألهٔ ولایت (و در عرفان شیعی با موضوع امامت) پیوستگی دارد (نک: عفیفی، تعلیقات، ۱۷۰ـ۱۷۱)، نیز از آنجا که انسان کامل همچون سایهٔ خدا (ظل الله) است، و چون خداوند بلاشک همیشه هست، پس سایهٔ او هم بالفعل یا بالقوه می‌باید همیشه باشد (نک: ابن عربی، *الانسان*، ۱۴). بنابراین، پذیرفتن تنوع و چهره‌های گوناگون انسان کامل در جامه‌های نبی، ولی، امام، قطب، شیخ و... بدیهی و طبیعی می‌نماید؛ لیکن با این تنوع این پرسش مجال طرح می‌یابد که کامل بودن انسان کامل امری فطری است و در خلقت او به ودیعه گذارده شده، یا امری کسبی و تحصیلی است که بر اثر مجاهده و تزکیه به دست می‌آید؟ از مجموعهٔ اشارات ابن عربی و پیروان و گزارشگران آراء او می‌توان دریافت که صفت «کمال» ــ که انسان را به مقام انسان کامل می‌رساند ــ مقوله‌ای فطری است که با مجاهده و تزکیه به فعلیت می‌انجامد؛ چنانکه اگر انسان سالک به صفات و اخلاق الٰهی تخلق یابد و به اصطلاح صوفیه «سیر عروجی» کند و مقامات و منازل عرفانی را طی نماید و به مقام جمع الجمع برسد، دوگانگی از او برمی‌خیزد و قطرهٔ وجودِ بشری او با دریای وحدت (حق) یکی می‌شود و نسبت خود را با انسان کامل استوار می‌گرداند (شبستری، ۷۹؛ لاهیجی، ۲۰۶، ۲۶۹؛ نیز نک: عفیفی، «نظریات»، ۶۲ـ۶۳). به این اعتبار است که صوفیه نسبت عارفانی را که به مقام فنا و وحدت ذاتی رسیده‌اند، با اکملِ انسانِ کامل ــ یعنی حضرت محمد(ص) ــ استوار می‌بینند، چنانکه گفته‌اند: شبلی به چنین حقیقتی رسیده، و حقیقتِ انسان کامل در چهرهٔ او ظهور کرده بود و نیز عبدالکریم جیلانی حقیقتِ محمد(ص) را در چهرهٔ شیخ خود ــ شرف‌الدین اسماعیل جبرتی ــ دیده بود (جیلانی، همانجا).

با آنکه انسان کامل در هر عصری به شکلی و صورتی در جهان ظاهر می‌شود، لیکن همهٔ اشکال و صور او از ابتدای خلقت مظاهری از پدیده‌ای واحد و یگانه‌اند (ابن عربی، *الفتوحات*، چ بولاق، ۲۶۷/۳) و آن پدیده دارای دو صفت قدیم و حادث است: حقیقت آن قدیم است و صورت آن حادث، و از همین روست که انسان کامل را انسان ازلی حادث گفته‌اند (همو، *فصوص*، ۵۰). حقیقت انسان کامل مجموعهٔ اوصافی درخور تعظیم، موسوم به حقیقت محمدیه است که خلقِ نخستین یا تعین اول است و مبدأ ظهور عالم بوده، و ذات احدیت در این تعین متعین شده است (خوارزمی، ۷۷۴/۲؛ عبدالرزاق، ۱۰۳؛ نیز نک: یحییٰ، ۱۳۷). این حقیقت بیرون از زمان و مکان، و به تعبیری عقل اول یا نور اعظم است و به تعبیری دیگر قلم اعلیٰ است که خداوند آن را ابداع کرده است، حقیقتی است کلی مابعدالطبیعی که در جمیع حقایق عالم انتشار یافته است (ابن عربی، *الفتوحات*، همان چ، ۹۴/۱، ۱۴۴، *عنقا*...، ۵۰؛ شبستری، ۸۲).

ابن عربی به اعتباری، حقیقت محمدیه را معادل «کلمه» می‌داند و هر یک از ۲۷ فص *فصوص الحکم* را به یکی از مظاهر ۲۷ گانهٔ آن اختصاص می‌دهد. بدین‌اعتبار، حقیقت محمدیه برابر است با کلمهٔ وجودیه یا تکوینیهٔ «کُن» که خداوند با آن تعینات جزئیه (کلمات الله) را تکوّن بخشیده است. با این تعبیر، حقیقت محمدیه، با آنچه در باب کلمهٔ الٰهیه در الٰهیات مسیحی مطرح است، شباهت دارد؛ زیرا همچنان‌که حقیقت محمدیه منبع علم باطن، و علت ایجاد هستی است (نک: جیلانی، ۴۶/۲، ۴۸؛ عفیفی، تعلیقات، ۳۲۰)، کلمه هم حقیقتی است که همه چیز به واسطهٔ آن آفریده شده است (نک: نیکلسن، 138؛ عفیفی، 77؛ لاندو، 55؛ نیز نک: عفیفی، «نظریات»، ۳۵).

البته توجه به کلمه همچون حادثی قدرتمند و خدای گونه، از دیرباز در جهان اسلام مطرح بوده است. خابطیه بر این باور بوده‌اند که عالم دو خدای داشته است: یکی قدیم و دیگری حادث. «الله» در تصور آنان خدای قدیم بوده، و «کلمه» خدای حادث که توسط خدای قدیم خلق شده است (شهرستانی، ۵۹/۱؛ نیز مایل هروی، ۵۱۹).

ابن عربی مراتبی برای کمال انسان مطرح می‌کند: اکمل که محمد(ص) است؛ کامل که پیامبرانند؛ و خلیفهٔ کامل که ورثهٔ پیامبرانند. انسانهای دیگر که در نیم دایرهٔ کمال قرار ندارند، ناقص، و انسان حیوانند (*الانسان*، ۲۷). ابن عربی و بیشتر صوفیهٔ پیرو رأی و نظر او، انسان کامل حقیقی را فقط حضرت محمد(ص) دانسته‌اند و همهٔ انبیا، اولیا، اقطاب و مشایخ صوفیه را ورثهٔ او محسوب داشته‌اند (نک: لاهیجی، ۱۹ـ۲۰). درست است که آدم(ع) نخستین خلیفهٔ خداوند و عالم و آگاه به همهٔ اسماء بوده است، اما محمد(ص) عالم به «جوامع الکلم» بوده، و چون اسماء از زمرهٔ کلمات است، پس او نیز خلیفهٔ محمد(ص) بوده، و نسبت او به محمد(ص) نسبت کامل بوده است به اکمل، یا نسبت کمال به اکملیت (ابن عربی، همان، ۲۶ـ۲۷؛ جیلانی، ۴۶/۲؛ نیز نک: صدرالدین شیرازی، تفسیر، ۲۸۷/۲).

بدین سان، از آنجا که حقیقت محمدیه، حقیقتی واحد و یگانه است، همهٔ انسانهای کامل از آدم(ع) به این سوی با همهٔ تنوعی که داشته‌اند، چون پیوستگی و ارتباط با آن حقیقت واحد یافته، و با آن به کمال رسیده‌اند، در حقیقت همگی حقیقتی واحد بوده‌اند که سرّ و جوهرهٔ آنان حقیقت خاتم انبیا ــ محمد(ص) ــ بوده است (همانجا). آخر بودن انسان کامل حقیقی فقط به اعتبار ظاهر اوست؛ و از روی معنی، او اول و نخستینِ کاملان، و سابق بر همهٔ افراد کامل انسان از انبیا و اولیاست (لاهیجی، همانجا؛ نیز نک: فناری، ۲۷۹). همهٔ افراد کامل انسانی ــ حتیٰ آدم که نخستین خلیفهٔ الٰهی است ــ به صورت محمد(ص) آفریده شده‌اند (ابن عربی، *شجرة...*، ۶۴ ـ ۶۵؛ نیز نک: پارسا، ۲۹؛ لاهیجی، ۲۰).

گفته شد که انسان کامل به منزلهٔ نفس ناطقه، یا دل انسان کبیر (عالم) است. همچنان که انسان بدون نفس ناطقه زنده نمی‌ماند، عالم نیز بدون انسان کامل، انسان کبیر نیست؛ و از آنجا که انسان کامل حقیقی، محمد(ص) است، بقا و تنوع در عالم به آن حضرت پیوسته است. پیش از ظهور حقیقت محمدیه، عالم جسدی بیش نبوده، پس از رحلتِ محمد(ص) نیز عالم در خواب است؛ تا آنگاه که آن حضرت در رستاخیز برانگیخته شود و عالم دوباره بیدار گردد (ابن عربی، *الانسان*، ۲۷؛ قاضی سعید، ۴۰۶/۱ـ۴۰۷). ابن عربی در جای دیگری نظرش را در زمینهٔ فقدان انسان کامل از عالم، یعنی رحلت حضرت محمد (ص)، به این صورت تکمیل کرده که چون *قرآن* به مثابهٔ خلق محمد(ص) است، با رحلت آن حضرت می‌توان *قرآن* را بر جای او گذارد؛ زیرا هیچ فرقی بین نظر به *قرآن* و نظر به محمد(ص) نیست. *قرآن* کلام خدا و صفت خداست و محمد(ص) هم به همگیِ وجودش صفت حق است؛ از این‌رو، با رحلت آن حضرت انسان کامل از عالم کم نشده است (نک: همان، ۲۸؛ نیز نک: صدرالدین شیرازی، همان، ۴۰۷/۴ ب).

ابن عربی نظریهٔ ولایت را از لوازم مقولهٔ انسان کامل دانسته است (نک: بالدیک، 84) و او و پیروان او استمرار کمال انسان کامل را در اقطاب صوفیه و رجال الغیب میسر دیده‌اند (نک: جندی، ۹۴؛ جیلانی، ۴۸/۲). عارفان شیعی نیز استمرار نورمحمدی یا حقیقت محمدی را پس از رحلت انسان کاملِ حقیقی ــ محمد(ص) ــ معطوف به آل محمد کرده‌اند و ائمهٔ اثنا عشر را چونان انسان کامل محمدی شناخته‌اند و مهدی صاحب زمان (ع) را در زمان غیبت خاتم اولیای محمدی دانسته‌اند و اقطاب و مشایخ صوفیه را نه به اصالت، بلکه به حسب نسبت نشأتشان به ختم اولیای محمدی، مظهر کمال انسان کامل برشمرده‌اند (نک: آملی، *نص*، ۲۷۹/۱، ۳۰۶، ۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۲۲۰/۴ـ۲۲۱؛ قاضی سعید، ۴۴۹/۱ـ۴۵۰؛ عبدالصمد، ۳۲۴ـ۳۲۵؛ نیز نک: شدر، ۳۷؛ ماسینیون، *عرفان*، ۴۹؛ عفیفی، «نظریات»، ۵۴؛ مؤمن، 208؛ نصر، 98-97). اسماعیلیه نیز حقیقت انسان کامل را در شخص کامل امام می‌یابند (علی بن محمد، ۶۱ ـ ۶۵؛ عفیفی، همان، ۷۰). اینها همگی حاکی از آن است که نظریهٔ انسان کامل در معارف اسلامی و عرفان و مذاهب باطنی اسلام دارای اهمیت خاص است و همچون رشته‌ای از آغاز تا انجام و از ازل تا ابد به هم پیوسته است (نک: ذهبی زنجانی، ۱۷۰).

مسائل و مقولاتی که در آثار ابن عربی دربارهٔ انسان کامل مطرح است، سبب شده که پیروان او برای آن‌تعبیرات گوناگون به‌کار برند. ابن عربی خود در *شجرة الکون* (ص ۸۵) از انسان خلیفه ــ محمد(ص) ــ به مثابهٔ «شجرة» جهان یاد کرده، در *اصطلاح الصوفیة* خود به صراحت شجره را معادل انسان کامل دانسته است (ص ۱۲). انسان‌العین، بصرالحق و عین العالم از دیگر اسامی انسان کامل در میان صوفیه بوده است. چون خداوند به سبب انسان کامل به خلق نظر کرده، و آنان را از عدم به وجود آورده، و هم از چشم او به عالم و اعیان موجودات نظر افکنده، به این اعتبار انسان کامل همچون عین خداوند است (بابا رکنا، ۷۷/۱ـ۷۸؛ فیض، ۱۱۹؛ شاه نعمت‌الله، ۱۳۳/۴). از نامهای دیگر انسان کامل «کلمهٔ فاصله» است، زیرا بین مراتبی که موجب کثرت می‌شوند و در حقایق تعدد ایجاد می‌کنند، تفاوت می‌گذارد (صدرالدین شیرازی، *تفسیر*، ۱۳۱/۴). کون جامع و میزان حقیقی نیز از تعبیراتی است که بر انسان کامل اطلاق می‌شود، از آن روی که او بر حقایق الٰهی و کونی و پدیده‌های علمی و عینی احاطهٔ حقیقی دارد و جمع کنندهٔ کمالات و تجلیات الٰهی و کونی است (همانجا؛ نیز نک: شاه نعمت‌الله، ۲۵۲/۴؛ صاین‌الدین، ۱۸۳، ۲۰۶؛ آشتیانی، ۸). مسألهٔ احاطهٔ انسان کامل بر مراتب الٰهی و کونی سبب شده است تا او را به نام مرآت الحضرتین نیز بنامند، و چون او مظهر ذات همراه با جمیع اسماء است، مرآت حضرت الٰهیه نیز خوانده می‌شود (عبدالرزاق، ۱۰۲). لسان الحق نیز از نامهای دیگری است که به انسان کامل داده شده است (شاه نعمت‌الله، ۵۰/۴؛ برای نامها و تعبیرات دیگر، نک: عبدالرزاق، ۹۱).

ابن سبعین از لفظ «محقِّق» معنایی شبیه و نزدیک به مفهوم انسان کامل ابن عربی اراده کرده است. مراد او از محقِّق انسانی است حادثِ ازلی که از لحاظ جسمیت حادث است و به اعتبار روحانیت قدیم. اگر انسان کامل ابن عربی جان و حافظ عالم است، محقِّق ابن سبعین «فیّاض عالم» است (نک: غنیمی، ۲۷۵ـ۲۷۶).

نزدیک به ۲۰۰ سال، آراء ابن عربی دربارهٔ انسان کامل در میان شارحان آثارش استمرار داشت، تا آنکه در سدهٔ ۸ق/۱۴م عبدالکریم جیلانی نظریات او در این باب را به صورتی منظم و منسجم در اثر خود، *الانسان الکامل* عرضه داشت. جیلانی علاوه بر این تألیف، مجموعهٔ مسائل مربوط به کمال انسان را در قصیده‌ای بلند، مشهور به *البوادر الغیبیة فی النوادر العینیه* به نظم درآورده است (نک: جیلانی، ۳۱/۱؛ نیکلسن، 148-144). جیلانی انسان کامل را مظهر کامل، اما خارجی و عینیِ الله می‌داند و کمال را مقوله‌ای کسبی می‌بیند، نه نوعی و فطری. به نظر او انسان در صورتی که معراج روحی پیدا کند و در انتهای این معراج به وحدت ذاتی نائل شود، می‌تواند به درجهٔ انسان کامل برسد. همچنان که ۳ مرحله ــ احدیت، هویت، انیت (نک: جیلانی، ۴۸/۱) ــ در

نزول حق دیده می‌شود، معراج انسان نیز باید در ۳ مرحلۀ متوالی به پایان برسد. در مرحلۀ نخست، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که حق با اسماء خود بر او تجلی می‌کند. انسان با این تجلی نور اسماء الٰهی را فرا می‌گیرد و مقهور انوار اسمائی می‌شود که بر او تجلی کرده است. در این مرحله انسان باید چنان تمکن یابد که به تجلی اسم الله برسد و خداوند اسم عبد را از او بردارد و اسم الله را بر او ثبت کند (همو، ۱/۳۹-۴۱). در مرحلۀ دوم، حق با تجلی صفاتی بر انسان متجلی می‌شود، به طوری که بنده ذاتاً به صفات حق اتصاف می‌یابد و نفس او معدوم، و صفات او عین صفات حق می‌شود (همو، ۱/۴۱ ب). با تجلی صفاتی بنده انسانی با صفات الٰهی و خداگونه است. در مرحلۀ سوم تجلی ذاتی بر انسان تحقق می‌پذیرد. در این مرحله انسان وحدت خود را با حق در می‌یابد و به پایان معراج روحی که «مقام ختام» نام دارد، می‌رسد. بالاتر از این مقام، برای انسان مقامی نیست و تنها مقام کبریا هست که آن خاص حق است (همو، ۱/۴۷-۴۸، ۲/۴۹-۵۰؛ نیز نک: اقبال لاهوری، ۱۱۶-۱۱۷؛ EI[1]).

هرچند که انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی و آراء او دربارۀ انسان کامل پس از سدۀ ۷ق بر بیشتر عارفان غرب و شرق جهان اسلام تأثیر گذارده است و اغلب صوفیه لفظ انسان کامل را همراه با معانی آن از او به عاریت گرفته‌اند (نک: گیب، ۱۶۹)، ولی چنین می‌نماید که در شرق جهان اسلام ــ یعنی خراسان ــ عارفانی بوده‌اند که گرچه با مباحث مربوط به کمال و انسان آشنایی داشته‌اند، ولی از پذیرفتن لفظ انسان کامل ــ که نظریۀ وحدت وجود ابن عربی را القا می‌کرده است ــ اجتناب و امتناع کرده‌اند، چنانکه جلال‌الدین محمد مولوی آراء خود را دربارۀ سیر استکمالی انسان در الفاظ و مقولاتی دیگر بیان می‌کند. همچنین صوفیانی بوده‌اند که اگرچه این تعبیر را پذیرفته‌اند، اما مسائل مربوط به کامل بودن انسان را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که مباحث آنان صبغۀ آراء و سخنان ابن عربی را ندارد و بیشتر با حکمت شرق جهان اسلام ــ شاید حکمت ایرانی ــ پیوستگی دارد. از این جمله است عزیزالدین نسفی که بی‌گمان با آثار و آراء ابن عربی آشنا بوده، و ظاهراً از طریق گفتارهای پیر خود ــ سعدالدین حمّویه ــ این آشنایی را حاصل کرده بوده است. در همۀ آثار نسفی، تنها یک بار نام ابن عربی آمده و آن وقتی است که به اصطلاح «اعیان ثابته» اشاره می‌کند و می‌گوید که خودش ترکیب «حقایق ثابته» را برجای آن می‌گذارد (*الانسان*، ۳۶۴-۳۶۵). هیچ یک از اصطلاحات و موضوعاتی که ابن عربی و گزارشگران آثار او دربارۀ مفهوم انسان کامل در نظر داشته‌اند، در گفتارها و اشارات نسفی در این باره دیده نمی‌شود. حقیقت محمدیه نیز که مبنای تفکر ابن عربی و پیروان او در باب کمال انسان است، نزد نسفی موضوعی کاملاً ناشناخته است.

انسان در نظر نسفی بر دو گونه است: کامل و ناقص. انسان کامل کسی است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و به عبارت دیگر در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف کامل باشد (همان، ۴). چنانکه دیده می‌شود، نسفی در تعریف انسان کامل، از الفاظ متداول در تفکر باستانی ایران بهره برده است. نامهایی که او برای انسان کامل برمی‌شمارد، نیز نامهایی است که با اسامی انسان کامل در آثار ابن عربی و گزارشگران آثار او پیوندی ندارد. در نامهای انسان کامل نسفی می‌توان بُن مایه‌ها و ریشه‌های حکمت ایرانی را جست و جو کرد، نامهایی چون پیشوا، دانا، جام جهان‌نما، آینۀ گیتی‌نما، تریاق بزرگ، اکسیر اعظم، خضر، صاحب زمان و جز آنها (نک: همان، ۴-۵).

نسفی رسیدن به مرتبۀ انسان کامل را غایت خواسته‌های سالکان عارف دانسته (همان، ۴)، و به این صورت مسألۀ وجودی بودن و فطری بودن آن را که نزد ابن عربی مطرح بوده است، در نظر ندارد. با اینهمه، نسفی بر این باور است که انسان کامل چون قلب است در عالم. همچنان‌که در شخص یک قلب وجود دارد، در عالم نیز یک انسان کامل عَلَم می‌شود؛ چون او درگذرد، دیگری از انسانها که اقوال، افعال و اخلاق نیکو دارد، بر جای او می‌نشیند (همان، ۵). انسان کامل سعی بلیغ دارد که بشر را با قاعده و قانون نیک آشنا سازد و بدی و ناراستی را از جهان بردارد (همان، ۶-۷). با وجود این، انسان کامل نسفی، دارای قدرت دنیایی نیست و به نامرادی می‌زید. اگر چه از لحاظ علم و معرفت کامل است، به اعتبار قدرت و مراد ناقص است (همان، ۷). البته اتفاق می‌افتد که انسان کامل در مقام حاکم و پادشاه قرار گیرد و صاحب قدرت شود، اما با اینهمه، عجز و نامرادی او بیش از قدرت اوست (همان، ۷-۸).

از مقایسۀ تعلیمات مکتب ابن عربی با آراء نسفی دربارۀ انسان کامل برمی‌آید که نسفی رسیدن به کمال را در انسان به هیچ ملکۀ ماوراء حتی از قبیل حقیقت محمدیه نسبت نمی‌دهد. انبیا و اولیا را در زمرۀ انسان کامل می‌داند، ولی هر انسانی را نیز که در شریعت و طریقت و حقیقت و معرفت به کمال برسد، انسان کامل محسوب می‌دارد و حتیٰ خود را هم به طور ضمنی از آن جمله برمی‌شمارد (نک: همان، ۱۰). به این اعتبار، انسان کامل نسفی بیرون از قلمرو انبیا، کسی است در حد انسان خانقاهی و شیخ صوفیه که بر اثر سلوک به مرحلۀ کمال در معرفتِ شریعت و طریقت و حقیقت رسیده باشد، اما همین انسان کامل وقتی درمی‌یابد که زندگانی در دنیا از روی جبر و همراه با نامرادی است، به ترک روی می‌آورد و عزلت می‌گزیند و قناعت پیشه می‌کند و گمنامی را ترجیح می‌دهد و در این حال، از صفت آزاد بهره‌ور، و انسان کامل آزاد نامیده می‌شود (همان، ۸-۹).

نسفی از وجهی دیگر نیز مسألۀ انسان کامل را مطرح می‌کند. به گفتۀ او ذات احدیت وجودی یگانه است و ظاهری دارد و باطنی؛ باطن آن نوری است واحد که جان عالم است و هرچه در عالم هست، از این نور است. اما ظاهر آن نیز تجلی همین نور است. وجود یگانۀ حق با تجلی این نور، عالم هستی را همچون آینه و مظهر خود آفرید و کثرات در آن ظاهر شد. هرچند موجودات کلاً مظهر و آینه این نورند، اما انسان است که مظهریت آن نور را به کمال دارد و همچون جام جهان نما و آینۀ گیتی نمای آن نور است و غایت آفرینش هم اوست (همان، ۲۴۹-۲۵۲،

نیز نک: *زبدة...*، ۷۵-۸۲). این وجهٔ انسان کامل نیز با آنچه ابن عربی و گزارشگران آراء او در این باب طرح کرده‌اند، همانندی ندارد و بیشتر به حکمت نوریه در جهان تفکر ایرانی پیوستگی دارد، هرچند که نسفی آن را از آراء طبیعیان (دهریه) برمی‌شمارد (همان، ۸۲).

اما جلال‌الدین مولوی بی‌گمان با مباحث مربوط به انسان کاملِ ابن عربی آشنایی داشته است. اشارات او دربارهٔ «عقل کل» (نک: دفتر ۱، بیت ۱۱۰۹، دفتر ۲، بیتهای ۲۷۷، ۹۷۸) با حقیقت محمدیه نزد ابن عربی همانند می‌نماید. خلق انسان به صورتِ حق (دفتر ۴، بیت ۱۱۹۴)؛ اتصاف او به صفات حق، تا جایی که دست او «دست خدا» تواند شد و در امور چنان تصرف تواند کرد که «کفر» به دست او «دین» می‌شود (دفتر ۱، بیتهای ۱۶۰۹-۱۶۱۴)؛ و نیز اینکه چنین انسانی در هر دوری در زمین وجود دارد و زمین از وجود او خالی نیست، هم نهان است و هم پیدا، هم مهدی است و هم هادی (دفتر ۲، بیتهای ۸۱۵ - ۸۱۸)؛ و باز اینکه حقیقت این انسان علت غائی خلقت است، اگرچه زماناً آخرین همه است (دفتر ۴، بیتهای ۵۲۱-۵۲۴)؛ و همسانی او با خدا و همانند بودن گفتارِ او با گفتارِ خدا (دفتر ۴، بیتهای ۲۱۲۰-۲۱۲۵)؛ اینها همه حاکی از آن است که مولوی با مفهوم انسان کامل به گونه‌ای که نزد ابن عربی مطرح بوده، آشنایی داشته، اما هرگز مجموعهٔ آراء و تصورات او را دربارهٔ انسان کامل نمی‌پسندیده است؛ زیرا بنیاد تفکر ابن عربی و مولوی از هم جداست. ابن عربی در هستی جز یک وجود ــ وجود مطلق ــ را نمی‌بیند و انسان کامل را نیز در نهایت با صبغهٔ الوهیت اراده می‌کند (نک: *الفتوحات*، چ بولاق، ۷/۴، *فصوص*، ۸۱-۸۲). اما مولوی این نظریهٔ وحدت وجود را نمی‌پذیرد و در قلمرو هستی‌شناسی او هستی از آنِ حق تعالیٰ است و انسان الوهیت ندارد و ماهیت او به هیچ روی با پروردگار یک واحد مطلق را نمی‌سازد (نک: دفتر ۲، بیتهای ۱۳۴۵-۱۳۵۵). به این اعتبار، مولوی هرچند به کمال انسان قائل است، لیکن لفظ انسان کامل را به کار نمی‌برد. اینکه از سدهٔ ۸ق/۱۴م به بعد بیشتر شارحان مثنوی لفظ انسان کامل را در حوزهٔ آراء مولوی دربارهٔ کمال انسان مطرح کرده‌اند (مثلاً نک: جامی، ۹۲) و معاصران نیز در جست و جوی مشترکات نظریات مولوی و ابن عربی، افکار آن دو را درخور تطبیق دیده، و لفظ انسان کامل را با مسامحه در موضوع کمال انسان نزد مولوی رواج داده‌اند (نک: آشتیانی، ۹-۱۰؛ نیکلسن، *شرح...*، ۱۷۲۷/۵، ۱۳/۱؛ گوهرین، ۱۳۱/۱-۱۳۲؛ شیخ‌الاسلامی، ۲۶۲-۲۷۶؛ اقبال، ۲۲۸)، به عدم سازواری باورهای مولوی و ابن عربی در خصوص وحدت وجود توجه نداشته‌اند. با اینهمه، انسانی که به کمال می‌رسد، نزد مولوی نه به نام انسان کامل، بلکه به نام «مرد خدا» یا «ولیِ قائم» مطرح است و کسی است که در هر موقفی فردیت او همچنان محفوظ است (نک: دفتر ۲، بیتهای ۸۱۵-۸۲۳؛ اقبال، ۲۲۸-۲۲۹).

از نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م که نظریات ابن عربی به دست گزارشگران آثارش در شرق و غرب جهان اسلام رسوخ کرد، بیشترِ طریقه‌های خانقاهی با مفهوم انسان کامل آشنا و مربوط شدند، تا جایی که هیچ سلسله و طریقهٔ صوفیانه‌ای پس از نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق در جهان اسلام دیده نمی‌شود که به گونه‌ای تعلیمات ابن عربی را درمورد انسان کامل نپذیرفته باشد (نک: گیب، ۱۶۹؛ برج، 118-117؛ بیات، 34-31).

تأثیر نظریهٔ انسان کامل درصورت و حقیقت محمد(ص)، در شعر و ادبیات عرفانی بسیار آشکار است، و در اشعار غنایی کسانی چون سنایی، عطار، مولوی، فخرالدین عراقی، اوحدالدین کرمانی و شیخ محمود شبستری شخصیت انسان کامل غالباً همچون معشوق و مظهر جمال الٰهی تصور می‌شود (نک: شدر، ۶۳-۶۴، ۷۱-۸۰؛ شیمل، ۹۹) و در استعاره‌هایی چون بت، ترسابچه، ساقی، و در تعبیراتی چون آینه، سیمرغ، هما، آفتاب، ماه، قلندر، پیر می فروش، مطرب و جز آنها جلوه می‌کند (نک: لاهیجی، ۵۸۸-۵۹۰؛ ختمی، ۲۵۰۹/۴؛ شیروانی، ۲۸۱).

مآخذ: آشتیانی، مهدی، *تعلیقة رشیقة علی شرح منظومة السبزواری*، قم، ۱۴۰۴ق؛ آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *نص النصوص*، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ابرقوهی، ابراهیم، *مجمع البحرین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمدعثمان، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن شهر آشوب، محمد، *المناقب*، قم، المطبعة العلمیه؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *اصطلاح الصوفیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الانسان الکامل*، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ همو، «التدبیرات الالٰهیة»، همراه *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق؛ همو، *شجرة الکون*، به کوشش ریاض عبدالله، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، «عقلة المستوفز»، همراه *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق؛ همو، *عنقاء مغرب*، قاهره، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ق/ ۱۹۷۲-۱۹۹۰م؛ همو، همان، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ «اثولوجیا»، *افلوطین عندالعرب* عبدالرحمان بدوی، قم، ۱۴۱۳ق؛ اقبال، افضل، *زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمهٔ حسن افشار، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اقبال لاهوری، محمد، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمهٔ ا.ح. آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بابا رکنا شیرازی، مسعود، *نصوص‌الخصوص*، به‌کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بدوی، عبدالرحمان، *الانسان الکامل فی الاسلام*، کویت، ۱۹۷۶م؛ برتلس، یوگنی ادواردویچ، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بقاعی، ابراهیم، *مصرع التصوف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پارسا، محمد، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلیل مسگرنژاد، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، المکتبة الاسلامیه؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ جلالی ترکمانی، محمدحسن، *التأویل المحکم*، لکهنو، ۱۳۳۲ق؛ جندی، مؤیدالدین، *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جیلانی، عبدالکریم، *الانسان الکامل*، قاهره، ۱۳۰۴ق؛ حکیم ترمذی، محمد، *ختم الاولیاء*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، ۱۹۶۵م؛ حلاج، حسین، *الطواسین*، به کوشش لوئی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳م؛ ختمی لاهوری، عبدالرحمان، *شرح عرفانی غزلهای حافظ*، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی و دیگران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ خوارزمی، حسین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ذهبی زنجانی، عبدالکریم، *شمس الحقیقه*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ راغب اصفهانی، حسین، *تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین*، به کوشش جواد شبر، صیدا، مطبعة العرفان؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ *زبور مانوی*، ترجمهٔ متن قبطی از آلبری، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ژیلسون، اتین، *روح فلسفهٔ قرون وسطی*، ترجمهٔ ع.

داوودی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سبزواری، ملاهادی، مجموعهٔ *رسائل*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سلمی، محمد، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، *رساله‌ها*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ش؛ شبستری، محمود، «گلشن راز»، *مجموعهٔ آثار*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شدر، هـ. هـ.، «نظریة الانسان الکامل عندالمسلمین...»، *الانسان الکامل فی الاسلام* (نک‍: هـ ، بدوی)؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الیواقیت و الجواهر*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شیخ‌الاسلامی، علی، «تصویر انسان کامل در فصوص و مثنوی »، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۲۲، شم‍ ۹۱-۹۲؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحه*، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ شیمل، آن‌ماری، *درآمدی بر اسلام*، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صاین‌الدین ترکه، علی، *تمهید القواعد*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، قم، ۱۳۶۱-۱۳۶۶ش؛ همو، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صدرالدین قونوی، محمد، *اعجاز البیان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ همو، *الفکوک*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، «مراتب الوجود»، *الانسان الکامل فی الاسلام* (نک‍: هـ ، بدوی)؛ طبسی، محمد، *آثار*، به کوشش ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۱ش؛ عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، به کوشش عبدالعال شاهین، قاهره، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ عبدالصمد همدانی، *بحر المعارف*، قم، ۱۳۶۶ش؛ عفیفی، ابوالعلاء، مقدمه و تعلیقات بر *فصوص الحکم* (نک‍: هـ ، ابن عربی)؛ همو، «نظریات الاسلامیین فی الکلمة»، *مجلة کلیة الآداب* (الجامعة المصریة)، قاهره، ۱۹۳۴م، ج ۲، شم‍ ۱؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ علی بن محمد ولید، *الذخیرة فی الحقیقة*، به کوشش محمدحسن اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عهد عتیق؛ عین القضات همدانی، عبدالله، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ غنیمی، ابوالوفا، *ابن سبعین و فلسفته الصوفیة*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ فرغانی، سعید، «المقدمات»، همراه *ختم الاولیاء* (نک‍: هـ ، حکیم ترمذی)؛ فناری، محمد، *مصباح الانس*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، *کلمات مکنونة*، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قاضی سعید قمی، *شرح توحید الصدوق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۴۱۵ق؛ *قرآن کریم*؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گوهرین، صادق، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ گیب، همیلتن، *اسلام*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مایل هروی، نجیب، *سایه به سایه*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ ماسینیون، لوئی، «الانسان الکامل فی الاسلام و اصالته النشوریة»، *الانسان الکامل فی الاسلام* (نک‍: هـ ، بدوی)؛ همو، *عرفان حلاج*، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *زبدة الحقایق*، به کوشش حق وردی ناصری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفری، محمد، *المواقف و المخاطبات*، به کوشش آربری، قاهره، ۱۹۸۵م؛ نویا، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیکلسن، ر.ا.، *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *شرح مثنوی معنوی*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ یحیی، عثمان اسماعیل، «خطبة *الفتوحات المکیة* »، *المشرق*، بیروت، ۱۹۷۰م، س ۶۴؛ نیز:

Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy of Muhyiddin-Ibnul Arabi*, Lahore, 1964; Baldick, J., *Mystical Islam*, London, 1989; Bayat, M., *Mysticism and Dissent*, New York, 1982; Birge, J.K. *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Burckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore, 1983; Corbin, H., *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, tr. R. Manheim, Princeton, 1969; EI[1]; EI[2]; Landau, R., *The Philosophy of Ibn 'Arabī*, London, 1959; Momen, M., *An Introduction to Shi'i Islam*, London, 1985; Nasr, H. et al., *Shi'ism*, New York, 1988; Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Lahore, 1983.

نجیب مایل هروی

اَنَس‌ِبن‌ِمالِک، ابوحمزه (د ۹۳ق/۷۱۲م)، صحابی پیامبر(ص). وی از انصار و از طایفهٔ خزرجی بنی‌نجّار بود (کلبی، ۴۹/۲؛ ابن‌سعد، ۱۷/۷). پس از مهاجرت رسول اکرم(ص) به مدینه، مادرش و به قولی شوهر مادرش ابوطلحه، او را به حضور پیامبر آورد و خواست که آن حضرت وی را به خدمت بپذیرد (همو، ۱۹/۷؛ ذهبی، سیر...، ۳۹۸/۳). وی از آنگاه تا پایان زندگی پیامبر(ص) در خدمت آن حضرت بود. به روایتی، او خود گفته است که در جنگ بدر حاضر بود و به خدمت پیامبر(ص) اشتغال داشت (ابن عساکر، ۲۱۸/۲؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۲۹۲)؛ با اینهمه، نام او را در شمار شرکت کنندگان در پیکار بدر نیاورده‌اند (نیز نک‍: همو، سیر، ۳۹۷/۳- ۳۹۸؛ ابن حجر، ۷۱/۱). به روایت دیگری منقول از انس، مربوط به غزوات نخستین مسلمانان ــ که ممکن است دالّ بر حضور او در آن جنگها تلقی شود ــ باید با کمال دقت و احتیاط نگریست، مانند سخن گفتن او دربارهٔ جنگ احد (بلاذری، ۳۲۰/۱؛ طبری، ۵۱۵/۲)؛ اما در دیگر غزوات مانند حدیبیه، فتح مکه، حنین و خیبر، چنانکه خود گفته، همراه پیامبر(ص) بوده است (ابن حجر، همانجا).

پس از وفات حضرت رسول (ص)، ابوبکر، انس را با مشورت عمر، برای ستاندن صدقات به بحرین فرستاد (همو، ۷۲/۱). چون عمر خلافت یافت، انس با او بیعت کرد (ابن‌سعد، ۲۱/۷) و زمانی که خلیفه ولایت بصره را به ابوموسیٰ اشعری سپرد، انس و برادرش براءبن مالک را نیز همراه او بدانجا گسیل داشت (بلاذری، ۴۹۱/۱). در جنگ شوشتر، در حوادث مربوط به فتوحات که منجر به تسلیم هرمزان فرمانده ایرانی شد، انس از فرماندهان سپاه مسلمانان بود (دینوری، ۱۳۰) و همو هرمزان و همراهان او را با عده‌ای سوار به مدینه برد (همو، ۱۳۲؛ نیز نک‍: طبری، ۸۶/۴). به هنگام شورش بر ضد عثمان در مدینه، انس در بصره از جمله کسانی بود که مردم را به یاری عثمان فرا می‌خواند (همو، ۳۵۲/۴؛ نیز نک‍: ابن ابی الحدید، ۱۴۱/۲). از جزئیات زندگی او در دوران خلافت امیرالمؤمنین علی(ع) آگاهی چندانی در دست نیست، گرچه از مواضع او در برابر جنگ جمل می‌توان حدس زد که در این حوادث، از جانبداری خاصی پرهیز می‌کرده است (نک‍: همو، ۲۰/۲۰).

پس از این دوران، از رفتن او نزد معاویه در روایتی یاد شده است (ابن عساکر، ۲۰۷/۲). در خلافت یزیدبن معاویه، هنگامی که سر امام حسین(ع) را نزد ابن زیاد آوردند، او در مجلس حضور داشت (بخاری، ۲۱۶/۴). در دوران چیرگی ابن زبیر بر بصره، مدتی امامت جماعت بر عهدهٔ وی بود (طبری، ۵۲۸/۵). پس از قتل ابن زبیر، حجاج ابن یوسف ثقفی ــ والی مکه و مدینه ــ در مدینه بر دستهای گروهی از

صحابه که با ابن زبیر مخالفتی نکرده بودند، از آن جمله انس بن مالک، برای استخفاف ایشان مهر زد (یعقوبی، ۲۷۲/۲). همچنین بنابر مجموعهٔ روایات مشهوری، میان انس و حجاج بعدها نیز اختلاف پیدا شد. به روایتی، این اختلاف پس از شورش ابن جارود در بصره و پس از کشته شدن عبدالله فرزند انس که در سپاه ابن جارود بود، روی داد و بر اثر آن انس مغضوب، و اموالش ضبط شد (ابن اثیر، *الکامل*، ۳۸۵/۴-۳۸۶). اما بنابر روایات دیگری، ماجرای اختلاف میان انس و حجاج پس از شورش ابن اشعث روی داد که حجاج، انس را به سبب همراهی با ابن زبیر، مختار و ابن اشعث سخت تحقیر کرد و دشنام داد و سپس هم بر دست یا به قولی برگردن او مهر زدند. در پی این ماجرا، انس به عبدالملک بن مروان از حجاج شکایت کرد. خلیفه به حجاج دستور داد تا جانب این صحابی پیامبر(ص) را نگه دارد و حجاج هم پیاده به خانهٔ انس رفت و از او دلجویی کرد (نک: زبیر، ۳۲۸-۳۳۱؛ بلاذری، ۲۴۹/۱؛ طبری، ۱۹۵/۶؛ دینوری، ۳۲۳-۳۲۴؛ ذهبی، سیر، ۴۰۴/۳).

دربارهٔ تاریخ مرگ انس اختلاف هست: برخی آن را در ۹۱ یا ۹۲ق آورده‌اند (ابن سعد، ۲۵/۷-۲۶؛ بلاذری، ۲۴۸/۱؛ ابو نعیم، ۲۰۴/۲-۲۰۵)، اما به گفتهٔ ذهبی، ۹۳ق برای سال مرگ او درست‌تر است (همان، ۴۰۶/۳؛ برای دیگر اقوال در این باب، نک: ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۱۲۸/۱-۱۲۹). انس به هنگام مرگ بیش از ۱۰۰ سال داشت و واپسین صحابی پیامبر(ص) در بصره بود (ابن‌سعد، ۲۶/۷؛ ابن قتیبه، ۳۰۹). وی بسیار ثروتمند بود و خانواده‌ای بزرگ شامل شمار بسیاری فرزند پسر و دختر داشت و برخورداری از نعمتهایی چون ثروت، طول عمر و کثرت عائله را به سبب دعایی می‌دانست که پیامبر(ص) در حق او فرموده بود (ابن‌سعد، ۱۹/۷-۲۰؛ ذهبی، *تاریخ*، ۲۹۱؛ ابن حجر، همانجا). به قول جاحظ (ص ۸۰) از میان فرزندان او، عده‌ای در فقه و زهد و خطابه به مقامی شامخ رسیدند.

انس یکی از صحابیانی است که احادیث فراوانی از پیامبر(ص) نقل کرده است، چندان‌که گفته‌اند در کثرت نقل حدیث پس از ابوهریره و عبدالله بن عمر، جای دارد و شمار احادیث او را ۲٬۲۸۶ مورد آورده‌اند (ابن حزم، ۲۷۵-۲۷۶). از این میان، ۱۶۸ حدیث را بخاری و مسلم، و ۸۳ حدیث را تنها بخاری، و ۷۱ حدیث را تنها مسلم نقل کرده‌اند (نووی، ۱(۱)/۱۲۷). با اینهمه برخی گفته‌اند، او احادیث اندکی از پیامبر(ص) نقل کرده، و ظاهراً احادیث دیگر را به واسطهٔ دیگر صحابه نقل می‌کرده است (نک: حاکم، ۵۷۴/۳). انس از صحابیان دیگری همچون ابوبکر، عمر، عثمان، معاذبن جبل، ابوهریره و جز آنان حدیث نقل می‌کرد (ابن سعد، ۲۶/۷) و گروه بسیاری از تابعین همچون ابن سیرین، شعبی، مکحول، قتاده و دیگران از او حدیث شنیدند. شمار راویان از انس را تا ۲۰۰ تن برشمرده‌اند (ذهبی، سیر، ۳۹۷/۳؛ نیز نک: مزی، ۳۵۳/۳ بب). گفتنی است که بر پایهٔ برخی روایات، ابوحنفیه، انس و چند تن دیگر از صحابه مانند ابوهریره را «عادل» نمی‌شمرد (ابن ابی‌الحدید، ۶۸/۴).

در منابع امامیه، برخی چون شیخ طوسی (ص ۳)، تنها به ذکر اینکه او خادم پیامبر(ص) بوده است، بسنده کرده‌اند، ولی در دیگر منابع او را به طور کلی از منحرفان از امام علی(ع) شمرده‌اند. مشهورترین سبب شهرت او در انحراف از امام علی(ع) ــ گذشته از کناره‌گیری او در آن دوران ــ روایت معروف به «مناشده» است که او حدیثی را در مناقب امام(ع) به بهانهٔ پیری و فراموشی کتمان کرد و امام علی(ع) او را به همین سبب نفرین فرمود (کشی، ۴۵؛ ابن بابویه، *امالی*، ۱۰؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۵۸۰). همچنین بنابر روایتی منقول از حضرت صادق(ع)، انس یکی از ۳ تنی بود که بر پیامبر (ص) دروغ می‌بستند (ابن بابویه، *الخصال*، ۱۹۰).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق/۱۳۶۲ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جوامع السیرة*، به کوشش احسان عباس و ناصرالدین اسد، قاهره، دارالمعارف؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دار صادر؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث، شم ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *معرفة الصحابة*، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، بولاق، ۱۳۸۵ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (حوادث و وفیات ۸۱-۱۰۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زبیر بن بکار، *الاخبار الموفقیات*، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ طبری، *تاریخ*؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام، *نسب معد و الیمن الکبیر*، به کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، دارالیقظة العربیه؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م.

عبدالامیر سلیم

إنْشاء، نک: دبیری.

إنْشاء دیوان، نک: رسائل، دیوان.

إنْشِراح، نود و چهارمین سوره از قرآن مجید، دارای ۸ آیه، ۲۹ کلمه و ۱۰۲ حرف. این سوره را محدثان، قاریان و مفسران، همواره با توجه به سرآغاز آن «أَلَمْ نَشْرَحْ» می‌نامیده‌اند، و ظاهراً از سر احتیاط، نام دیگری برآن نمی‌نهاده‌اند (نک: طبری، ۱۵۰/۱۲؛ ابوعمرو، ۲۲۴؛ طبرسی، ۵۰۷/۵؛ قرطبی، ۱۰۴/۲۰؛ فیروزآبادی، ۵۲۶/۱). اما، خطاطان و نسخه پردازان قرآن مجید از دیرباز در کتیبهٔ بالای سوره، عنوان «الانشراح» را می‌نگاشته‌اند (نک: ابن جوزی، ۱۵۷؛ نائطی، ۷۴۹) که مصدر فعل «الم نشرح» از باب «انفعال»، و حاصل معنای نخستین آیهٔ سوره است و شاید هم‌وزنی آن با نام سوره‌های انشقاق و انفطار نیز ملحوظ بوده است. در سدهٔ گذشته، در مصحف امیری (چ

بولاق، ۱۳۳۷ق) که زیر نظر گروهی از علمای جامع الازهر مصر انتشار یافت، این سوره را «الشرح» عنوان نهاده‌اند (نیز نک: دروزه، ۱۴/۱؛ رامیار، ۵۹۰) و پس از آن، در برخی مصاحف و دوره‌های تفسیر *قرآن کریم* این عنوان متداول گردیده است (نک: ابوالسعود، ۱۷۲/۹؛ قاسمی، ۱۸۳/۱۷؛ مراغی، ۱۸۸/۳۰؛ قطب، ۳۹۲۹/۶).

سورهٔ انشراح، به روایت مشهور، دوازدهمین سوره در ترتیب نزول است که پس از سورهٔ «ضُحیٰ» و پیش از سورهٔ «عصر» نازل شده (ابن جوزی، ۱۵۷، ۱۶۰؛ دروزه، همانجا)، و در دیگر روایات اسلامی ترتیب نزول نیز، ردیفهای متفاوتی به این سوره اختصاص یافته است (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، *الاتقان*،... ۴۰/۱-۴۲؛ رامیار، ۶۸۰-۶۸۱). از این رو، مکی بودن سورهٔ انشراح، و نزول آن در سالهای نخستین بعثت جای هیچ گونه تردید نیست (نک: ابن طاووس، ۲۸۱-۲۸۲؛ اندرابی، گ ۴۷ الف؛ قرطبی، فیروزآبادی، همانجاها). با اینهمه، بعضی از محدثان و مفسران، در عصر حاضر، ظاهراً تحت تأثیر پاره‌ای از روایات تفسیری (مثلاً نک: قمی، ۴۲۸/۲؛ حویزی، ۶۰۳/۵) ناظر بر وقایع اواخر رسالت، مدنی بودن این سوره را محتمل دانسته‌اند (قاسمی، همانجا؛ طباطبایی، ۴۴۸/۲۰) و حتیٰ مدنی بودن آن را ترجیح داده‌اند، و سورهٔ انشراح را به سورهٔ «نصر» ــ آخرین سورهٔ نازل شده بر پیامبر اکرم(ص) بنابر مشهور ــ همانند کرده‌اند (قاسمی، ۱۸۸/۱۷-۱۸۹؛ نیز نک: بقاعی، ۱۲۹/۲۲).

سورهٔ انشراح با سورهٔ ضحیٰ، در ساختار بیانی، مضامین و معانی پیوندی آشکار دارد (سیوطی، *تناسق*،... ۱۳۸)، چنانکه می‌توان این سوره را تفصیل سورهٔ ضحیٰ (بقاعی، ۱۱۵/۲۲)، یا امتداد آن (دروزه، ۱۶۷/۱)، یا تکملهٔ آن (قطب، همانجا) دانست، و محور موضوعی این دو سوره، تقویت روحیه و تثبیت قلب پیامبر اکرم(ص) و تبیین جایگاه آن حضرت در مقام قرب خداوند و برخورداری از عنایات ویژهٔ ربانی است. در صدر اسلام، پیوستگی و همبستگی این دو سوره چندان مورد توجه صحابه و تابعان بوده است که بنا به شماری از روایات، بعضی از آنان این دو سوره را همچون دو سورهٔ فیل و قریش یک سوره می‌پنداشته، و در میان آن دو، بسمله نمی‌آورده‌اند (نک: سیوطی، همانجا؛ قرطبی، ۲۰۰/۲۰-۲۰۱؛ مراغی، همانجا؛ رامیار، ۵۹۰). این دیدگاه در حوزه‌های شیعه نیز به استناد روایاتی از ائمهٔ اهل بیت(ع) تلقی به قبول شده، و به عنوان قول مشهور علمای شیعه شهرت یافته است (شیخ طوسی، ۳۷۱/۱۰؛ طبرسی، ۵۰۷/۵؛ حویزی، ۶۰۲/۵؛ نیز نک: فیض کاشانی، ۲۶۴/۲؛ مجلسی، ۳۳۷/۸۹) و دیدگاه مشهور فقه جعفری را دائر بر وجوب جمع میان دو سورهٔ ضحیٰ و انشراح در یک رکعت، در قرائت نمازهای واجب، البته با قرائت بسمله میان آن دو موجب گردیده است (حرعاملی، ۷۴۳/۴-۷۴۵؛ شیخ بهایی، ۴۶-۴۷). از سوی دیگر، برخی از مفسران یکی پنداشتن این دو سوره (یا سوره‌های فیل و قریش) را برخلاف تواتر و اجماع مسلمانان دانسته‌اند (طبری، ۱۹۸/۳۰؛ فخرالدین، ۲/۳۲، ۱۰۴؛ قاسمی، ۲۶۷/۱۷؛ مراغی، ۱۸۸/۳۰) و مستندات روایی فریقین را در این باره، به دلیل تعارض آنها با روایات دیگر نپذیرفته‌اند و دلالت روایات منقول از امامان(ع) را نیز در نهایت بر جواز تلفیق این دو سوره (یا دو سورهٔ فیل و قریش) در یک رکعت از نماز فریضه، نه وجوب آن، پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۵۱۴/۲۰).

سورهٔ انشراح، مانند سورهٔ ضحیٰ، مشتمل بر خطابهای صریح به پیامبر اکرم(ص) است و عنایات پروردگار متعال را نسبت به آن حضرت یکایک بر می‌شمرد و تأکید می‌کند بر اینکه خداوند هیچ‌گاه آن حضرت را تنها نگذاشته است و نخواهد گذاشت. آن حضرت را از هر سوی مدد رسانیده است و خواهد رساند.

در میان احادیثی که در فضیلت سورهٔ انشراح رسیده است، این حدیث، به لحاظ مضمون سوره و موضوع آن بسیار جالب توجه است که حضرت رسول اکرم(ص) فرموده‌اند: «هرکس این سوره را بخواند، چنان است که نزد من آمده باشد، و من اندوهگین بوده باشم و او اندوه مرا زدوده باشد» (فیروزآبادی، ۵۲۶/۱؛ نیز نک: حویزی، همانجا).

آیهٔ «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً» که دو بار در این سوره آمده است (۹۴/ ۵-۶)، از جمله تعابیر قرآنی است که از هنگام نزول آن، همواره ضرب‌المثل بوده، و همه جا در مقام دلداری به ستم‌دیدگان، امید بخشیدن به گرفتاران و تقویت روحیهٔ نومیدان به کار می‌رفته است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *فنون الافنان*، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن طاووس، علی، *سعد السعود*، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ ابوالسعود، محمد، *تفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوعمرودانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اوتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴م؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ حویزی، عبدعلی، *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شیخ بهایی، محمد، *جامع عباسی*، چ سنگی، تهران، ۱۳۱۲ق؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ طبری، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ فیض کاشانی، محمد، *المحجة البیضاء*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۸۳ق؛ قاسمی، محمد، *محاسن التأویل*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، داراحیا التراث العربی؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قمی، علی، *تفسیر*، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نائطی ارکاتی، محمد غوث، *نثر المرجان فی رسم نظم القرآن*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق.

محمدعلی لسانی‌فشارکی

اِنْشِقاق، نام هشتاد و چهارمین سوره از قرآن مجید، دارای ۲۵ (یا ۲۳) آیه، ۱۱۹ کلمه و ۴۳۶ حرف. نام مشهور سوره از سرآغاز آن گرفته

شده است و گاه عالمان از باب احتیاط، آن را سورهٔ «إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ» یا به اختصار «إِنْشَقَّتْ» نامیده‌اند (نک: ابن بابویه، ۱۲۱؛ نائطی، ۶۸۹/۷؛ سیوطی، *الدر...*، ۳۲۸/۶-۳۲۹؛ نیز نک: اندرابی، گ ۵۱ الف).

سورهٔ انشقاق، بنابه روایت مشهور، هشتاد و سومین سوره از ترتیب نزول است (نک: دروزه، ۱۵/۱؛ قس: ابن ندیم، ۲۸-۳۰؛ طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، *الاتقان*، ۴۰/۱-۴۳). با این ترتیب، سورهٔ انشقاق از آخرین سوره‌های نازل شده در مکه است، اگر چه بعضی از معاصران، مضامین و اسلوب بیان سوره را با سوره‌هایی که در سالهای نخستین دعوت پیامبر اکرم(ص) نازل شده‌اند، همخوان‌تر و همگون‌تر یافته‌اند و نسبت به نزول این سوره در مرحلهٔ مکی خِتامی تردید کرده‌اند (دروزه، ۲۸۲/۶؛ نیز نک: رامیار، ۶۸۱).

سورهٔ انشقاق، با سورهٔ انفطار که پیش از آن نازل شده، و در ترتیب تلاوت نیز با فاصلهٔ یک سوره پیش از آن جای گرفته است (ابن جوزی، ۱۵۴) و نیز با سوره‌های زلزال، تکویر و واقعه دارای سرآغاز مشترک و متشابه است. محور موضوعی این ۵ سوره که نامهایشان نیز، به ویژه، «انشقاق» بر آن دلالت دارد (نک: بقاعی، ۳۳۵/۲۱)، تفکیک آدمیان در سرای دیگر است، به دو گروه نیکوکاران و بدکاران (زلزال /۹۹/۷-۸)، بهشتیان و دوزخیان (تکویر /۸۱/۷، ۱۲-۱۳)، اصحاب یمین و اصحاب شِمال (واقعه /۵۶/۲۷، ۴۱؛ انشقاق/۸۴/۷، ۱۰) و ابرار و فجّار (انفطار/ ۸۲/۱۳-۱۴) که در هر یک از این سوره‌های پنجگانه با سبکی خاص بدان پرداخته شده است. ویژگی سورهٔ انشقاق که سورهٔ انفطار نیز در این ویژگی مشترک است، آن است که همان مضامین هشدار دهنده که در سوره‌های یاد شده (مثلاً نک: تکویر /۸۱/۱-۱۴)، توفنده و خروشنده بیان شده، در این سوره با بیانی نرم‌تر آورده شده است (نک: قطب، ۳۸۶۵/۶).

سورهٔ انشقاق، با اینکه دارای الفاظی کم است و حتیٰ بعضی تعبیرات در آن تکرار شده (نک: آیه‌های ۲، ۵، ۷، ۱۰)، حوزهٔ معناییِ بس گسترده‌ای دارد. در مقدمهٔ سوره (آیات ۱ تا ۵) توجه مخاطبان به پیشگویی محقق‌الوقوع شکافته شدن آسمان و سپس شکافته شدن زمین، در آستانهٔ رستاخیز، و قرار گرفتن هر چیز در جای خود جلب شده است؛ نیز مراتب فرمانبرداری آسمان و زمین از رب‌العالمین، برای زدودن زنگارهای سنگینِ غفلت از آیینهٔ ذهن انسان، گوشزد می‌گردد. آنگاه در بخش اول (آیات ۶ تا ۱۵) با خطاب «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ» که جز این، تنها یک بار دیگر در *قرآن* کریم آمده است (انفطار / ۸۲/۶؛ عبدالباقی، ۹۳-۹۴) آدمیان بی‌خبر و سرگردان را که افتان و خیزان، سرگرم گذران روزگارند، مخاطب قرار می‌دهد و از فرجام قطعی و سرانجام حتمی ایشان با خبر می‌سازد و نتیجهٔ پیمودن راه کج و راه راست و عاقبت هر یک را یادآور می‌گردد که چگونه کارنامهٔ گروهی را به نشانهٔ نیک فرجامی و کامروایی به دست راستشان دهند و کارنامهٔ گروهی دیگر را، به نشانهٔ بدفرجامی و ناکامی، از پشت سر، و به همین نَسَق، با اصحاب یمین چند و چون نکنند و از آنان حساب نکشند و شادمانه نـزد کسان خویش بازگردند. امـا آنانکه با همـراهان کج‌رو خویش، شادمانه روزگار گذرانیدند و به روز واپسین نیندیشیدند، آن روز، هزار باره آرزوی مرگ می‌کنند و فریادرسی بجز زبانهٔ آتش نمی‌یابند؛ و در بخش دوم (آیات ۱۶ تا ۱۹)، ذهن و اندیشهٔ انسان را، با تداعی چشم‌انداز دلفریب شفق که پیام‌آور پایان روز است و هجوم تاریکی شب، به مقایسهٔ مسیر حرکت و میدان تکاپوی خویش، با گیرودار شب و روز، و سیر و سلوک ماه، منزل به منزل، از هلال و تربیع تابدر تمام، و بازگشت به تربیع و رفتن به مُحاق، وا می‌دارد، تا آدمی دریابد که او نیز مانند خورشید و ماه و ستارگان که به ظاهر پدیدآرندگان شب و روزند، در گردونهٔ فرمان پروردگار جهان، گردان است و همهٔ این فراز و نشیبها، مرکبهای گوناگونند در برابر او نهاده، تا هر مرحله را با مرکبی بپیماید. خاتمهٔ سوره (آیات ۲۰ تا ۲۵) ابراز شگفتی است از بی‌خبری و نادانی انسانها که چرا به گفتار *قرآن* تن در نمی‌دهند و بی‌باکانه راه انکار و تکذیب پیش می‌گیرند، و گریز به اینکه چه باک، همان به که بگریزند و با عـذاب الیم درآویـزند؛ ما را همان معـدود انسانهـای درست‌اندیش و درست کردار بس، و این کسان تا ابد از خوان احسان خداوند جهانیان برخوردارند.

سورهٔ انشقاق، زوج سورهٔ مطففین است؛ چنانکه سورهٔ مطففین مانند سورهٔ انشقاق مشتمل بر یک مقدمه، دو بخش و یک خاتمه است (نک: مطففین /۸۳/۱-۶، ۷-۱۷، ۱۸-۲۸، ۲۹-۳۶) و اشتراک مضامین و تشابه عبارات و حتیٰ تکرار الفاظ در آیات این دو سوره شایان توجه است (نک: انشقاق /۸۴/۷، ۹، ۱۰، ۱۳؛ مطففین /۸۳/۷، ۹، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۳۱).

سورهٔ بروج نیز که در ترتیب تلاوت پس از سورهٔ انشقاق جای گرفته است، هرچند در ترتیب نزول با سورهٔ انشقاق فاصلهٔ بسیار دارد (نک: رامیار، ۶۸۰-۶۸۱؛ قس: دروزه، ۲۸۲/۶)، در مقدمه و خاتمه و دو بخش میانی با سورهٔ انشقاق متناظر است (نک: بروج، ۸۵/۱-۳، ۴-۱۱، ۱۲-۱۸، ۱۹-۲۲) و مضامین و حتیٰ الفاظ بعضی از آیات در این دو سوره متشابهند (نک: انشقاق /۸۴/۲۲؛ بروج /۸۵/۱۹). به عبارت دقیق‌تر، ۶ سورهٔ تکویر تا طارق را می‌توان یک مجموعهٔ پیاپی و متحدالمضمون دانست که چه بسا در ترتیب نزول نیز با اندک جابه‌جایی چنین بوده باشند (نک: دروزه، همانجا).

پایان آیهٔ ۲۱ سورهٔ انشقاق یکی از مواضع دهگانهٔ سجدهٔ مستحب نزد عالمان شیعه (نک: ابوالفتوح، ۴۹۹/۵)، و یکی از مواضع چهارده‌گانهٔ سجدهٔ واجب نزد پیشوایان اهل سنت است (نک: ابن عربی، ۳۶۹/۴-۳۷۰؛ اسماعیل حقی، ۳۸۱/۱۰-۳۸۲؛ نیز نک: قرطبی، ۲۸۰/۱۹-۲۸۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمدمهدی خرسان، نجف، ۱۳۹۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *فنون الافنان*، به کوشش محمدابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح الجنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ اسماعیل حقی بروسوی، *روح البیان*، استانبول، ۱۳۸۹ق؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بقاعی، ابراهیم،

نظم‌الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴م؛ دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس، قاهره، ۱۳۶۴ق؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، به کوشش محمد قطب، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نائطی ارکاتی، محمد غوث، نثر المرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق.

محمدعلی لسانی فشارکی

اَنْصار، یا انصار النبی(ص) لقب مسلمانان مدینه از تیره‌های اوس و خزرج (ه‌ م) که پیش از هجرت، با پیامبر اکرم(ص) هم پیمان شدند و پس از هجرت در حمایت و یاری آن حضرت و مهاجران، پایداری کردند.

انصار جمع نصیر و ناصر از مادۀ «نَصَرَ» به معنای یاری و یاری مظلوم در برابر دشمن است. این نام نخست به معنای لغوی آن، در وصف مسلمانان مدینه از اوس و خزرج استعمال شد، اما سپس همچون اصطلاحی بر ایشان اطلاق گردید. تاریخ اطلاق این لقب بر مسلمانان هم پیمان پیامبر در مدینه به درستی روشن نیست، اما طبق روایتی از اَنَس، اصطلاح مهاجران و انصار نخستین بار در قرآن مجید به کار رفته است (بخاری، ۲۲۱/۴).

در دو آیه از قرآن مجید این دو عنوان در کنار هم آمده است: «وَ السّابِقُونَ الْاَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرینَ وَالْاَنْصارِ...» (توبه/۹/۱۰۰) و «لَقَدْ تابَ اللّٰهُ عَلَی النَّبِیِّ وَ الْمُهاجِرینَ وَ الْاَنْصارِ...» (توبه/۹/۱۱۷). اما به روایت ابن اثیر (۶۵۵/۱) پیامبر (ص) خود، مسلمانان یثرب را به این نام ملقب کرد.

عنوان «انصار» در آیۀ ۱۴ سورۀ صف (۶۱) بر یاران حضرت عیسی بن مریم(ع) نیز اطلاق شده است.

نخستین کس از دو تیرۀ اوس و خزرج که اسلام آورد، سوید بن صامت از اوس بود که پس از بازگشت به یثرب در جنگ بُعاث به دست تیرۀ خزرج کشته شد. پس از آن جوانی به نام ایاس بن معاذ اسلام آورد. آنگاه، در حدود سال ۱۰ بعثت/۶۱۹م، ۶ تن از خزرجیان با پیامبر(ص) در موسم حج دیدار کردند و اسلام پذیرفتند (ابن هشام، ۲۹۲/۲-۲۹۳؛ ابن اثیر، ۹۴/۲-۹۶). سال بعد ۱۲ تن برای حج از یثرب به مکه رفتند و با پیامبر(ص) دیدار کردند و با او پیمانی بستند که به پیمان عقبۀ اول مشهور شد. مطابق این پیمان، مسلمانان یثرب متعهد شدند که شرک نورزند، دزدی و زنا نکنند، فرزندانشان را نکشند، افترا نبندند و خلاف نکنند. پس از انعقاد این پیمان، پیامبر(ص) مصعب بن عمیر از اصحاب خود را برای تبلیغ اسلام به یثرب فرستاد (بلاذری، انساب...، ۲۳۹/۱؛ ابن اثیر، ۹۶/۲- ۹۸). از آن پس، شمار مسلمانان در آنجا روی به افزایش نهاد و از جمله سعد بن معاذ، رئیس اوس اسلام آورد. سال بعد، ۷۳ تن دیگر از اوس و خزرج به مکه رفتند و با پیامبر(ص) دیدار کردند و پیمان عقبۀ دوم را بستند و متعهد شدند که از پیامبر(ص) حمایت کنند (ابن هشام، ۳۰۲/۲-۳۰۳؛ ابن عبدالبر، ۷۶-۷۹). سرانجام پیامبر(ص) زمان را برای هجرت مناسب دید و اهالی یثرب به گرمی و شکوه از او استقبال کردند و در میان خود جای دادند (ابن هشام، ۳۴۳/۲-۳۴۴؛ طبری، تاریخ، ۳۶۸/۲-۳۸۳).

با ورود پیامبر(ص) به یثرب، بیشتر قبایل و مردم شهر اسلام آوردند و با پیامبر(ص) بیعت کردند و یثرب «مدینة النبی» نام یافت. مسلمانان مدینه از همین ایام به دو گروه تقسیم و شناخته شدند: مهاجران یا مسلمانانی که از مکه به مدینه مهاجرت کردند، و انصار یا مسلمانان مدینه که پذیرای پیامبر و یارانش بودند. پیامبر(ص) چندی بعد، میان مهاجران و انصار پیمان برادری بست و انصار متعهد شدند که میان خود و مهاجران به دادگری و برادری و برابری حکم کنند و در همه حال به یاری هم برخیزند (ابن هشام، ۳۵۱/۲-۳۵۳؛ نیز نک: بخاری، ۲۲۲/۴- ۲۲۳).

با ورود اسلام و هجرت پیامبر(ص) به مدینه و تکوین جامعۀ اسلامی، اختلافات دیرین اوس و خزرج فروکش کرد. در حوادث ۱۰ سالۀ پس از هجرت، انصار مسئولیت بیشتری برعهده داشتند و از آنجا که به عدد افزون‌تر از مهاجران بودند، تقریباً در همۀ پیکارها حضور ایشان چشمگیرتر بود (نک: ابن هشام، ۶۳۵/۳-۶۳۹؛ خلیفه، ۳۲/۱-۳۸، ۵۲، ۶۳). از این رو، پیامبر(ص) بارها خشنودی خود را از انصار ابراز کرد و روایات مربوط به آن، در مجامیع حدیث به عنوان مناقب انصار آمده است (بخاری، ۲۲۱/۴ بب؛ مسلم، ۸۵/۱-۸۶، ۱۹۴۸/۲-۱۹۵۲؛ ابن ماجه، ۵۷ - ۵۸؛ ترمذی، ۷۱۲/۵-۷۱۷). بهترین دلیل قرب و اهمیت انصار نزد پیامبر اسلام(ص) اینکه در جنگ حنین در ۹ق، پس از پیروزی مسلمانان، پیامبر(ص) همۀ غنایم را به قریش و دیگران بخشید و انصار سهمی نیافتند. برخی از انصار از این کار اظهار شگفتی کردند و پیامبر(ص) به صراحت یادآور شد که وجود خود او در میان ایشان ارجمندتر و پربهاتر است؛ آنگاه انصار خشنود شدند و پیامبر(ص) آنان را دعا فرمود (ابن هشام، ۹۳۳/۴- ۹۳۵؛ بخاری، ۲۲۱/۴؛ مسلم، ۷۳۳/۱-۷۳۴). این روایت نیز که پیامبر(ص) بنی هاشم و انصار را در یک گروه هم پیمان، قرار داد (ابوالفرج، ۷۶/۴)، حاکی از دوستی عمیق آن حضرت نسبت به انصار است. سخنانی نیز از پیامبر(ص) نقل شده، حاکی از آنکه انصار را پس از خود به شکیبایی در برابر حوادث خوانده است (احمد بن حنبل، ۲۹۲/۴).

در روزگار پیامبر(ص) و پس از آن، هریک از دو گروه انصار و مهاجران به رغم برادری و برابری، تمایزات قبیله‌ای خود را حفظ کرده، گاه به تفاخر می‌پرداختند (جاحظ، ۲۱۹/۲). آنها به ویژه پس از پیامبر(ص)، به صورت دو جریان تاریخی و سیاسی درآمدند و به رقابت پرداختند. این رقابت در داستان سقیفه آشکار شد، چه انصار پیش از همه در سقیفه گرد آمدند و سعد بن عبادۀ انصاری را که از یاران نیکنام و بزرگ پیامبر(ص) و رئیس خزرج بود، نامزد خلافت کردند؛ اما برخی از مهاجران به مخالفت برخاستند و خلافت و ریاست را حق خود

دانستند. هر یک از این دو گروه مناقب و خدمات و قرب خود را به پیامبر(ص) برمی‌شمرد و خود را برای زمامداری سزاوارتر می‌خواند. اما چون انصار در تسخیر کامل قدرت ناکام ماندند، پیشنهاد کردند که با مهاجران به مشارکت حکم برانند. این تدبیر راه به جایی نبرد و چون مهاجران غلبه یافتند، سعدبن عباده نامزد انصار برای خلافت تسلیم نشد و حتیٰ تهدید به جنگ کرد. به هر حال انصار با ابوبکر بیعت کردند (ابن سعد، ۳(۱)/۱۳۶، ۱۵۱؛ احمد بن حنبل، ۱/۵۵-۵۶؛ نیز نک: مسعودی، ۲۲۳/۳-۲۲۴). بدین‌ترتیب، انصار برای جلوگیری از پراکندگی امت به همکاری با خلیفه پرداختند (مقدسی، ۱۵۶/۵-۱۵۷). در ۱۲ق نیز چون ابوبکر به حج رفت، قتادة بن نعمان انصاری را به جای خود بر مدینه گمارد (خلیفه، ۱۰۸/۱). به روزگار خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب نیز چنین بود و انصار در بعضی از جنگهای فتوح شرکت جستند (مقدسی، ۱۶۹/۵). عمر نیز کم و بیش جانب انصار را نگه می‌داشت و در کارها با آنان مشورت می‌کرد؛ چنانکه دربارهٔ تعیین مبدأ تاریخ اسلامی با انصار رایزنی کرد (خلیفه، ۸/۱؛ نیز نک: مقدسی، ۱۸۰/۵). با اینکه هیچ یک از اعضای شورایی که عمر برای تعیین خلیفهٔ پس از خود برگزید، از انصار نبودند، اما خلیفه دستور داد انصار نیز در کار انتخاب خلیفهٔ پس از او نظارت کنند (همو، ۱۹۰/۵-۱۹۱). به روایتی، پس از محاصرهٔ خانهٔ عثمان، گروهی از انصار برای محافظت از وی پای پیش نهادند، ولی خلیفه نپذیرفت (خلیفه، ۱۸۷/۱).

در دوران خلافت امیرالمؤمنین علی(ع)، انصار از حامیان جدی و پرشور آن حضرت بودند و در بیشتر حوادث سیاسی و نظامی این عصر نقش داشتند؛ چنانکه امام علی(ع) در نامه‌ای به معاویه نوشت که مهاجران و انصار در بیعت با او یکدل بوده‌اند (نک: طبری، *تاریخ*، ۵۶۱/۴). در پیکار صفین نیز چهره‌های برجستهٔ انصار همچون براء بن عازب، عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ، خزیمة بن ثابت و زید بن ارقم شرکت جستند و معاویه چنان خشمناک شد که به ملامت انصار پرداخت (ابن سعد، ۳۳/۶؛ نیز نک: امینی، ۷۹/۲-۸۲).

علی(ع) به پیروی از پیامبر(ص) همواره از انصار پشتیبانی می‌کرد (قلقشندی، ۲۰۲/۱) و گروهی از ایشان نیز به صحت حدیث ولایت و واقعهٔ غدیر شهادت دادند (امینی، ۱۸۴/۱-۱۸۵). اما میان انصار و مهاجران که آنان را مکی می‌خواندند، رقابتی جریان داشت: مهاجران خود را خویشاوند پیامبر(ص) و نخستین مسلمانان می‌شماردند و بر انصار که آنان را یثربی می‌خواندند (علی، ۴۸۴/۱)، فخر می‌فروختند. انصار نیز گذشته از افتخارات دورهٔ اسلامی، به یمانی و قحطانی بودن خود نیز افتخار می‌کردند (همو، ۵۰۳/۱-۵۰۵). شاعران انصار این افتخارات را به نظم می‌کشیدند و تبلیغ می‌کردند؛ از جمله حسان بن ثابت انصاری شاعر پرآوازه، اشعار بسیاری سرود و به ذکر مناقب انصار پرداخت و مکیان را نکوهید و هجو کرد (ابن هشام، ۶۳/۴ بب؛ ابن کثیر، ۴۵۴/۲؛ علی، ۳۸۴/۱، ۴۸۳). در مقابل، مکیان به سبب چیرگی سیاسی و اقتدار اجتماعی به انصار تفوق می‌جستند؛ چنانکه عمر وقتی برای مسلمانان از بیت‌المال مقرری تعیین می‌کرد، امتیازات خانوادگی و سبقت در اسلام را اساس قرار داد و مهاجران را بر انصار مقدم داشت (ابن سعد، ۳(۱)/۲۱۳، ۲۲۶) و در میان خود انصار هم برای اوس که در بیعت با ابوبکر بر خزرج پیشی گرفته بودند، سهم بیشتری قرار داد (بلاذری، *فتوح...*، ۴۳۷).

قرائت خاص خلیفه از آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ توبه (۹) نیز که موجب تفضیل مهاجران بر انصار بود، اعتراض شدید اُبی بن کعب انصاری قاری نامدار *قرآن* را بر انگیخت. ابی بن کعب همچنین برای اثبات برابری انصار با مهاجران و ذکر فضایل بسیارشان، به آیات دیگری از *قرآن مجید* (جمعه/۳/۶۲؛ حشر/۱۰/۵۹؛ انفال/۷۵/۸) نیز استناد می‌کرد (ابن شبه، ۷۰۷/۱؛ طبری، *تفسیر*، ۷/۱۱؛ ابوالفتوح، ۹۴/۶-۹۵). نیز گفته‌اند قاریان معتبر *قرآن* که عموماً از انصار بودند، به عمر پیشنهاد کردند که *قرآن* را گردآوری کنند، اما عمر نپذیرفت (ابن شبه، ۷۰۶/۱).

در روزگار معاویه، انصار بیشتر موردطعن قرار گرفتند. آنگاه که بُسربن ابی ارطاة عامری فرمانده لشکر معاویه به حجاز حمله کرد و وارد مدینه شد، انصار را با تعابیری چون «ابناء العبید» و «معشر الیهود» خطاب کرد و مورد تحقیرشان قرار داد (ابن ابی الحدید، ۹/۲-۱۰). دشمنی معاویه با انصار بدانجا رسید که همراه عمرو بن عاص در اندیشه شدند تا عنوان انصار را رسماً براندازند، اما کاری از پیش نبردند (ابوالفرج، ۱۲۵/۱۴، ۱۲۷-۱۲۸). یزید نیز کعب بن جعیل شاعر را گفت تا انصار را هجو گوید (ابن قتیبه، ۱۵۲). در واقعه حرّه نیز که به سال ۶۳ق به روزگار یزید رخ داد، شمار کثیری از مردم مدینه و از جمله ۱۷۳ تن از انصار کشته شدند (خلیفه، ۳۱۳/۱-۳۱۴) و پس از وصول خبر پیروزی شامیان، یزید ابیاتی از اشعار ابن زبعریٰ را که به روزگار شرک خود در جنگ احد سروده بود، زمزمه کرد، گویی انتقام پدر را از خزرجیان می‌ستاند (بلاذری، *انساب*، ۴(۲)/۴۲؛ دینوری، ۲۶۷). این وقایع و نیز سرکوب قیام ابن زبیر، نیروی انصار را در هم شکست و بسیاری از ایشان به جنگجویان شمال افریقا و اندلس و دیگر میدانهای پیکار پیوستند (نک: حتی، ۲۵۱).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۳۰ق؛ ابن شبه، عمر، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الدرر فی اختصار المغازی و السیر*، به‌کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی عبدالواحد، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۴م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان*، به‌کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۴ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۹۷۰م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۱، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ج ۴(۲)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، ۱۸۶۵م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه

عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به‌کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶م؛ قرآن کریم؛ قلشقندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به‌کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م.

حسن یوسفی‌اشکوری

اَنصاری، شیخ مرتضی، نک: شیخ انصاری.

اَنصاریِ دِمَشقی، نک: دمشقی، محمد بن ابی‌طالب.

اَنصاریِ هَرَوی، نک: خواجه عبدالله انصاری.

اَنصِنا، نام شهری کهن در کرانهٔ خاوری رودنیل که اکنون تنها ویرانه‌هایی از آن برجای مانده است. رمزی بنای شهر را در ۱۳۰م دانسته است (۱۳۲/۱)، اما قدمت شهر بیش از این به نظر می‌رسد، زیرا بیشتر منابع، ساحران فرعون را که برای مقابله با حضرت موسیٰ(ع) برانگیخته شده بودند، از این شهر می‌دانند (یعقوبی، ۳۳۱؛ ادریسی، ۱۲۴/۱). ابوعبید بکری از ناحیه و شهر انصنا نام برده، اما گفته است که بخش اعظم آن اکنون ویران است (*معجم...*، ۹۹/۱، *المسالک...*، ۶۱۰/۲، ۶۱۷).

در سدهٔ ۶ق این شهر آباد بوده، و ادریسی آن را شهری باستانی با باغها و نزهتگاههای فراوان و زیبا و پرنعمت توصیف کرده است (همانجا). یاقوت آن را در اقلیم سوم قرار داده، و از دو تن از شخصیتهای علمی منسوب به آن نام برده است (۳۸۱/۱). حدود دو سده پس از آن قلقشندی (۳۷۸/۳) و دیگران از آن به عنوان شهری ویران یاد کرده‌اند. این شهر بارویی عظیم داشته که بنا به گزارش مقریزی توسط سپاهیان صلاح‌الدین ایوبی (۵۳۲-۵۸۹ق) ویران شده است (۲۰۴/۱). گفتنی است شهرت انصنا میان مسلمانان بیشتر به این دلیل است که ماریهٔ قبطیه، «سُریهٔ» حضرت پیامبر(ص) و مادر ابراهیم فرزند متوفای ایشان منسوب به توابع انصنا بوده است (ابن هشام، ۷/۱؛ ابن عبدالحکم، ۴۸).

مآخذ: ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ همو، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ رمزی، محمد، *القاموس الجغرافی*، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۴م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دارصادر؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۸۹۱م.

مرادعلی واعظی

اَنطاکی، ابوعبدالله (یا ابوعلی) احمد بن عاصم، عارف بزرگ سده‌های ۲-۳ق/۸-۹م. هرچند تاریخ و محل ولادت او به طور دقیق روشن نیست، اما از نسبت او و نیز چون او را «اهل ثغور» دانسته‌اند (ابن حبان، ۲۰/۸؛ خواجه عبدالله، ۱۲۳؛ ابن عدیم، ۸۴۸/۲)، می‌توان دریافت که در انطاکیه به دنیا آمده است (نک: یاقوت، ۷۹/۲-۸۰). وی مدتی در دمشق به سر برد (ابن منظور، ۱۲۷/۳؛ ذهبی، *تاریخ...*، ۴۳؛ نیز نک: ابن ابی حاتم، ۱(۱)/۶۶). انطاکی نخست علوم رایج آن زمان را فراگرفت و در آنها مهارت یافت و در زهد و ریاضت، عرفان و تصوف به کمال رسید (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۸۰/۹-۲۸۹؛ هجویری، ۱۵۹؛ ابن کثیر، ۳۱۸/۱۰؛ نیز نک: عطار، ۴۱۰). وی را از فرط هوشیاری و بسیاری فراست «جاسوس القلوب» نامیده‌اند (قشیری، ۱۹؛ عطار، ابن عدیم، همانجاها).

انطاکی با زهاد و عارفان بزرگ و مشهور زمان خود از جمله بشر حافی (د ۲۲۷ق/۸۴۰م)، سری سقطی (د ۲۵۳ق/۸۶۷م) و احتمالاً فضیل بن عیاض (د ۱۸۷ق/۸۰۳م) همنشین و هم صحبت بوده است (سلمی، ۱۲۷؛ قشیری، هجویری، همانجاها). جامی انطاکی را شاگرد حارث محاسبی (د ۲۴۳ق/۸۵۷م) دانسته است (ص ۹۱).

احمد بن ابی الحواری (ﻫ م)، عارف مشهور شام در قرن ۲ و ۳ق از جمله شاگردان او بوده، و بسیاری از سخنان او را نیز نقل کرده است (مثلاً نک: سلمی، ۱۲۹؛ ابونعیم، ۲۸۱/۹، ۲۸۲، ۲۹۳، ۲۹۵-۲۹۶؛ بیهقی، ۱۹۹، ۳۵۸؛ قشیری، ۹۰، ۱۵۵). انطاکی در علم حدیث نیز دستی داشت و از محدثان بغداد و دمشق احادیثی شنیده، و دیگران نیز از او حدیث روایت کرده‌اند (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، ابن حبان، ابن عدیم، همانجاها؛ ذهبی، همانجا، نیز *سیر...*، ۴۰۹/۱۱).

تاریخ وفات انطاکی را برخی پس از ۲۲۰ق دانسته‌اند (ماسینیون، «تحقیق...[1]»، 223؛ GAS, I/638; GAL,S, I/351). ابن کثیر آن را به طور تقریب ۲۳۹ق حدس زده است (۳۱۸/۱۰-۳۱۹) و ذهبی (همان، ۴۸۸/۱۰) نیز احتمال داده که تا ۲۳۰ق زنده بوده است.

در اقوال منسوب به انطاکی بسیاری از مفاهیم عرفانی و اخلاقی همچون: معرفت، فقر، صبر، صدق، یقین، خوف و رجا سخن رفته است (مثلاً نک: سلمی، ۱۲۷-۱۳۰؛ ابونعیم، ۲۸۰/۹-۲۹۶؛ ابن جوزی، ۲۷۷/۴-۲۷۹؛ ابن منظور، ۱۲۷/۳-۱۲۹).

آثار: از انطاکی اثر مستقلی در دست نیست و بیشتر سخنان او برگرفته از تذکره‌ها و کتابهای صوفیه است. سخنان انطاکی به سبب تعلق به اولین دورهٔ زهد و تصوف در اسلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ماسینیون بر این باور است که آثار او پیش از آثار محاسبی بوده، و محاسبی از آنها در تألیفات خود بهره برده است. این تألیفات را به او نسبت داده‌اند: ۱. *المعاملات*، که در شناخت تصوف بوده، و در آن ژرف بینیهای جالب‌توجهی داشته است (کلاباذی، ۳۲؛ ماسینیون، «مجموعه...[2]»، 12)؛ ۲. الشبهات (همو، «تحقیق»، 172، حاشیهٔ 6؛

1. *Essai*...   2. *Recueil*...

GAL,S، همانجا)؛ ۳. *دواء داءالقلوب و معرفة همم النفس و آدابها* (ماسینیون، همان، 153؛ GAL,S؛ نیز GAS، همانجاها).

انطاکی شعر نیز می‌سروده، و اشعاری از او بر جای مانده است (ابونعیم، ۲۹۶/۹-۲۹۷؛ ابن عدیم، ۸۵۲/۲؛ ابن منظور، ۱۳۰/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۸/۱۰).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن منظور، محمد، *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بیهقی، احمد، *کتاب الزهد الکبیر*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ کلاباذی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، ۱۳۷۱ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

GAL,S; GAS; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; id, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929.

محمدجواد شمس

اَنطاکی، ابوالفرج یحیی بن سعیدبن یحییٰ انطاکی (زنده در ۴۵۸ق/۱۰۶۶م)، مورخ و طبیب مسیحی. وی از خویشاوندان نزدیک اثوتوخیوس اسکندرانی بطریرک اسکندریه و معروف به سعیدبن بطریق است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۸۷/۲؛ واسیلیف، II/81؛ EI²).

انطاکی در حدود سال ۳۷۰ق/۹۸۰م زاده شد (واسیلیف، همانجا) و ظاهراً دورهٔ نخست زندگی خود را در مصر گذرانید. پس از آنکه الحاکم خلیفهٔ فاطمی در ۴۰۴ق به مسیحیان و یهودیان مصر که چندین سال در محدودیت و آزار به سر می‌بردند، اجازهٔ مهاجرت به شام داد (نک: انطاکی، چ تدمری، ۳۰۵)، ابوالفرج نیز در ۴۰۵ق به انطاکیه ــ که در آن زمان در تصرف روم شرقی بود ــ مهاجرت کرد (همان، ۱۹). از پاره‌ای شواهد برمی‌آید که انطاکی دست کم تا ۴۵۸ق/۱۰۶۶م زنده بوده است (واسیلیف، II/83-84).

مهم‌ترین اثر وی *تاریخ* اوست که در واقع تکملهٔ *تاریخ* سعید بن بطریق به شمار می‌آید. انطاکی در این کتاب حوادث را از سال ۳۲۶ق/ ۹۳۸م که کتاب ابن بطریق بدان پایان یافته، به همان سبک و ترتیب تا ۴۲۵ق/۱۰۳۴م دنبال کرده است. این اثر از منابع مهم تاریخ اسلام و روابط مسلمانان با مسیحیان در قرنهای ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م است. از یک‌سو به تاریخ امپراتوری روم شرقی و روابط آن با جهان اسلام، سرزمین بلغار، روس، گرج و ارمن، و از سوی دیگر به بررسی تاریخ خلافت عباسی و دولتهای وابسته چون اخشیدیان، حمدانیان و آل بویه، و روابط مسلمانان با مسیحیان و یهودیان، و از همه مهم‌تر تاریخ دولت فاطمی در مصر و شام، خاصه دورهٔ الحاکم بامرالله پرداخته است. بخش اخیر که نزدیک به یک سوم *تاریخ* انطاکی را شامل است (تدمری، ۱۰)، اهمیت خاصی دارد. انطاکی توجه کمتری به بغداد نشان داده، و از حوادث شرق اسلامی و شمال افریقا ــ جز در ارتباط با فاطمیان ــ یاد نکرده است.

انطاکی پس از تحریر نخست *تاریخ* (حدود سال ۳۹۸ق/۱۰۰۸م) تا ۴۰۵ق/۱۰۱۵م دوبار آن را مورد بازنگری قرار داد و مطالبی بر آن افزود (نک: چ تدمری، همانجا). وی در تألیف این کتاب علاوه بر منابع اسلامی از قبیل آثار ابوعلی مسکویه و ثابت بن سنان، از مآخذ یونانی و مسیحی محلی نیز بهره برده است (نک: واسیلیف، II/85-89). انطاکی به شماری از اسناد رسمی و مکاتبات درباری نیز دسترسی داشته، و متن آنها را در *تاریخ* خود آورده است (برای نمونه، نک: چ شیخو، ۲۶۳-۲۶۴؛ نیز چ تدمری، ۳۵۴-۳۵۹).

چاپ کامل این کتاب نخست به کوشش لویس شیخو، کارادُوو و زیّات به ضمیمهٔ *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق* از سعید بن بطریق، در بیروت (۱۹۰۵م) منتشر شد؛ سپس کراچکوفسکی و واسیلیف متن عربی آن را به همراه ترجمهٔ فرانسوی ضمن «آثار و احوال آباء کلیسای شرقی» در پاریس (۱۹۲۴ و ۱۹۳۲م) منتشر ساختند.

چاپ جدید تحقیقی *تاریخ* انطاکی به کوشش عمر عبدالسلام تدمری در طرابلس لبنان (۱۹۹۰م) صورت گرفت. در این چاپ نسبت به چاپ شیخو کاستیهایی مشاهده می‌شود (نک: چ شیخو، ۲۶۳-۲۶۴، قس: چ تدمری، ۴۲۷). لویس شیخو در چاپ خود از این کتاب بخش کوچکی را که به گمان وی خلاصهٔ *تاریخ* انطاکی است و تا حوادث ۴۰۰ق را در بر دارد، افزوده است (تدمری، ۱۴-۱۵).

در ۱۸۸۳م روزن گزیده‌هایی از این کتاب را که مربوط به امپراتور باسیلیوس دوم و روابط او با بلغار است، با ترجمهٔ روسی منتشر ساخت. شلومبرگر نیز بخشهایی از آن را در کتاب خود «حماسه‌های بیزانسی تا پایان قرن ۱۰م» نقل کرده است.

علاوه بر *تاریخ*، نسخه‌ای به نام *تفسیر یحیی بن سعیدبن یحییٰ لمسائل حنین بن اسحاق الطبیة* در کتابخانهٔ رباط نگهداری می‌شود که احتمال می‌رود از انطاکی باشد (زرکلی، ۱۴۷/۸؛ GAS, III/251). همچنین ۳ اثر کلامی نیز بدون ذکر عنوان به او نسبت داده شده است که نسخ آن در کتابخانهٔ رباط موجود است (گراف، GAS,I/338; II/51).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ انطاکی، یحیی، *تاریخ*، به کوشش شیخو و دیگران، بیروت، ۱۹۰۵م؛ همو، همان، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ تدمری، عمر عبدالسلام، مقدمه بر *تاریخ* (نک: هم، انطاکی)؛ زرکلی، *اعلام*؛ نیز:

EI²; GAS; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; Vasiliev, A. A., *Byzance et les Arabes*, eds. H. Grégoire and M. Canard, Brussels, 1950.

محمدرضا ناجی

اَنْطاکی، ابـوالقاسم علی بـن احمـد حاسب مهندس، ملقب به مجتبیٰ (د ۱۳ ذیحجهٔ ۳۷۶ق/۱۶ آوریل ۹۸۷م)، ریاضی‌دان انطاکی. ابن ندیم که اندکی پس از درگذشت انطاکی، در بغداد، به تألیف *الفهرست* مشغول بوده، تنها از سال مرگ، لقب و عنوان آثار انطاکی یاد کرده است (ص ۳۴۲)؛ اما قفطی ظاهراً با تکیه بر ذیلی که هلال بن محسّن بر کتاب تاریخ دایی خود ثابت بن سنان نگاشته (مشتمل بر حوادث سالهای ۳۶۳ تا ۴۴۷ق)، آگاهی بیشتری به دست داده است (گرچه تنها در ثبت تاریخ دقیق درگذشت انطاکی صریحاً به هلال بن محسن استناد کرده است). بنابراین گزارش، انطاکی، چنانکه از نامش پیداست، اصلاً اهل انطاکیه (واقع در ترکیهٔ کنونی) بود و در بغداد ساکن شد و تا هنگام مرگ در این شهر زیست. قفطی همچنین انطاکی را از نزدیکان عضدالدولهٔ بویهی (نک: هد، آل بویه) بر شمرده، و او را از سرآمدان روزگار خود در هندسه و علم عدد (حساب) دانسته، و به تیزهوشی و فصاحت و بلاغت ستـوده است (ص ۱۱۰، ۲۳۴)؛ در حالـی که در قـرون متأخـرتر، نویسنده‌ای چون شهرزوری (ص ۴۳۹) در *نزهة‌الارواح* از احوال انطاکی اظهار بی‌اطلاعی کرده است.

آثـار: ظاهراً آثار انطاکی در میان ریاضی‌دانان بعدی با اقبال چندانی روبه‌رو نشده است؛ زیرا کمتر ریاضی‌دانی از آثار وی یاد کرده، و بدانها توجه داشته است. تنها ابـوالحسن علی بن احمـد نسوی، ریاضی‌دان پرآوازهٔ ایرانی، در مقدمهٔ کتاب *المقنع فی حساب الهندی* تلویحاً کتاب حساب «مجتبیٰ انطاکی» را به سبب گرایش بسیار به تفصیل، ناکارآمد دانسته است (نک: قربانی، *نسوی نامه*، ۱۲؛ نیز ووپکه، 493-492).

گویا تنها یکی از آثار انطاکی، موسوم به *تفسیر اصول اقلیدس* در دست است. به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۲۵)، انطاکی تمامی مقالات *اصول اقلیدس* را تفسیر (ترجمه و شرح) کرده بود. پیش از وی ابوجعفر خازن این کتاب را شرح کرده، و بوزجانی نیز نگارش شرحی بر آن را آغاز کرده بود، ولی کار را به انجام نرساند. به گفتهٔ زوتر نسخه‌ای از این کتاب در آکسفرد موجود است (ص 64).

ابن ندیم (ص ۳۴۲) و قفطی (ص ۲۳۴) این آثار را به انطاکی نسبت داده‌اند که اینک نشانی از آنها در دست نیست: ۱. *استخراج التراجم*؛ ۲. *تفسیر ارثماطیقی*؛ ۳. *التخت الکبیر فی الحساب الهندی*، که ظاهراً همان کتابی است که نسوی بدان اشاره کرده است؛ ۴. *الحساب بلا تخت بل بالید*؛ ۵. *الحساب علی التخت بلا محو*، احتمالاً حاوی مطالب مهمی بوده است، زیرا مؤلف در این رساله ــ همان گونه که از نامش پیداست ــ کوشیده است تا برای محاسبات ریاضی به کمک تخت و میل (ﻫ م) شیوه‌ای پیشنهاد دهد که به پاک کردن اعدادی که پیش‌تر ثبت شده، نیاز نباشد. چنین شیوه‌ای قاعدتاً باید به شیوه‌های نوین محاسبـه با قلم و کاغذ نزدیک‌تـر باشد؛ ۶. *الموازین العـددیة*؛ ۷. *المکعبات* (نیز نک: زوتر، 64؛ قربانی، *زندگی نامه*...، ۳۱۵).

رساله‌ای در اسطـرلاب مسرطن نیز منسوب بـه انطاکی است. نگارندهٔ جلد سوم *فهرست* کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، دربارهٔ مؤلف این رسالهٔ بسیار متأخر فارسی ــ که با شمارهٔ ۵۲۸۵ در این کتابخانه نگهداری می‌شود ــ آورده است: «مصنف، چنانکه از پاره‌ای قرائن خفیه به دست آمده ابن المهندس علی بن احمد انطاکی متوفیٰ ۳۷۶ق است» (۳۱۸/۳). اغلب فهرست‌نگاران دیگر، و حتیٰ کسانی چون استوری (II(1)/42) بی‌آنکه به صحت و سقم این انتساب توجه داشته باشند، غالباً بدین گزارش استناد کرده، و همان را تکرار کرده‌اند و تنها قربانی (همان، ۳۱۴) صحت این انتساب را منوط به داشتن دلایل محکم‌تر دانسته است. در واقع نه در مآخذ متقدم و نه در متن رساله هیچ نشانه‌ای از نگارش آن توسط انطاکی مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد آنچه فهرست‌نگار آستان قدس از آن با عنوان «قرائن خفیه» یاد کرده است، چیزی جز سخنان سجزی در مقدمهٔ رسالهٔ عربی *الاسطرلاب المسرطن* (که در *فهرست* آستان قدس با شمارهٔ ۵۲۸۶ و بلافاصله پس از رسالهٔ فارسی مذکور قرار دارد) نیست؛ زیرا سجزی (گ ۱ ب) در آغاز این رساله به نگارش رساله‌ای دربارهٔ اسطرلاب مسرطن توسط شخصی به نام «علی بن احمد، معروف به ابن المهندس» اشاره کرده است.

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ سجزی، ابوسعید، *الاسطرلاب المسرطن*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، شم ۵۲۸۶؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الارواح* (*تاریخ الحکماء*)، ترجمهٔ کهن مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی نامهٔ ریاضی دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *نسوی نامه*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Woepcke, F., «Propagation des chiffres indiens», JA, 1863, vol. I.

یونس کرامتی

اَنْطاکی، داوود بن عمر (د مکه، ۱۰۰۷ یا ۱۰۰۸ق/۱۵۹۸ یا ۱۵۹۹م)، پزشک نامدار، ادیب، فیلسوف و متکلم نابینای انطاکی، مشهور به *ضریر* و *بصیر*. از سال‌زاد او اطلاعی در دست نیست و آنچه در برخی منابع متأخر در این باره آمده است (مثلاً نک: عیسیٰ بک، ۱۹۴)، بی‌اساس به نظر می‌رسد. مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ احوال و آثار او مطالبی است که محمد بن احمد طالوی ارتقی دمشقی از خود انطاکی شنیده، و در کتاب *سانحات* خود نقل کرده است. براساس این گزارش، داوود بن عمر در انطاکیه (واقع در ترکیهٔ کنونی) زاده شد و از بدو تولد نابینا و تا ۷ سالگی فلج بود. با اینهمه، در خردسالی *قرآن* و مقدمات زبان عربی را در زادگاه خود ــ دهکدهٔ حبیب نجار ــ فراگرفت، تا آنکه فاضلی ایرانی به نام محمد شریف که استعداد انطاکی را به فراگیری علوم مشاهده کرد، نخست به درمان بیماری فلج او پرداخت و سپس منطق، ریاضیات و علوم طبیعی و زبان یونانی را به او آموخت. داوود پس از درگذشت پدر، به قصد مهاجرت به مصر به شهرهای ساحلی شام سفر کرد و در جبل عامل و دمشق به محضر دانشمندان رفت و سرانجام وارد مصر شد

(طالوی، ۳۵/۲-۳۷).

طالوی که چند بار با انطاکی دیدار داشته، تسلط و حضور ذهن و دانش او را در علوم حکمی و طبیعی و ریاضیات ستوده است. از عبارات او چنین برمی‌آید که این مطالب را پیش از درگذشت انطاکی نوشته است و مورخان دیگر همچون ابن عماد (۴۱۶/۸) و محبی (۱۰۷/۲-۱۱۶) هم غالباً خلاصه یا تمامی روایت طالوی را نقل کرده، و تنها نکات اندکی بدان افزوده‌اند؛ حتیٰ خفاجی که در نوجوانی نزد انطاکی پزشکی و علوم دیگر می‌آموخته (۱۱۸/۲، ۳۲۹)، هیچ اشاره‌ای به سرگذشت او نکرده است. به گفتهٔ علی‌خان مدنی (ص ۴۲۰-۴۲۱) رقبای انطاکی که از برتری علمی وی بر دیگران رنج می‌بردند، او را به الحاد متهم ساختند و انطاکی از بیم جان به مکه گریخت و به خدمت حسن بن ابی نمی، شریف مکه درآمد و اندکی بعد در آنجا درگذشت (خفاجی، ۱۱۸/۲؛ عصامی، ۳۵۹؛ قس: شوکانی، ۲۴۶/۱؛ نیز نک: لکلر، II/304؛ میه‌لی، 214؛ ووستنفلد، 158؛ GAL, II/478؛ EI²). محبی دربارهٔ تشیع و عقاید وی سخن گفته، و آورده است که وی کمتر از یک سال پس از ورود به مکه بر اثر بیماری درگذشت (۱۱۷/۲- ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱؛ نیز دربارهٔ تشیع او، نک: آقابزرگ، ۱۲۶/۳؛ امین، ۳۷۵/۶). محبی افزوده که برخی برآنند که انطاکی مسموم شده است (۱۲۷/۲).

آثار: در منابع، آثار متعددی به انطاکی نسبت داده شده که بسیاری از آنها موجود است و شماری نیز به چاپ رسیده‌اند (برای آگاهی از نام این آثار، نک: طالوی، ۴۳/۲- ۴۵؛ محبی، ۱۲۲/۲-۱۲۳؛ حاجی خلیفه، ۷۹/۱، ۲۵۰، ۱۳۱۳/۲، ۱۳۶۰، ۱۹۳۹؛ بغدادی، *ایضاح*، ۱۲۱/۱، ۲۷۳، ۴۶۱، هدیه، ۳۶۲/۱؛ نیز GAL، همانجا؛ GAL,S,II/219, 491-492). برخی از مهم‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *تذکرة اولی الالباب و الجامع للعجب العجاب*، که مشهورترین و مهم‌ترین اثر انطاکی است. این کتاب مجموعه‌ای موجز در طب (کناش) و مشتمل بر یک مقدمه، ۴ باب و یک خاتمه است، بدین شرح: مقدمه شامل طبقه‌بندی علوم و جایگاه پزشکی در آن؛ باب اول در کلیات علم پزشکی و مقدمات آن؛ باب دوم در قوانین کلی داروهای مفرد و مرکب؛ باب سوم فرهنگ داروهای مفرد و مرکب به ترتیب حروف معجم؛ باب چهارم دربارهٔ شناخت بیماریها و روش درمان هر یک بر حسب حروف ابجد؛ و خاتمهٔ کتاب شامل نکته‌ها و غرائب و لطایف و عجایب (نک: ص ۸-۹).

از بیان انطاکی برمی‌آید که وی نگارش این کتاب را به پایان رسانده بوده، اما یک قرن پس از او حاجی خلیفه تصریح کرده که پس از مرگ انطاکی، نسخهٔ کاملی از این اثر به دست نیامده؛ و در حقیقت نیز نسخ موجود این کتاب، همانطور که حاجی خلیفه توصیف کرده (۳۸۷/۱)، تنها بابهای اول تا سوم و بخش نخست باب چهارم را در بر دارند. اگر چه نمی‌توان تذکرهٔ انطاکی را خالی از اطلاعات جدید دانست، اما مطالب خرافی بسیاری در آن وجود دارد که نشانگر افول پزشکی دورهٔ اسلامی است. تذکرهٔ انطاکی بارها در مصر به چاپ رسیده، و آخرین چاپ غیر محققانهٔ آن نیز در ۱۹۹۱م به کوشش علی شیری در مصر انتشار یافته است.

یکی از شاگردان انطاکی ذیلی بر تذکره نوشته که غالباً همراه با آن به چاپ رسیده است. همچنین کتاب دیگری از انطاکی موسوم به *النزهة المبهجة فی تشحیذ الاذهان و تعدیل الامزجة* در حاشیهٔ تذکره و ذیل آن آمده است (سرکیس، ۴۹۱).

۲. *الکحل النفیس لجلاء اعین الرئیس*، که شرحی است بر قصیدهٔ مشهور ابن سینا موسوم به قصیدهٔ عینیه (حاجی خلیفه، ۱۳۴۲/۲؛ نیز نک: محبی، ۱۱۷/۲-۱۱۸، دربارهٔ این شرح).

۳. *تزیین الاسواق بتفصیل اشواق العشاق*. این اثر تلخیص *تفصیل العشاق* بقاعی است و چند بار در مصر و بیروت (با عنوان *تزیین الاسواق فی اخبار العشاق*) چاپ شده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ امین محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انطاکی، داوود، *تذکرة اولی الالباب و الجامع للعجب العجاب*، به کوشش علی شیری، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خفاجی، احمد، *ریحانة الالباء*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ طالوی، درویش محمد، *سانحات دمی القصر*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، عالم الکتب؛ عصامی، عبدالملک، *سمط النجوم العوالی*، قاهره، *المطبعة السلفیه*؛ علی‌خان مدنی، *سلافة العصر*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ عیسیٰ بک، احمد، معجم الاطباء، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، دمشق، ۱۹۸۳م؛ نیز:

EI²; GAL; GAL,S; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Hildesheim, 1978.

یونس کرامتی

اَنْطاکیّه، شهری باستانی در جنوب ترکیه و مرکز استان کنونی ختای.

موقعیت جغرافیایی: انطاکیه در ساحل شرقی نهرالعاصی (اُرنتس[1]) در دامنهٔ کوه معروف حبیب نجار در ۳۶° و ۱۰′ عرض شمالی و ۳۶° و ۶′ طول شرقی قرار دارد (IA, I/456). فاصلهٔ این شهر تا دریای مدیترانه ۶۳ کم (نک: هـ د، ۳۷۲/۸)، و جمعیت آن برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، ۲۸۴٬۱۹۵ نفر است («آمار...[2]»، 28). انطاکیه و استان ختای دارای آب و هوای مدیترانه‌ای، و دمای متوسط سالانه در آنجا ۱۸/۲° سانتی‌گراد و میزان متوسط باران ۱٬۱۷۳ میلی‌متر است (YA, V/3377).

نام‌گذاری: بنای اولیهٔ این شهر را به آنتیوخوس اپیفانس نسبت می‌دهند (استرابن، VII/243). وی آنجا را ۶ سال (ابن عدیم، ۱۶؛ یاقوت، ۳۸۲/۱) و به روایتی ۱۲ سال (ابن عبری، ۹۸) پس از درگذشت اسکندر در کنار رودخانهٔ ارنتس بنا نهاد. سلوکوس (یکی از سرداران

1. Orontes　　2. *Census*...

اسکندر و مؤسس سلسلهٔ سلوکی) شهر اولیه را کامل نمود و آنجا را به نام پدرش آنتیوخیا (نک: یاقوت، همانجا؛ بیرونی، ۵۶۵/۲)، و به قولی به نام پسرش آنتیوخوس نامگذاری کرد (ابن عدیم، ۱۵-۱۶؛ نیز نک: «دائرةالمعارف...[1]»، III/228). برخی این شهر را اندیو نیز نامیده‌اند (گوتشمید، ۱۰۳؛ *مجمل التواریخ*...، ۶۴). پس از سلوکوس جانشینان وی آنجا را پایتخت خود قراردادند (دورانت، ۱۵۷/۶؛ «دائرةالمعارف»، همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: بهره‌وری خاک در استان ختای و قرار گرفتن بر سر چهار راه ارتباطی میان سوریه ـ فلسطین و کرانه‌های دریای مدیترانه از علل مهم زیست انسان در این ناحیه بوده است (همانجا). از هزارهٔ ۲ق‌م تا سدهٔ ۸ ق‌م اقوام مختلفی بر اینجا فرمان راندند (YA, V/3411). انطاکیه در دهه‌های آغازین تشکیل، شامل دو محله بود که در یکی یونانیها و در دیگری بومیان سکنیٰ داشتند؛ عده‌ای یهودی نیز در آنجا می‌زیستند («دائرةالمعارف»، III/229).

گسترش و توسعهٔ شهر انطاکیه در دوران آنتیوخوس چهارم (۱۷۴-۱۶۴ق‌م) به اوج خود رسید. وی انطاکیه را به مرکز مهم دانش و فرهنگ تبدیل کرد (اومار، II/186-187؛ دورانت، ۱۵۸/۶). پس از درگذشت آنتیوخوس چهارم، دولت سلوکی رو به ضعف نهاد؛ مدتی نیز تیگران پادشاه ارمنستان (در ۸۳ ق‌م) آنجا را در تصرف داشت. سرانجام پُمپیوس سردار رومی، تیگران را شکست داد، سوریه و انطاکیه را در ۶۴ ق‌م تصرف کرد و ضمیمهٔ قلمرو دولت روم ساخت (اومار، II/196). رومیان به آبادی و توسعهٔ شهر همت گماردند، و این امر موجبات افزایش جمعیت را فراهم آورد («دائرةالمعارف»، همانجا). با آمدن مسیحیان، این شهر به صورت مرکزی دینی درآمد و یکی از ۴ بطرک‌نشین مسیحیان گردید (یعقوبی، ۱۵۳/۱؛ مسعودی، ۱۸۲/۲). کلیسای انطاکیه اولین کلیسای مسیحی به شمار می‌آید. از این رو، پاپ در ۱۹۶۳م آنجا را زیارتگاه خاص نامید (YA، همانجا).

پس از تشکیل دولت ساسانی در ۲۲۶م و آغاز رقابت میان ایران و روم، انطاکیه صحنهٔ شدیدترین برخوردها میان دو دولت گردید. سپاهیان شاپور اول پادشاه ساسانی در ۲۶۰م پس از غلبه بر والریانوس تا انطاکیه پیش رفت (دورانت، ۲۹۴/۹). با عقب‌نشینی ایرانیها، دولت بیزانس بر منطقه حاکم شد؛ و پس از ظهور اسلام ناحیهٔ انطاکیه صحنهٔ برخورد دائمی میان بیزانس و دولتهای اسلامی گردید. در ۲۶۵ق/۸۷۹م، احمد ابن طولون آنجا را به زیر فرمان آورد (ابن عبری، ۲۵۷)، سپس اخشیدیان بر آنجا تسلط یافتند (نک: هـ د، ۵۵۸/۱-۵۶۱) و مدتی نیز امیران آل حمدان ــ شاخهٔ شام ــ بر آنجا فرمان راندند (همان، ۶۸۸/۱-۶۹۳). در ۳۵۸ق/۹۶۸م، نیکفوروس فوکاس (اُستروگُرسکی، 269) فرمانروای روم، انطاکیه را تصرف کرد (ابن عبری، ۲۹۴).

حاکمیت بیزانس بر انطاکیه نزدیک به یک قرن ادامه یافت. رومیان به عمران و آبادی آنجا همت گماردند («دائرةالمعارف»، III/230). انطاکیه از نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق/۱۱م به تدریج تحت نفوذ عناصر ترک قرار گرفت. افشین (سردار ترک) در ۴۵۹ق/۱۰۶۷م آنجا را غارت کرد (سویم، 10). سلیمان شاه پسر قتلمش به دعوت والی شهر به انطاکیه آمد و در ۴۷۷ق/۱۰۸۴م شهر را تصرف کرد (همو، 104-103؛ رانسیمان، I/164؛ آق‌سرایی، ۱۹-۲۱).

در جنگهای صلیبی انطاکیه صحنهٔ درگیری بوده است؛ جمعیت شهر در این زمان از مسلمانان و مسیحیان تشکیل می‌شد. مسلمانان برای جلوگیری از کمک احتمالی مسیحیان به صلیبیون، آنها را از شهر بیرون راندند (رشاد، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۹؛ مطوی، ۳۳؛ استروگرسکی، 337).

در زمان تسلط مغولان بر منطقه، شهر انطاکیه از تعرض آنان مصون ماند، چنانکه عده‌ای نیز از ترس مغولان در آنجا پناهنده شدند که این امر موجب افزایش جمعیت گردید («دائرةالمعارف»، همانجا). در ۶۶۶ق/ ۱۲۶۸م بیبرس، امیر مملوک شهر را تصرف کرد. در جریان لشکرکشی سلیم اول به مصر در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م، انطاکیه ضمیمهٔ قلمرو عثمانی شد و جزو ولایت حلب و مرکز آن گردید (همان، III/231).

پس از جنگ جهانی اول، سرزمین انطاکیه (استان ختای کنونی) در بهار ۱۹۱۸م به اشغال انگلیسیها درآمد و سپس تحت ادارهٔ فرانسویها قرار گرفت. برابر مفاد عهدنامهٔ آنکارا (اکتبر ۱۹۲۱/مهر ۱۳۰۰) که میان دولتهای فرانسه و ترکیه منعقد شد، حکومتی خودمختار با نظارت دولت فرانسه در جنوب ترکیه تشکیل شد و سنجق اسکندرون نام گرفت (شاو، ۶۲۶/۲؛ YA, V/3405-3406؛ «دائرةالمعارف»، III/232). این حکومت دارای مجلس، قانون اساسی و رئیس دولت بود که از طرف مردم انتخاب می‌شد و زبانهای عربی و فرانسوی نیز مانند زبان ترکی در آنجا رسمیت داشت. درپی مذاکرات فرانسه و ترکیه، سوریه که سنجق اسکندرون نیز جزو آن بود، استقلال گرفت. از سویی دیگر ترکهای این ناحیه خواستار استقلال سنجق اسکندرون شدند و دولتی به نام ختای در آنجا تشکیل دادند. سرانجام در ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش دولت فرانسه با الحاق این ناحیه به ترکیه موافقت کرد و از این تاریخ به بعد انطاکیه به نام ختای نامیده شد و یکی از استانهای ترکیه گردید (نک: هـ د، ۳۷۴/۸).

جغرافی‌نگاران و سیاحان، به ویژه مسلمانان، آنجا را شهری زیبا، بزرگ، با باروهای مستحکم و کم‌نظیر و باغ و بوستانهای دل‌انگیز وصف کرده‌اند (اصطخری، ۶۲؛ ابن بطوطه، ۷۴؛ نیز نک: ابن رسته، ۵۹؛ ادریسی، ۶۴۵/۲). این شهر در دوران حاکمیت بیزانس نیز یکی از مراکز مهم بازرگانی، و شهری آباد و پررونق و مهم‌ترین شهر روم شرقی بوده است (هاید، 22). همچنین از ثروت افسانه‌ای آنجا از جمله: طلا، نقره، جواهرات و گلدانهای گران‌قیمت که توسط صلیبیون غارت شده بود، یاد کرده‌اند (همو، 194). اولیاچلبی آنجا را از قول مورخان «دار قیاصره» نامیده است. وی همچنین دربارهٔ زیارتگاهها، مدارس، حمامها، بازارها، محلات، قلعه و... اطلاعات بسیاری به دست می‌دهد (نک: ۴۹/۳-۵۲).

1. *Türkiye...*

از آثار تاریخی این شهر، همچنین قلعه و باروها، کلیسا و صومعهٔ پیر مقدس، مسجد حبیب نجار ـــ که در آغاز کلیسا بوده، و پس از دورهٔ اسلامی به مسجد تبدیل شده است ـــ پلهای ترایانوس و دیوکلتیانوس، دروازهٔ آهنین (دمیرقاپی) و جز آنها را می‌توان نام برد (YA, V/3483-3484).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، مسامرة‌الاخبار و مسایرة‌الاخیار، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبری، غریغوریوس، تاریخ مختصرالدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عدیم، عمر، زبدة الحلب من تاریخ الحلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اولیاچلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بیرونی، ابوریحان، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن (ج ۶، یونان باستان)، ترجمهٔ هوشنگ پیرنظر، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همان، (ج ۹، قیصر و مسیح)، ترجمهٔ علی‌اصغر سروش، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشاد، محمد، جنگهای صلیبی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ شاو، ا. ج.، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ گوتشمید، آلفرد، تاریخ ایران و ممالک همجوار، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، علمی؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، مروج‌الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مطوی، محمد، الحروب الصلیبیة فی المشرق و المغرب، تونس، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:
Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Heyd, W., *Yakin - dogu ticaret tarihi*, tr. E. Z. Karal, Ankara, 1975; IA; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F., Işıltan, Ankara, 1981; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Sevim, A. and Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966; *Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Ankara, 1991; Umar, B., *Türkiye halkın ın ilkçağ tarihi*, Izmir, 1982; YA.
علی‌اکبر دیانت

اَنْطالیه، یا انتالیا، شهری در گوشهٔ شمال غربی خلیجی به همین نام در دریای مدیترانه و جنوب آناتولی در ترکیه، و مرکز استانی به همین نام که در دوران فرمانروایی عثمانیان، استان تَکه (تکه ایلی) نامیده می‌شد و قلمرو امیرنشین تکه بود.

استان انطالیه با مساحت ۲۰٬۸۱۵ کمـ۲ از شمال به استانهای بوردور و اسپارتا (هـ م)، از شمال شرقی به استان قونیه، از شرق به ایچ ایل و از جانب غرب به مُغله[1] محدود است. بلندترین نقطهٔ استان، بیگ‌داغ با ارتفاع ۳٬۰۷۰ متر است (YA, II/750). آب و هوای آن مدیترانه‌ای، و دمای متوسط سالانهٔ آن ۱۸° سانتی‌گراد است. در سرشماری سال ۱۹۹۰م، جمعیت استان ۱٬۱۳۲٬۲۱۱ نفر بود که ۶۰۲٬۱۹۴ نفر آن در مرکز استان زندگی می‌کردند («آمار...[2]»، 6).

ناحیهٔ انطالیه یکی از کهن‌ترین زیستگاههای انسان در آناتولی بوده است (YA, II/764). به نوشتهٔ استرابن (VI/229, 323)، آتالوس فیلادلفوس و به عبارتی دیگر آتالوس دوم پادشاه برگاما، در سدهٔ ۳ق‌م این شهر را در ناحیهٔ پامفولیا در کنار دریا بنا نهاد و آن را پایگاه خود قرار داد (YA، همانجا) و از این‌رو، این شهر آتالیا نامیده شد (استرابن، همانجا). یاقوت آنجا را شهر بزرگ بلاد روم نامیده که انطالیه خواهر انطاکیه دختر روم بن الیقن بن سام بن نوح آن را بنا نهاد (۳۸۸/۱؛ دربارهٔ صورتهای دیگر نام انطالیه، نک: نعیما، ۴۰۸/۶؛ YA، همانجا؛ شرف‌الدین، ۸۴۹).

ناحیهٔ انطالیه یا پامفولیا، نخست در قلمرو حکومتهای برگاما، پس از آن در سدهٔ ۱ق‌م در حاکمیت رومیها قرار گرفت و سپس به دست دزدان دریایی افتاد و بعدها جزو قلمرو بیزانسیها شد و یکی از مراکز انتشار دیانت مسیح گردید (YA, II/769؛ استروگُرسکی، 123). با ظهور دین اسلام، به تدریج مقدمات نفوذ مسلمانان در این ناحیه فراهم شد. فضل ابن قارن در ۲۴۶ق/۸۶۰م قلعهٔ انطالیه را گشود (طبری، ۲۱۹/۹)، اما تسلط وی بر این قلعه دیری نپایید و بار دیگر بیزانسیها بر آنجا مسلط شدند. با ورود قبایل ترک در سدهٔ ۵ق/۱۱م به آسیای صغیر، انطالیه به سبب موقعیت ویژهٔ جغرافیایی مورد توجه فرمانروایان ترک قرار گرفت و چندین بار میان سلجوقیان و بیزانسیها دست به دست شد (نک: مختصر...، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۱۲۵، ۱۲۸؛ توران، 110-111؛ سویم، 126).

در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م قبرسیها آنجا را تصرف کردند. با ضعف دولت سلجوقیان آسیای صغیر ادارهٔ شهر به دست خاندان بنی حمید افتاد (اوزون چارشیلی، 62-69). در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م بایزید اول (ایلدرم) آنجا را تصرف کرد (رفیق، ۶۷). مدتی نیز این شهر در محاصرهٔ محمد بیک امیر قرامان قرار گرفت (روملو، ۱۸۲-۱۸۳). سرانجام مراد دوم در ۸۲۶ق/۱۴۲۳م آنجا را از دست قرامانیان درآورد (همانجا) و برای همیشه ضمیمهٔ قلمرو عثمانی ساخت.

ابن بطوطه در سدهٔ ۸ق/۱۴م انطالیه را «شهری بسیار زیبا، آباد با باغهای وسیع، پرمیوه، با چشمه‌های آب گوارا» وصف می‌کند که مردمان آن برحسب مشاغل خود در محلات مخصوص زندگی می‌کردند (ص ۲۸۴-۲۸۵) و پادشاه آن خضر بیک بن یونس از خاندان حمید بود (همو، ۲۸۷). اولیا چلبی سیاح دیگر سدهٔ ۱۱ق/۱۷م از قلعهٔ آنجا که دارای ۸۰ برج بود، همچنین مسجد آن به تفصیل بحث می‌کند (VI/285-289). ابوالفدا نیز از باغهای پردرخت و درختان مرکبات، قلعه و لنگرگاه آن یاد می‌کند (ص ۳۸۱).

امروزه شهر انطالیه بسیار توسعه یافته است و این شهر و استان با دارابودن طبیعت زیبا و آثار باستانی فراوان که به دوره‌های قبل و بعد از اسلام مربوط است و نیز استراحتگاههای کنار دریا، یکی از مراکز بسیار مهم کشور ترکیه از نظر جلب جهانگرد به شمار می‌آید.

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالفدا، تقویم‌البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ رفیق، احمد، «فاتح زماننده تکه ایلی»، تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی، استانبول، ۱۳۴۰ق، س ۱۴، شم ۲(۷۹)؛ روملو، حسن، احسن‌التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش اورنبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبری، تاریخ؛ مختصر سلجوق‌نامهٔ ابن بی‌بی، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م؛ نعیما، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

1. Muğla 2. *Census*...

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Evliya Çelebi, *Seyahatname,* Istanbul, 1935; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. Işiltan, Ankara, 1981; Sevim, A. and Y. Yücel, *Türkiye tarihi,* Ankara, 1989; Strabo, *The Geography,* tr. H. L. Jones, London, 1970; Turan, O., *Türkiye selçukluları,* Ankara, 1988; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri,* Ankara, 1984; YA.

علی‌اکبر دیانت

اَنْعام، نام ششمین سوره از قرآن مجید، دارای ۲۰ واحد موضوعی (رکوع)، ۱۶۵ (یا ۱۶۶ یا ۱۶۷) آیه، ۳٬۸۶۰ کلمه و ۱۲٬۲۵۴ حرف.

این سوره از عهد نزول *قرآن* تاکنون با نام و عنوان دیگری جز «انعام» خوانده نشده است (قس: فیروزآبادی، ۱۸۷/۱، که عنوان «سورة الحُجّة» را ــ بدون ذکر مأخذ ــ برای این سوره یاد کرده است). این نام‌گذاری شاید از آن رو باشد که احوال انعام در این سوره به تفصیل آمده است (زرکشی، ۳۶۸/۱؛ سیوطی، *الاتقان*، ۱۹۷/۱) و نیز از آن رو که از مجموع ۳۲ بار کاربرد کلمهٔ انعام در *قرآن* کریم، ۶ بار آن در این سوره است، و این میزان دو برابر حداکثر تکرار این کلمه در دیگر سوره‌هاست. حتیٰ در آیهٔ ۱۳۸ این سوره کلمهٔ انعام دوبار به کار رفته است (نک: فیروزآبادی، همانجا؛ نیز نک: زرکشی، همانجا، که نظیر این وجه تسمیه را برای سورهٔ هود آورده است؛ نیز نک: سیوطی، همان، ۱۹۸/۱). منظور از انعام ــ بنابر توضیح مندرج در همین سوره ــ چارپایان اهلی، گوسفند و بز و شتر و گاو است (آیه‌های ۱۴۳-۱۴۴) که مسائل حلال و حرام مربوط به بهره‌برداری از آنها در عهد جاهلیت، میدانی برای جعل احکام و بدعت گذاری در شریعت ابراهیم(ع) پدید آورده بود (نک: مائده /۱۰۱/۵-۱۰۳؛ انعام /۱۱۸/۶-۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۲-۱۴۴؛ نیز نک: ابن هشام، ۸۹/۱-۹۰).

سورهٔ انعام، پنجمین سوره از مجموعهٔ «سَبع طُوَل» (۷ سورهٔ طولانی آغاز مصحف شریف) است (نک: اندرابی، گ ۳۸ ب - ۳۹ الف؛ سیوطی، همان، ۲۲۰/۱) که در ترتیب تلاوت پس از مائده و پیش از اَعراف جای دارد، و در ترتیب مشهور نزول، پنجاه و پنجمین سوره است که پس از حِجر و پیش از صافّات نازل شده است (ابن جوزی، ۱۱۵، ۱۳۳). دیگر روایات ترتیب نزول سوره‌ها، ردیفهای ۴۳ تا ۸۱، و برخی ۹۰ و ۹۱، و حتیٰ ۱۱۳ را به این سوره اختصاص داده‌اند (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، همان، ۴۱/۱، ۴۳؛ رامیار، ۶۷۰-۶۷۱) که ردیف اخیر به وضوح از مدنی بودن سوره ــ برخلاف مشهور ــ حکایت دارد.

سورهٔ انعام را از دیرباز علما سوره‌ای تماماً مکی دانسته‌اند که یکجا و در یک نوبت در مکه نازل شده است (قس: آلوسی، ۷۶/۷)؛ در عین حال، همواره ۳ یا ۶ یا ۹ آیه یا بیشتر را از مواضع مختلف سوره استثنا کرده، و بر مدنی بودن نزول آن آیات نیز به موجب روایات مأثور از صحابه و تابعین تأکید داشته‌اند، چنانکه گویی در این میان تعارضی نمی‌دیده‌اند (نک: طبرسی، ۲۷۱/۲؛ خازن، ۲/۲؛ ابن کثیر، ۵/۳؛ رضا، ۲۴۸/۷؛ قطب، ۱۰۲۱/۲؛ طباطبایی، ۵/۷). حتیٰ سیوطی سخن این حصار را دایر بر تردید در نزول یکپارچهٔ سوره با قاطعیت رد می‌کند (همان، ۵۷/۱، ۱۳۷/۱؛ رضا، ۲۸۴/۷-۲۸۶؛ قطب، همانجا؛ دروزه، ۱۴۵/۴؛ طباطبایی، ۶/۷، ۱۱۰-۱۱۱).

برپایهٔ سیاق آیات و با استمداد از ماحصلِ قراین و امارات داخلی و خارجی، و با مقایسهٔ آیات متحدالمضمون سورهٔ انعام با آیات سوره‌های قطعاً مدنی از نظر اجمال و تفصیل، ممکن است بتوان نتیجه گرفت که سورهٔ انعام از آنجا که آیات آغازین آن (احتمالاً آیات ۱-۶) در آستانهٔ مهاجرت رسول خدا(ص) به مدینه در مکه نازل شده است، همچنانکه معمول صحابه و کاتبان وحی بوده است (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ سیوطی، همان، ۴۲/۱-۴۳؛ قطب، ۱۰۲۰/۲؛ طباطبایی، ۳۳/۱۳)، با عنوان مکی در الواح و اذهان ثبت شده، سپس در مدینه قسمت به قسمت در خلال نزول قسمتهای مختلف دیگر سوره‌های مدنی به تدریج نازل شده است و ظاهراً در آستانهٔ فتح مکه به صورت سوره‌ای کامل درآمده است (نک: قطب، ۱۰۱۰/۲، قس: ۱۰۱۵)؛ چنانکه فخرالدین رازی حدیثی از اَنَس آورده است که از محتوای آن چنین برمی‌آید که رسول‌اکرم(ص) کامل شدن سورهٔ انعام را مژده‌ای برای فتح مکه تلقی کرده‌اند (۱۴۱/۱۲).

بخشی از مستندات آنچه گفته شد، این است که علاوه بر تشابه و تقارب فراوان سبک و اسلوب بیان آیات در سورهٔ انعام با سوره‌های مدنی (برای نمونه به ترتیب، نک: انعام /۹۱/۶، ۹۲، ۱۱۴، ۱۱۸-۱۱۹؛ مائده /۴۴/۵، ۴۸، ۵۰، ۸۷-۸۸)، دو آیهٔ ۱۳۸ و ۱۳۹ انعام تفصیلی است برای جواب اجمالی در آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ مائده به سؤال جمعی از مسلمانان (نک: ابن هشام، ۹۰/۱)؛ عبارت «وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ماحَرَّمَ عَلَیْکُمْ اِلاّ ما اضْطُرِرْتُمْ اِلَیهِ» (آیهٔ ۱۱۹) آشکارا ناظر بر آیهٔ ۳ سورهٔ مائده است که باید پیش از آن نازل شده باشد؛ و دو آیهٔ ۱۶۴ و ۱۶۵ انعام تفصیلی از اجمال آیهٔ ۴۸ مائده‌اند، و طبعاً پس از آن نازل شده‌اند. همچنین، از میان ۹ موضع که در *قرآن* کریم عنوان «حنیف» برای حضرت ابراهیم(ع) ذکر شده، تنها در سورهٔ انعام وجه تلقیب آن حضرت به این لقب به تفصیل آمده است (آیه‌های ۷۴-۷۹؛ نیز نک: رضا، ۲۸۸/۷) و قاعدتاً این آیات باید پس از دیگر آیات مدنی مربوط به آن (بقره /۱۳۵/۲؛ آل عمران /۶۷/۳، ۹۵؛ نساء /۱۲۵/۴) نازل شده باشند (نیز برای نمونه‌های دیگر، نک: سیوطی، *تناسق...*، ۸۵-۸۶؛ نیز نک: هـ د، اَعراف، سوره). با مطالعهٔ تطبیقی *قرآن* و سیره، و با استفاده از روایات تفسیری و اسباب نزول که در پرتو این مطالعه جایگاه خود را باز می‌یابند (قس: خازن، ۸/۲-۹، ۳۳-۳۶؛ رضا، ۲۸۳/۷-۲۸۶)، نیز می‌توان به قراین و شواهد فراوان دیگری دست یافت (برای نمونه‌هایی از این دست، نک: هـ د، اسراء، سوره).

سورهٔ انعام، طولانی‌ترین سوره از مجموعهٔ ۵ سوره‌ای «حامدات» (نک: سخاوی، ۳۵/۱؛ سیوطی، *الاتقان*، ۲۰۱/۱) با حجمی تقریباً برابر با مجموع ۴ سورهٔ دیگر است. ابن ابی اصبع (هـ م) این ۵ سوره را که با «اَلْحَمْدُلِلّهِ» آغاز شده‌اند، همراه با دو سورهٔ فرقان و ملک که با «تَبارَکَ الَّذی» آغاز شده‌اند، قرینه‌ای برای مجموعهٔ ۷ سوره‌ای «مسبّحات»

(نک: هـ د، اِسراء، سوره؛ نیز آعلیٰ، سوره) به شمار آورده است (سیوطی، همان، ۳۶۱/۳).

سورهٔ انعام که اعلامیهٔ جامع عقیده و شریعت اسلام است (نک: قرطبی، ۳۸۳/۶؛ مراغی، ۹۴/۸؛ قطب، ۱۰۱۸/۲؛ دروزه، ۱۴۴/۴)، مشتمل است بر مقدمه و خاتمه‌ای بسیار همانند آغاز و انجام یک خطابهٔ مهم و طولانی (آیه‌های ۱ـ۶، ۱۶۱ـ ۱۶۵)؛ سراسر این سوره اعلام مواضع، القای مواعظ، تذکار توصیه‌ها، و پاسخ به شبهات و اشکالات مخالفان است که از جانب خدای زمین و آسمان (آیهٔ ۱) با اسلوب ویژهٔ بیان آخرین کتاب آسمانی خطاب به خاتم پیامبران (آیهٔ ۹۰) با توجه به ویژگیهای آن حضرت (نک: هـ د، اسراء، سوره) صادر شده است، تا وی به عنوان نخستین اسلام آورنده (آیهٔ ۱۴) آن را به جهانیان ابلاغ کند (آیه‌های ۱۹، ۹۲). تکرار ۴۴ بار امرِ «قُلْ» در این سوره ــ که دو برابر حداکثر کاربرد این تعبیر در دیگر سوره‌هاست ــ و تکرار متناوب آن، دوبار در یک آیه در ۶ موضع از سوره، و حتیٰ ۴ بار در یک آیه (آیهٔ ۱۹) تأکیداتی پیاپی بر زیر مجموعه‌های بیانی سوره است و می‌تواند نشانگر شمار تقریبی مواضع اساسی اعلام شده در سورهٔ انعام بوده باشد (قطب، ۱۰۲۲/۲؛ دروزه، همانجا).

در مقدمه، با ایجازی بی‌نظیر، تمامی اسلام در برابر تمامی کفر تعریف می‌شود (نک: آیه‌های ۱ـ۳؛ نیز نک: سیوطی، *الدر...*، ۲۴۶/۷ـ ۲۴۸؛ حویزی، ۶۹۷/۱ـ۷۰۱؛ نیز نک: بقاعی، ۲/۷)؛ آنگاه به شیوه‌های اصلی دشمنان اسلام که عبارت از اعراض و تکذیب و استهزاست، می‌پردازد (آیه‌های ۴ـ ۵) و قوم عرب را که هرگز از نظر تمکن و امکانات به پای اقوام هلاک شدهٔ پیشین نمی‌رسند، تلویحاً به عذاب استیصال تهدید می‌کند (آیهٔ ۶). در خاتمه، آخرین فرستادهٔ خدا از جانب او مأمور می‌شود که دین مبین اسلام را همان آیین حنیف ابراهیم(ع) و «صراط مستقیم» و تنها دین خدا و تنها پشتیبان و پشتوانه و برنامهٔ زندگی انسان ــ که با هیچ یک از انواع شرک و الحاد سرِ سازگاری ندارد و جامع عقیده و طریقت و شریعت است ــ معرفی کند و خویشتن را «اول المسلمین» بخواند (آیه‌های ۱۶۱ـ۱۶۳) و تأکید کند بر اینکه بندگی و وابستگی و فرمانبری بدون چون و چرا، جز خدای یکتا را ــ که خدای همه کس و همه چیز است ــ سزاوار نیست. انسان هر چه کند به خود می‌کند و البته سرانجام، به هر راه و بیراهه که برود، به پیشگاه خدای سبحان خواهد پیوست و او دربارهٔ همه چیز و همه کس داوری نهایی خواهد کرد (آیهٔ ۱۶۴)؛ هموست که اقوام مختلف بشر را نسل اندر نسل، در این سوی و آن سوی جهان جایگزین می‌گرداند و بالا و پایین می‌نشاند، تا جهان پهندشت آزمون انسان گردد؛ هموست که پیگیر و سختگیر، و البته آمرزنده و مهربان است (آیهٔ ۱۶۵).

در متن سوره، با دقت در توالی مضامین و تأمل در روند بیان آیات سوره، دو نقطهٔ اوج سخن و دو قلهٔ بیانی شاخص جلب توجه می‌کند. در نیمهٔ اول، گفت‌وگوی حضرت ابراهیم(ع) در زادگاهش، در دوران نوجوانی (نک: طباطبایی، ۱۶۰/۷، ۲۰۶ـ ۲۰۸) با بت‌پرستان و ستاره‌پرستان و ماه و مهر پرستان آمده است (آیه‌های ۷۴ـ ۷۸) که به اعلام موضع صریح وی در برابر مشرکان آن روزگار ــ که شعار آیین حنیف گردید (آیهٔ ۷۹) ــ و جبهه‌گیری و تهدید مخالفان، و سرانجام، پیروزی و سرفرازی آن حضرت انجامید (آیه‌های ۸۰ـ۸۳؛ نیز نک: رضا، ۲۸۸/۷). خداوند متعال، به دنبال بیان این داستان، با حذف قسمتهایی که در دیگر سوره‌ها آمده است، از پذیرش درخواست آن حضرت مبنی بر پیشوا گردانیدن فرزندانش (بقره /۱۲۴/۲) و پیامبری اسحاق و یعقوب و دیگر نوادگان ابراهیم(ع) یاد می‌کند، و به همین مناسبت، جامع‌ترین فهرست دربردارندهٔ نامهای پیامبران را ــ با ابراهیم(ع) ۱۷ نام ــ در این قسمت از سوره می‌آورد (آیه‌های ۸۴ـ۸۶)؛ آنگاه، حضرت رسول اکرم(ص) را به عنوان وارث و جانشین همهٔ آن پیامبران الٰهی و راهنمایان صراط مستقیم، مخاطب قرار می‌دهد و او را موظف می‌گرداند تا به جهانیان اعلام کند که هیچ گونه چشمداشتی در برابر ادای رسالت ندارد، و دعوت او به اسلام به هیچ وجه دارای جنبهٔ ملی و قومی نیست، و مخاطب او همهٔ جهانیانند (آیهٔ ۹۰).

در نیمهٔ دوم، دین سازیها و بدعت گذاریهای عهد جاهلیت در احکام حرام و حلال مربوط به استفاده‌های گوناگون از حیوانات اهلی (انعام) گزارش می‌شود و ضمناً پاسخ اجمالی خداوند به پرسش مسلمانان راجع به محرمات دوران جاهلیت (مائده /۱۰۱/۵ـ۱۰۳) تفصیل داده می‌شود، و پیروی از احکام جاهلیت، همگامی با شیطان قلمداد می‌گردد (آیه‌های ۱۳۶ـ۱۴۲)؛ بالحنی کوبنده، گمراه کنندگان ــ به سبب ستمی که بر جامعهٔ بشری روا می‌دارند ــ مورد نکوهش و سرزنش قرار می‌گیرند، و بر ضرورت و لزوم توصیه و سفارش شارع مقدس در تشریع احکام تأکید می‌شود (آیه‌های ۱۴۳ـ۱۴۴) و بر معدود و محدود بودن محرمات الٰهی که حریم آنها همواره باید رعایت بشود، مجدداً تأکید می‌رود (آیهٔ ۱۴۵)؛ به مناسبت، از محرمات ویژهٔ بنی اسرائیل یاد می‌شود (آیهٔ ۱۴۶) و سپس، ضمن فیصله بخشیدن به بعضی کشمکشهای دیرینه، حلال و حرامهای اساسی و سفارشهای بنیادین آیین اسلام در تمامی زمینه‌های زندگی انسان آورده شده است (آیه‌های ۱۵۱ـ۱۵۳).

مباحث اصول عقاید، توحید و نبوت و معاد، نیز از آغاز تا انجام، زمینه و پایهٔ همهٔ گفت‌وگوهاست؛ چنانکه بعضی از مفسران، اصول دین به ویژه توحید را محور اصلی بیان در سورهٔ انعام دانسته‌اند (فخرالدین، ۱۴۱/۱۲؛ بقاعی، ۱/۷ـ۲؛ رضا، ۲۸۶/۷ـ۲۸۷؛ طباطبایی، ۵/۷) و مشایعت ۷۰ هزار فرشته را نیز با محتوای سوره مربوط، و دلیلی بر غایت جلالت علم اصول دین و ضرورت و فوریت علم آن گرفته‌اند (فخرالدین، بقاعی، همانجاها).

وجوه تناسب و ارتباط سورهٔ انعام با سوره‌های قبلی و بعدی آن در ترتیب جاودانهٔ *قرآن* مجید از فحوای آنچه گذشت، قابل دریافت است (نیز نک: هـ د، اعراف، سوره). بعضی از مفسران نیز وجوه مناسبت سورهٔ انعام را با سورهٔ مائده با تفصیلی قابل مطالعه بیان کرده‌اند (سیوطی،

تناسق، ۸۳-۸۶؛ مراغی، ۶۹/۷).

گفتنی است که از طریق بعضی روایات (نک: عیاشی، ۳۵۳/۱-۳۵۴؛ طبرسی، ۲۷۱/۲؛ بحرانی، ۵۱۴/۱؛ حویزی، ۶۹۶/۱) به شهرت پیوسته است که در سورۀ انعام ۷۰ مرتبه لفظ جلالۀ «الله» وارد شده، و عملاً این مسأله در غالب اذهان با مشایعت سورۀ انعام توسط ۷۰ هزار فرشته به هنگام نزول آن، ارتباط تام یافته است. باید دانست که رقم قید شده در روایات تقریبی است و شمار دقیق ورود لفظ جلاله در این سورۀ مبارکه ۸۷ بار است که شصتمین و شصت و یکمین مورد آن در کنار هم بدون فاصله قرار گرفته‌اند (آیۀ ۱۲۴). این پدیده در سراسر *قرآن* کریم تنها در سورۀ انعام دیده می‌شود؛ از این رو، از قدیم‌الایام، به هنگام تلاوت سورۀ انعام توصیه می‌شده، و در مجالس «ختم انعام» مرسوم بوده است که در این موضع از سوره بین قرائت دو لفظ جلاله به دعا و مناجات و طلب حاجات می‌پرداخته‌اند، و این یکی از ۵ موضع است که برای دعا و طلب حاجت ضمن ختم سورۀ مبارکۀ انعام در نظر گرفته شده است (یافعی، ۶۱). دستور یک نماز ۴ رکعتی، متضمن ختم انعام در حال نماز، نیز وارد شده است (عیاشی، ۳۵۳/۱؛ بحرانی، ۵۱۴/۱-۵۱۵).

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، به کوشش محمود شکری آلوسی، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *فنون الافنان*، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخۀ عکسی موجود در کتابخانۀ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ حویزی، عبدعلی، *نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، المطبعة العلمیه؛ خازن، علی، *لباب التأویل*، بیروت، دارالمعرفه؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، محمد رشید، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه؛ زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، دارالمعرفه؛ سخاوی، علی، *جمال القراء*، به کوشش علی حسین بواب، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، قم، ۱۴۰۳ق؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ یافعی، عبدالله، *الدر النظیم*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِنفاق، واژه‌ای قرآنی، به معنی صرف کردن مال در مصارف نیکوکارانه. انفاق در *قرآن* کریم به عنوان یکی از پایه‌های اصلی عمل صالح، و یکی از ویژگیهای مؤمنان مورد تأکید قرار گرفته است. با آنکه اغلب مفسران متأخر به این عمل بیشتر از منظر توزیع ثروت و کاستن محرومیتهای اقتصادی نگریسته‌اند، اما در *قرآن* کریم بعد تربیتی انفاق بیش از هر چیز مورد توجه قرار گرفته، و از این حیث مکمل ایمان دانسته شده است.

بخش مهمی از تعالیم قرآنی در باب انفاق مربوط به آیاتی است که در آنها تصویری از انسان هدایت یافته ارائه شده است. به عنوان نمونه، می‌توان به سرآغاز سورۀ بقره اشاره کرد که در آن، ایمان به عالم غیب، برپای داشتن نماز و انفاق از آنچه خداوند روزی کرده است، ویژگیهای اصلی اهل تقوا شناخته شده‌اند (بقره/۲/۲-۳). در آیات دیگری نیز انفاق در ردیف ایمان به عقاید بنیادی دینی، یا اعمالی چون نماز جای گرفته است (مثلاً نساء/۴/۳۹؛ فاطر/۳۵/۲۹).

مطابق برخی آیات قرآنی، انفاق وسیله‌ای برای راه یافتن به کمال انسانی و تقرب به خداوند است، چنانکه گفته شده است اگر کسی به انگیزۀ طلب «وجه الله» و رضای الٰهی انفاق کند، از ارزش و بهرۀ مضاعف آن برخوردار خواهد شد (نک: بقره/۲/۲۶۵، ۲۷۲؛ توبه/۹/۹۹). در تأکید بر همین جنبه از انفاق، در آیه‌ای از سورۀ آل عمران (۳/۹۲) آمده است که انسان تنها با انفاق از آنچه دوست دارد، به «بِرّ» (ه م) نائل خواهد شد.

از آنجا که در فرهنگ قرآنی، ارتقاء شخصیت معنوی انسان، غایت اصلی انفاق شمرده می‌شود، آنچه به این عمل معنا می‌بخشد، نیت است و بنابراین، هرگونه انفاقی بر پایۀ ریا، بی‌ارزش دانسته شده است (نک: بقره/۲/۲۶۴). بر همین مبناست که حتیٰ افرادی با توان اقتصادی محدود از دعوت الٰهی به انفاق مستثنیٰ نگشته‌اند و امر الٰهی بر آن قرار گرفته است که حتیٰ کسانی که با تنگدستی روبه‌رو شده‌اند، از آنچه خداوند روزی ایشان ساخته است، در حد وسع خود انفاق کنند.

دعوت *قرآن* کریم به انفاق، با این هشدار همراه است که اگر کسانی به اندوختن سیم و زر اشتغال ورزند و از انفاق غفلت کنند، «عذابی دردناک» آنان را فراخواهد گرفت (توبه/۹/۳۴). با اینهمه، در آیاتی از *قرآن* کریم زیاده‌روی در انفاق نیز مورد نکوهش قرار گرفته، و رعایت اعتدال توصیه شده است (اسراء/۱۷/۲۹؛ فرقان/۲۵/۶۷).

با شکل‌گیری دانش فقه در دو سدۀ نخست اسلامی و با سامان یافتن مقرراتی برای گونه‌هایی خاص از انفاق، برخی از گونه‌های صرف کردن مال در راه خداوند از نظر فقهی واجب شناخته شد و آنچه در چارچوب مقررات فقهی جای نگرفته بود، در زمرۀ دستورهای اخلاقی ــ و عموماً متفاوت با احکام الزام‌آور ــ به شمار آمد. در میراث مکتوب اسلامی در طی یک و نیم هزاره، مبحث انفاق همواره با همین عنوان یا با عناوینی چون برّ و صدقات در آثار اخلاقی مورد بحث قرار گرفته است. در فقه اسلامی، به طور عمده در بحث زکات و خمس، و نیز در ذیل عناوین محدودتری چون فدیه، کفاره و نذر به این موضوع پرداخته شده است.

مآخذ: *قرآن کریم*.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

أَنْفال، اصطلاحی قرآنی و فقهی که بر قسمی از اموال اطلاق گردیده است. این واژه جمع «نَفَل» است که در معنای لغوی آن آرائی متنوع ارائه شده است؛ این ناهمخوانی از آن روست که مفهوم لغوی

واژهٔ نفل تنها در عصر نخستین اسلامی شناخته بوده، و در طی قرون متمادی، با غلبهٔ کاربرد اصطلاحی آن به فراموشی سپرده شده است. شاهد عمدهٔ لغت‌شناسان برای برداشت معانی لغوی، بیت شعری منسوب به لبید بن ربیعه شاعر مخضرم است که در آن تقوای پروردگار را «بهترین نفل» دانسته است و بر مبنای تفسیر همین بیت بوده که لغت‌شناسان عرب، از جمله ابن اعرابی و ابوسعید معانی گوناگونی چون غنیمت، بخشش یا زیادت را از آن برداشت نموده، و به عنوان مفهوم لغوی به ثبت رسانده‌اند (نک: فیومی، ۱۳۰/۲؛ ابن منظور، ذیل نفل). برخی نیز همچون راغب اصفهانی سعی داشته‌اند که با اساس نهادن مفهوم «زیادت»، معانی دیگر را بدان بازگردانند (نک: ص ۵۲۴؛ نیز نک: ابوهلال، ۱۴۰).

گفتنی است که نفل به صورت مفرد، به معنای مالی که از غنیمت به کسی اعطا شود، در احادیث و روایات بارها به کار رفته، و همین کاربرد، در عرف فقیهان نیز اعم از امامیه و اهل سنت در خلال قرون رواج داشته است و با آنکه میان ایشان در برخی جزئیات اختلافاتی به چشم می‌خورد، در اصل استعمال نفل در این معنا اختلاف قابل ملاحظه‌ای دیده نمی‌شود (مثلاً نک: مالک، ۳۶۲؛ ترمذی، ۱۳۱/۴-۱۳۲؛ شیخ طوسی، ۱۸۹/۲).

دربارهٔ اصطلاح انفال، باید گفت که مبنای شکل‌گیری این اصطلاح در فقه اسلامی آیهٔ نخست از سورهٔ انفال (۸) است که در آن چنین آمده است: «از تو دربارهٔ انفال می‌پرسند؛ بگو انفال از آن خدا و رسول است...».

انفال در تفاسیر و روایات: در حوزهٔ اهل سنت، صرف‌نظر از چند قول جسته و گریخته، عمدهٔ روایات دلالت بر آن دارند که این آیه، دربارهٔ تقسیم غنایم جنگ بدر نازل شده است؛ این مضمون با تعابیر گوناگون از صحابیانی چون ابن عباس، عبادة بن صامت، ابوایوب انصاری و جز آنان نقل شده، و در مجامیع گوناگون روایی اهل سنت، از کتب صحاح تا مسانید و تفاسیر و کتب سیره بازتاب یافته است (نک: ابوداوود، ۷۷/۳؛ احمد بن حنبل، ۳۲۲/۵؛ ابن هشام، ۳۲۲/۲؛ واحدی، ۱۳۸؛ سیوطی، ۴/۹-۸). حاصل این روایات چنین است که انفال اموالی بوده که پیامبر(ص) به عنوان جایزه برای برخی از یاران خود نهاده بود و با نزول آیهٔ شریفه، نه اینکه اموال به مالکیت خدا و رسول درآمده باشد، بلکه حکم این اموال در دست پیامبر(ص) قرار گرفت؛ وی با این اختیار جدید حکم سابق را ملغیٰ ساخت و پس از بدر نیز همواره دربارهٔ لغو اعطای انفال اختیار داشت.

به عقیدهٔ گروهی از مفسران متقدم، آنچه در آیهٔ نخست سورهٔ انفال از آنِ خدا و رسول او دانسته شده، و نام «انفال» بر آن اطلاق گشته، موضوعاً همان «فیء» است که در آیهٔ ۷ از سورهٔ حشر با تعبیری مشابه، از آنِ خدا و رسول، و نیز ذی‌القُربیٰ، یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان دانسته شده است. این تفسیر از عطاء بن ابی رباح و سُدّی از شاگردان ابن عباس نقل شده (همو، ۹/۹)، و ابوهلال عسکری آن را به شخص ابن عباس نیز نسبت داده است (همانجا). ابوبکر ابن عربی، در کتاب *احکام القرآن* این دیدگاه را مورد تأیید قرار داده، و آن را تفسیر مقبول نزد فقیهان مالکی شمرده است (نک: ۳۷۵/۲ بب). در تفاسیر منقول از دیگر تابعان، این سخن که انفال معادل غنایم انگاشته شود و آیهٔ خمس به عنوان ناسخ آیهٔ انفال تلقی گردد، قائلان پرشماری داشته است؛ بر این مبنا غنایم جنگی نخست به موجب آیهٔ انفال به تمامی در اختیار رسول اکرم(ص) بوده است و در پی تشریعی جدید، تنها خمس آن به مصارف پیشین اختصاص یافته است (نک: سیوطی، ۸/۹-۱۰). این تفسیر از آیات خمس و انفال، بر مباحث ماوردی در کتاب *الاحکام السلطانیة* نیز تأثیر نهاده است (نک: ص ۱۷۶-۱۷۷).

در مقام استنتاج از میان اقوال یاد شده و یاد نشده، باید گفت که معنای انفال در آیهٔ شریفه، حتیٰ در عصر نخستین اسلامی برای مفسران تابعین در پس هاله‌ای از ابهام قرار داشته، و همین امر سبب بروز اختلاف دیدگاهها گشته است. به هر روی، انفال به عنوان یک اصطلاح مستقل از غنایم و خمس در فقه اهل سنت توسعه نیافته، و جایگاه مستقلی به خود اختصاص نداده است.

انفال در فقه امامیه: شیعهٔ امامیه با تکیه بر روایاتی از ائمهٔ اطهار(ع)، انفال را در تعریفی خاص، عبارت از اموالی دانسته‌اند که از جانب خداوند در اختیار پیامبر اکرم(ص)، و پس از آن حضرت در اختیار امامان(ع) قرار گرفته، و در عصر غیبت نیز در تملک امام غائب(ع) است. از منظر ایشان، زمینی که بدون جنگ به دست مسلمانان افتاده باشد (فیء)، زمینهای موات، سواحل دریا و قلهٔ کوهها، دره‌ها و جنگلها، آنچه اموال خصوصی سلطان کفار بوده، و به دست مسلمانان افتاده باشد (قطایع و صفایا)، آنچه گروهی بدون اجازهٔ پیامبر(ص) در جنگی به غنیمت گرفته باشند، میراث بدون وارث و برخی موارد فرعی‌تر همه از جملهٔ انفال محسوب می‌گردند. البته در برخی از جزئیات این موارد اختلافاتی نیز میان فقیهان امامیه دیده می‌شود (برای روایات، نک: حر عاملی، ۳۶۴/۴ بب؛ برای بررسی آیه، نک: سیوری، ۲۵۴/۱؛ برای فروع فقهی، نک: محقق حلی، ۱۸۳/۱-۱۸۴؛ صاحب جواهر، ۱۱۵/۱۶ بب).

انفال در فقه امامیه، به عنوان بابی ملحق به مباحث خمس، همواره مورد توجه بوده است. در یک نگاه گذرا بر مسائل مطروحه در این باب باید گفت که همواره بحث از مستحقین انفال، و نیز سخن در مبنای تصرف در اموال امام(ع) اساسی‌ترین محورهای بحث و گاه اختلاف در این باب فقهی بوده است (مثلاً نک: علامهٔ حلی، ۲۰۶-۲۱۰).

محسوب داشتن مواهب طبیعی نظیر زمینهای موات و جنگلها از انفال و توجه به این عقیدهٔ موجود نزد امامیه که امام غائب(ع) استفاده و بهره‌برداری از انفال را در عصر غیبت برای شیعیان مباح ساخته است، زمینهٔ مناسبی را برای بحث دربارهٔ مسائل حقوقی این اموال و استفادهٔ عموم از آنها، و به تعبیری دیگر برای تعریف نهادی به عنوان «اموال عمومی» فراهم آورده است. این مبحث به خصوص از دورهٔ صفوی با

دیدهٔ اهمیت نگریسته شده، و با وجود مخالفتهایی در آغاز، روی به گسترش و بسط آورده است. به عنوان متونی پایه در این باره می‌توان به «قاطعة اللجاج» محقق کرکی اشاره کرد (به‌خصوص، نک‍: ص ۱۶۲ به).

مآخذ: ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حرعاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ سیوری، مقداد، *کنز العرفان*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *الخلاف*، به کوشش کاظمینی بروجردی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ *قرآن کریم*؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش فاروق سعد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محقق کرکی، علی، «قاطعة اللجاج»، ضمن *کلمات المحققین*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

محمدجواد حجتی‌کرمانی

اَنْفال، نام هشتمین سورهٔ قرآن کریم به ترتیب تلاوت و هشتاد و هشتمین سوره بـه ترتیب نـزول. انفال سوره‌ای است مـدنی با ۷۵ آیـه (یا ۷۴، یا ۷۶)، ۱٬۰۹۵ کلمه و ۵٬۰۸۰ حرف که افتتاح آن بعد از افتتاح سورهٔ بقره بوده است (رامیار، ۵۸۴؛ قطب، ۱۴۳۱/۳). برخی روایات، آیات ۳۰ تا ۳۶ سوره را مکی می‌دانند (طبرسی، ۷۹۴/۲؛ نیز رامیار، همانجا)، اما طباطبایی این نظر را مخالف سیاق آیات می‌داند (۷۶/۳؛ برای جایگاه سوره در روایات مختلفِ ترتیب نزول، نک‍: ابن ندیم، ۲۸-۲۹). نبودن «بِسْمِ‌اللّٰه» در ابتدای سورهٔ توبه که بعد از انفال قرار گرفته، باعث شده است که بعضی آن دو را یک سوره بدانند (مثلاً نک‍: عیاشی، ۷۳/۲). برخی از پی هم آمدن این دو سوره را نتیجهٔ اجتهاد عثمان شمرده، و این امر را توقیفی ندانسته‌اند. اینان سورهٔ یونس را که در ترتیب کنونی مصحف، بعد از توبه است، هفتمین «سوَرِ طِوال» و انفال را از «مثانی» و بـرائت را از «مئین» دانستـه‌اند (سیـوطی، *تناسق*...، ۵۵). در هر حال، این دو سوره با هم به «قرینتین» مشهورند (رامیار، ۵۹۷).

نام سوره از کلمهٔ «انفال» در آیهٔ اول اخذ شده است و مصداق نخستینِ آن غنیمتهایی است که در جنگ بدر به دست مسلمانان افتاده است (زمخشری، ۱۹۴/۲؛ طبرسی، ۷۹۵/۲؛ طباطبایی، ۱۴/۳).

تمرکز سوره بر ماجرای بدر تا بدان پایه است که ابن عباس آن را سورهٔ «بدر» نامیده است (سیوطی، *الدر*...، ۱۵۸/۳) و طبیعی است که واقعهٔ مهمی چون جنگ بدر که نخستین جهاد مسلمانان است، جای تبیین و بررسی دارد و پرسشگری و پاسخ‌جویی مسلمانان دربارهٔ انفال، بهانه‌ای است برای پرده برداشتن از حقایقی که در جنگ بدر، قابل تأمل است (برای ارتباط نزول آن با جنگ بدر، مثلاً نک‍: واقدی، ۱۳۱/۱؛ واحـدی، ۱۵۵). بیان این حقایق فضای معـرفتی جدیدی فراروی مخاطبـان *قرآن* مـی‌گشاید، بدین گونه که از سویی جنگ بـدر را به انگیزه‌ای برای رشد و تکامل معنوی و هدایت بخشی بیشتر بدل می‌کند؛ و از سوی دیگر فضای حاکم بر جمع مسلمانان بعد از جنگ و تقسیم غنایم را، آشکارا از دیگر جنگها متمایز می‌سازد؛ چنانکه با بیان مالکیت خدا و رسول بر انفال و لزوم انفاق آن و در نظر گرفتن مستمندان و نیازمندان جامعه (آیه‌های ۱، ۴۱)، رنگ مادیت را از آن می‌زداید و زشتیهای حرص و طمع را با دعوت مسلمانان به اطاعت از احکام الٰهی و دست یافتن به حقیقت ایمان (آیه‌های ۱، ۲) پاک می‌سازد.

این منظور در نوع بیان آیات ــ در ۴۲ آیه ــ که بیشتر خطاب به مسلمانان است و گویی مجلس درسی است که تعلیم در آن جریان دارد، پدیدار می‌گردد و اوامری چون «أطیعوا» (آیه‌های ۱، ۲۰، ۴۶)، «اِعْلَموا» (آیه‌های ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۴۰، ۴۱)، «اِتَّقوا» (آیه‌های ۱، ۲۵، ۶۹) و «اذْكُروا» (آیه‌های ۲۶، ۴۵) رشتهٔ این تعلیمات را به هم پیوند می‌دهد. دلجویی و دلداری فراوان از پیامبر(ص) با خطاب «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ» (آیه‌های ۶۴، ۶۵، ۷۰) و مسلمانان با خطاب «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا» (آیه‌های ۱۵، ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۴۵) چنان دلگرمی به مسلمانان می‌دهد که حرکت آنان به سوی فضاهای برتر را تسریع می‌نماید (قطب، ۱۴۷۲/۳).

محور موضوعی سوره «توحیدِ افعالی» است که بیش از همه در آیهٔ ۱۷ آشکار است و منظور از آن گرفتن هرگونه استقلال از انسان و برانگیختن او به تسلیم مطلق در برابر امر الٰهی (بقاعی، ۲۱۴/۸) و ایجاد این اعتقاد است که چون همه چیز ملک اوست و همهٔ اختیار هم از آن اوست، پس وظیفهٔ انسان طاعت و تسلیم است و از او جز رضادادن به اوامر و احکام الٰهی و تصمیمات پیامبر(ص) برنمی‌آید. البته چیزی که باعث این اطاعت و تسلیم می‌شود، تحقق حقیقت ایمان است که نشانه‌های آن در آیه‌های ۲ و ۳ و با تأکیـد «اولٰئکَ هُمُ الْمُؤمِنونَ حَقّاً» (آیهٔ ۴) آمده است و از آن بالاتر تقواست که نه تنها انگیزهٔ اطاعت است، بلکه آگاهی بخش نیز هست و «فرقان» می‌بخشد (آیهٔ ۲۹). با «فرقان» تمییز حق از باطل و خیر از شر حاصل می‌شود؛ پس تا کسی به حقیقت ایمان نیابد، معترض حکم است و چون مؤمن حقیقی شد، تسلیم است (آیهٔ ۱)، اما صلاح کار را نمی‌داند و چون متقی شد، هم تسلیم است، هم از صلاح کار با خبر. پس به نوعی سوره درصدد رشد دادن مسلمانان و هدایت آنان به حقیقت ایمان و از آنجا به تقواست.

مسیـر این آگاهی بخشی بدین گونه است کـه در مقابل اعتـراض مسلمانان به دلیل آگاهی نداشتن از خیرات موجود در احکام الٰهی و مصلحتهای اوامـر او، به یـادآوری مسائل مشابهـی می‌پـردازد کـه مسلمانان در ابتدا آن را بر نمی‌تافتند و سپس مصلحت و خیر آن امور بر ایشان روشن شد، همچنانکه به خروج از مدینه خرسند نبودند، در حالی

که ثمرهٔ آن فتح و پیروزی و در نتیجه، رضای خاطر آنان شد (آیهٔ ۵). آنگاه، دیگر نصرهای الٰهی را یادآور می‌شود و اینکه خداوند، هیچ‌گاه، آنان را رها نکرده، به وعده‌هایش عمل کرده، و در همه‌جا حضوری سخت محسوس داشته است؛ مثلاً یاری دادن توسط ملائکه و استجابت استغاثهٔ مسلمانان (آیهٔ ۹)؛ فرا گرفتن خواب و نزول باران که به واسطهٔ آن پلیدی وکید شیطان زایل شد و اتحاد بین دلها پدید آمد و ثبات قدم ایجاد شد (آیهٔ ۱۱)؛ ثبات دلهای مؤمنان و رعب انداختن در دلهای مشرکان توسط ملائکه (آیهٔ ۱۲)؛ هلاک عده‌ای بسیار به دست عده‌ای کم (آیهٔ ۴۲)؛ خواب نویدبخشی که شمار مشرکان را به پیامبر(ص) کم‌نشان داد (آیهٔ ۴۳)؛ و کم نشان دادن مسلمانان در چشم دشمن برای عدم تجهیز بیشتر و کم نشان دادن دشمنان در چشم مسلمانان برای زایل شدن خوف (آیهٔ ۴۴). اوج این حضور که به درونی‌ترین و ژرف‌ترین لایه‌های وجود انسان کشیده می‌شود، در آیهٔ ۲۴ مشهود است.

گویی سیاق آیات درصدد بیان این نکته است: حال که شما حضور خدا را دیده‌اید و تحقق وعدهٔ او را باور کرده‌اید و به مصالح و اوامر و تصمیمات پیامبر(ص) پی برده‌اید، پس دربارهٔ آنچه از این پس رخ می‌دهد، نیز سر طاعت و تسلیم فرود آورید و به رضای او راضی باشید.

بعد از این معرفت، عمل کردن به اقتضای آن وظیفهٔ مسلمانان خواهد بود؛ اوامری که در جای جای سوره بر آن تأکید شده، و یا پیامبر(ص) به ابلاغ کردن یا انجام دادن آنان مأمور گردیده، از این قبیل است: پایداری در مقابل کفار هنگام جنگ (آیه‌های ۱۵، ۱۶، ۴۵)، عدم خیانت به خدا و رسول (آیهٔ ۲۷)، مقاتله با کفار تا رفع فتنه (آیهٔ ۳۹)، عدم نزاع که نتیجه‌ای جز سستی به بار نمی‌آورد (آیهٔ ۴۶)، خلوص نیت و در نظر گرفتن رضای خدا (آیهٔ ۴۷)، بر انگیختن مؤمنان به جنگ (آیهٔ ۶۵) و پذیرفتن احکام الٰهی دربارهٔ انفال (آیهٔ ۱)، غنیمت (آیهٔ ۴۱) و اسیران (آیهٔ ۶۷).

درک نکردن این معرفت و عمل نکردن به مقتضای آن را تبدیل شدن به «بدترین جنبندگان» باید به شمار آورد؛ کسانی که کر و کورند و اهل اندیشه و خردورزی نیستند (آیه‌های ۲۲، ۲۳) و همینهایند که به سبب این نادانی کفر می‌ورزند و ایمان نمی‌آورند (آیهٔ ۵۵)، گویی آیات روشن الٰهی را نمی‌بینند. در مقابل اینان گروهیند که به او می‌گروند و برای او هجرت، و در راه او جهاد می‌کنند (آیهٔ ۷۴)، آنان به حق مؤمنند که توانسته‌اند با تعقل، ایمان و عمل صالح میوهٔ این معرفت اندوزی را بچینند و در میدان تکامل و رشد پیشی گیرند و اینان همانهایند که سر تسلیم و اطاعت بر اوامر الٰهی فرود می‌آورند؛ پس جایگاهی بلند نزد پروردگارشان دارند و ایشان را آمرزش و روزی فراخی است (آیهٔ ۴)؛ وبدین گونه افتتاح و اختتام سوره به هم پیوند خورده است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم‌الدرر*، دکن هند، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن کریم*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیوطی، *تناسق الدرر فی تناسب السور*، به کوشش عبدالله محمد درویش، سوریه، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ همو، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عیاشی، محمد، *تفسیر*، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ *قرآن کریم*؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

مهدی مطیع

اِنفِطار، نام هشتاد و دومین سوره از قرآن مجید، دارای ۱۹ آیه، ۸۸ کلمه و ۳۲۵ حرف. این سوره را در عهد نخستین «اِنْفَطَرَتْ» یا «اِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ» می‌نامیده‌اند. بعدها، مانند ۳ سورهٔ دیگر انشراح، انشقاق و تکویر، نام «انفطار» را از نخستین آیهٔ سوره برگرفته، بر آن نهادند (نک: ابن مجاهد، ۶۷۴؛ ابن بابویه، ۱۲۱؛ فیروزآبادی، ۵۰۵/۱، ۵۰۸).

سورهٔ انفطار در ترتیب نزول مشهور نیز، مانند ترتیب تلاوت، هشتاد و دومین سوره است (دروزه، ۱۵/۱؛ رامیار، ۶۷۸). در قرآن کریم دو سورهٔ دیگر، ص و نوح، نیز همین ویژگی را دارند (نک: دروزه، ۱۴/۱، ۱۵). دیگر روایات اسلامی مشتمل بر ترتیب نزول سُوَر قرآنی نیز ردیفهای متناوب ۷۲ تا ۸۲ را به سورهٔ انفطار اختصاص داده‌اند (رامیار، ۶۷۸-۶۷۹). بر این پایه، سورهٔ انفطار باید از واپسین سوره‌های نازل شده در مکهٔ معظمه بوده باشد؛ اما با توجه به اسلوب بیان و مضامین سوره که با سوره‌هایی چون تکویر، عبس و تین، به ترتیب هفتمین و بیست و چهارمین و بیست و هشتمین سوره در ترتیب نزول (نک: دروزه، ۱۴/۱)، همخوان‌تر و هماهنگ‌تر است، لزوماً باید گفت که سورهٔ انفطار، مانند سورهٔ انشقاق، از سوره‌های نازل شده در مرحلهٔ ابتدایی مکی بوده است (همو، ۲۸۲/۶؛ نیز نک: هـ د، انشقاق). مؤید این مطلب آنکه، تعبیر شاخص «یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریم» در این سوره (آیهٔ ۶)، با دو تعبیر شاخص دیگر قرآنی، «قُتِلَ الْاِنْسانُ ما اَکْفَرَه» در سورهٔ عبس (۱۷/۸۰) و «فَما یُکَذِّبُکَ بَعْدُ بِالدّین» در سورهٔ تین (۷/۹۵)، بسیار همگون و نزدیک است (نک: فخرالدین، ۷۸/۳۱-۷۹). اختلاف فراوان خاورشناسان نیز در تعیین ردیف و مرحلهٔ نزول این سوره (نک: رامیار، ۶۷۹)، قابل تأمل و بررسی است.

سرآغاز سورهٔ انفطار، با سورهٔ انشقاق، و همچنین با سوره‌های تکویر، زلزال و واقعه مشترک است. محور موضوعی این سوره، نیز همانند دیگر سوره‌های یاد شده، تقسیم مردمان به نیکان و بدان است (نک: طباطبایی، ۲۲۲/۲۰؛ ابن عاشور، ۱۹۲-۱۹۳) که تنها در این سوره، آن دو گروه با عنوان متضاد «ابرار» و «فُجّار» به صراحت در برابر یکدیگر یاد شده‌اند (آیه‌های ۱۳ و ۱۴). آهنگ بیان نیز در این سوره، مانند سورهٔ انشقاق، با آنکه روی سخن با تبهکاران و کُفر پیشگان است، و به رغم آنکه آمیخته با خطاب و عتاب و سرزنش و نکوهش است، بسیار صمیمانه، نرم، دلنشین و شیرین است (نک: قطب، ۳۸۵۱/۶-۳۸۵۲).

سورهٔ انفطار مانند سورهٔ انشقاق، دارای یک مقدمه، دو فصل و یک خاتمه است (قس: طنطاوی، ۸۷/۲۵؛ قطب، ۳۸۴۵/۶-۳۸۴۶). مقدمهٔ سوره (آیات ۱ تا ۵) یاد کرد ۴ نشانه از پیش درآمدهای برپایی رستاخیز

است؛ در فصل دوم (آیات ۶ تا ۱۲) روی سخن با انسان غافل و مغرور است که تا چه اندازه از خود راضی و به خود مشغول و از همه جا بی‌خبر است (برای تفسیر آیهٔ ۶، نک: بقاعی، ۳۰۲/۲۱)؛ در فصل سوم (آیات ۱۳ تا ۱۶) ابرار را برخوردار از نعیم، و فجار را گرفتار در جحیم به شمار می‌آورد؛ و خاتمهٔ سوره (آیات ۱۷ تا ۱۹) اصطلاح قرآنی «یوم‌الدین» را که از دیرباز، برگردان مسامحه‌آمیز «یوم الجزاء» در تفاسیر عربی و «روز جزا» در ترجمه‌های فارسی، جایگزین آن شده است، همراه با تکرار تعبیر هول انگیز «ما ادراک» (نک: قطب، ۳۸۵۲/۶)، چنین تفسیر می‌کند: آن روز که هیچ کس را، نه در کار خویش، و نه در کار دیگران، اختیار و قدرتی نیست، و تنها خدای سبحان صاحب جهان و فرمانروای جهانیان است.

سورهٔ انفطار با سورهٔ زوج آن، تکویر، از نظر مضامین، سخت به هم پیوسته‌اند؛ چنانکه مفسران همبستگی این دو سورهٔ پیاپی را گاه اتصال نظیر به نظیر (طبرسی، ۶۷۹/۱۰)، گاه بازگشت به مطلب (عبده، ۳۳)، گاه مقدمه و ذی‌المقدمه (بقاعی، ۲۹۸/۲۱)، و گاه برادر خواندگی (سیوطی، ۱۳۳) تعبیر کرده‌اند. همگونی و همخوانی آیات سورهٔ انفطار، با سورهٔ مجاور آن، مطففین، نیز حتیٰ در اشتراک کلمات و ترکیبات جالب توجه است (برای نمونه، نک: انفطار/ ۴/۸۲، ۹، ۱۰؛ مطففین/ ۶/۸۳، ۱۱، ۳۳)؛ تا جایی که آیهٔ «اِنَّ الْاَبْرارَ لَفی نَعیم» عیناً در هر دو سوره آمده است (انفطار/۱۳/۸۲؛ مطففین/۲۲/۸۳).

آیهٔ ششم سوره: «یا اَیُّها الْاِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریم» از اوان نزول، با توجه به ساختار پرسش آن همگان را برانگیخته است تا به هر روی، پاسخی برای این پرسش پروردگار بیابند (نک: طبری، ۵۵/۳۰؛ فخرالدین، ۷۸/۳۱-۸۰؛ قرطبی، ۲۴۵/۱۹-۲۴۶)، تا آنجا که برخی چنین پنداشتند که خداوند سبحان در این تعبیر با انتخاب نام «کریم» از میان اسماء الحسنیٰ، خواسته است دستاویزی برای اعتذار به دست تبهکاران ناسپاس بدهد (نک: زمخشری، ۲۲۷/۴- ۲۲۸؛ ابن کثیر، ۲۳۲/۷؛ بقاعی، ۳۰۲/۲۱-۳۰۳). این گفت و گو در *نهج البلاغه* (خطبهٔ ۲۲۳) نیز منعکس گردیده است (نیز نک: هاشمی، ۲۷۳/۱۴- ۲۷۵). در جایی که با توجه به بلاغت استفهام در اسلوب بیانی *قرآن کریم*، تعبیر «ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریم» لزوماً پرسشی در بر ندارد تا پاسخی بخواهد، بلکه مراد در این کلام، در قالب استفهام، القای تعجب و ابراز شگفتی از گستاخی بیش از اندازهٔ انسان ناتوان در برابر خداوند عالمیان است؛ چنانکه سعید بن جبیر این عبارت را ــ با صیغهٔ افعل تعجب ــ ما اَغَرَّکَ قرائت کرده است (فخرالدین، ۸۰/۳۱؛ زمخشری، ۲۲۸/۴؛ نیز نک: بقاعی، ۳۰۲/۲۱) و اصمعی گفته است: ما غَرَّکَ بِفلانٍ؟ یعنی «کَیْفَ اِجْتَرَأْتَ عَلَیهِ؟!» (نک: ابن منظور، مادهٔ غرر). بعضی از مفسران معاصر، این نکته را نیز یادآور شده‌اند که خداوند متعال خود علت این غرور شگفت‌انگیز و هولناک انسان را در آیات بعدی بیان فرموده است (قطب، ۳۸۵۰/۶-۳۸۵۱). آیات ۸ و ۱۰ تا ۱۲ این سوره نیز همواره زمینهٔ بحث و گفت و گوی مفسران در باب شباهت فرزندان به پدران و مادران، و فرشتگان موکل بر انسان و نویسندگان نامه‌های اعمال بوده است (برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۲۹۱/۱۰-۲۹۲؛ فخرالدین، ۸۱/۳۱-۸۴؛ قرطبی، ۲۴۷/۱۹- ۲۴۸؛ ابن کثیر، ۲۳۳/۷-۲۳۴؛ طباطبایی، ۲۲۵/۲۰-۲۲۸).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی خرسان، نجف، ۱۳۹۲ق؛ ابن عاشور، محمد، *التحریر و التنویر*، تونس، دارالکتب الشرقیه؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالفکر؛ ابن مجاهد، ابوبکر، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن منظور، *لسان*؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم‌الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴م؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع‌البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ طنطاوی، *الجواهر*، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ عبده، محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، به کوشش محمد قطب، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *نهج‌البلاغة*؛ هاشمی خویی، حبیب‌الله، *منهاج‌البراعة*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۲۸ش.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِنْفِعال، نک: فعل و انفعال.

اَنْقَرَوی، رسوخ‌الدین اسماعیل بن احمد (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م)، متخلص به رسوخی و مشهور به رسوخی دده، از مشایخ صوفیه و شارح مثنوی مولوی. از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، اما می‌دانیم که نخست بر طریقت بایرامیه از سلسلهٔ خلوتیه بود، سپس به طریقت مولویه پیوست و خلیفهٔ بوستان چلبی، شیخ مولویان شد. وی مدتی بعد به استانبول رفت و هدایت و ارشاد سالکانِ «مولوی خانهٔ غَلَطه» را برعهده گرفت (گولپینارلی، 203؛ ثاقب دده، ۳۷-۳۹؛ نوعی‌زاده، ۷۶۵؛ محبی، ۴۱۸/۱). انقروی ذکرِ «الله» به روش مولویه را اساس سلوک، و این طریقت را طریقت عشق و جذبه و هادی به حقیقت و عرفان می‌دانست. او برای سلوک ۱۲ مقام برمی‌شمرد و بر آن بود که سالک در ۷ مقام نخست از همه چیز در می‌گذرد، در مقام هشتم به فنا می‌رسد و در مقام دوازدهم به سرّ وحدت دست می‌یابد (گولپینارلی، 195-193؛ افلاکی، ۲۵۰/۱). انقروی در استانبول درگذشت و در همان «مولوی خانه» به خاک سپرده شد (ثاقب دده، ۴۴). وی شعر نیز می‌سرود و دیوان شعری به ترکی به او نسبت داده‌اند (بغدادی، ۲۱۸/۱؛ بروسه‌لی، ۲۵/۱).

آثار: آثار متعددی از انقروی در زمینهٔ تصوف در دست است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. شرح مثنوی، موسوم به *مجموعة اللطائف و مطمورة المعارف* به زبان ترکی. در سبب تألیف این شرح گفته‌اند که زمانی عارضه‌ای بر

چشم انقروی افتاد و چون از آن برست، به اشارهٔ بوستان چلبی و به شکرانهٔ عافیتش به شرح مثنوی پرداخت و سالیانی بر سر آن کار نهاد (ثاقب دده، ۳۸ـ۳۹؛ مقدمه،...، ۱۱). این شرح خود مبتنی بر دو اثر کوچک‌تر او دربارهٔ مثنوی یکی موسوم به *جامع الآیات*، و دیگری *فاتح‌الابیات* است (انقروی، ۴۶). انقروی در این شرح بر نسخه‌ای از مثنوی مورخ ۸۱۴ ق/۱۴۱۱م تکیه داشته که به رغم قدمتش، به دیدهٔ محققان امروز چندان معتبر نبوده است؛ خاصه که این نسخه متضمن بخش جعلی موسوم به دفتر هفتم مثنوی بوده، و وی بدون توجه به سستی و ضعف این ابیات آن را از مولانا دانسته، و به شرح آن پرداخته است (فروزانفر، *رساله*،...، ۱۵۹ـ۱۶۱؛ کفافی، ۴۹/۱ـ۵۰؛ سلماسی‌زاده، *شرح*...، ۲۴، حاشیه؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۵۸۸/۲ـ۱۵۸۹؛ نیز نک: نیکلسن، ج VII، مقدمه، 12). به هر حال، انقروی این شرح را در ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م به پایان برد و به نظر می‌رسد که همان را به مریدان و شاگردان تعلیم می‌داده است. اما شرحی که وی بر دفتر جعلی هفتم نگاشت، مخالفت شدید مشایخ مولویه را ــ که به درستی آن دفتر را از آنِ مولانا نمی‌دانستند ــ برانگیخت و آنان او را از تدریس آن منع کردند (گولپینارلی، 143). با آنکه این شرح مورد مراجعهٔ شارحان بعدی مثنوی و محققانی چون نیکلسن (همانجا، نیز ج II، مقدمه، 16) و فروزانفر قرار گرفته است (*شرح*...، ۱۲/۱)، ولی گفته‌اند که انقروی از ظرایف و دقایق زبان فارسی، و ذهن و بیان عرفانی مولوی و نظام فکری او اطلاع کافی نداشته است (همو، *رساله*، ۱۶۱؛ گولپینارلی، همانجا؛ نیز نک: مرتضوی، ۱۵۱). این اثر بارها در مصر و ترکیه (مثلاً بولاق، ۱۲۵۰ق؛ استانبول، ۱۲۸۹ق) به چاپ رسیده است. تلخیص و ترجمهٔ عربی این کتاب به قلم یوسف ددهٔ طرابلسی در ۱۲۸۹ق، با نام *المنهج القوی فی شرح المثنوی* در قاهره منتشر شده است. مجلداتی از شرح انقروی هم به قلم اکبر بهروز و عصمت ستارزاده به فارسی ترجمه، و در ۱۳۴۸ش در تهران چاپ شده است.

۲. *منهاج الفقراء*، در طریقت و شریعت و مراتب سلوک به زبان عربی. این اثر در ۱۲۵۶ق در استانبول چاپ شده، و از آثار موردتوجه سلسلهٔ مولویه است (IA, III/212).

۳. *حجة السماع*، رسالهٔ مختصری در دفاع از جواز سماع درویشان مولویه (حاجی خلیفه، ۶۳۰/۱). این رساله در ۱۲۵۶ق در استانبول چاپ شده است.

۴. *جامع الآیات*، در شرح آیات و احادیث مثنوی. این اثر بخشی از شرح انقروی بر مثنوی را تشکیل می‌دهد (برای نسخه‌ها، نک: *فهرس*...، ۳۱۵/۱ـ۳۱۶؛ TS، ترکی، I/55).

۵. *فاتح الابیات*، در شرح مثنوی. این اثر نیز بخشی از شرح بزرگ مثنوی را تشکیل داده است (سلماسی‌زاده، «نیکلسن...»، ۱۹۹ـ۲۰۰؛ مایل هروی، ۱۹). برخی به همین سبب، شرح بزرگ انقروی بر مثنوی را موسوم به *فاتح‌الابیات* دانسته‌اند (بغدادی، ۲۱۸/۱؛ شیمل، ۶۸۹؛ سلماسی‌زاده، همانجا).

دست‌نویس شماری از دیگر آثار او در کتابخانه‌های جهان پراکنده است (*فهرس*، ۵۹/۱، ۳۱۵ـ۳۱۶؛ TS, III/209؛ ورهووه، 312؛ GAL, S, II/662؛ حاجی خلیفه، ۸۵۶/۱؛ هاشم‌پور، *فهرست*... بروسه، ۱۱۷، ۳۵۱، *فهرست*... مغنیسا، ۱۹۱؛ لوبنشتاین، I/123؛ مرکزی، ۲۸۷/۱۶؛ «دائرة‌المعارف...[1]»، VII/359-360).

مآخذ: افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ انقروی، اسماعیل، *مثنوی شریف شرحی*، استانبول، ۱۲۸۹ق؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثاقب‌دده، *سفینهٔ نفیسهٔ مولویان*، قاهره، ۱۲۸۳ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سلماسی‌زاده، جواد، *شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی*، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ همو، «نیکلسن، انقروی، بدیع‌الزمان فروزانفر»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۲۲، شم ۸۹؛ شیمل، آن‌ماری، *شکوه شمس*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *شرح مثنوی شریف*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، دارالکتب القومیه، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کفافی، محمد عبدالسلام، *مثنوی جلال‌الدین الرومی*، صیدا، ۱۹۶۶م؛ مایل هروی، نجیب، «شرح مثنوی»، *آریانا*، ۱۳۵۰ش، س ۲۹، شم ۲۹۴؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، بیروت، دارصادر؛ مرتضوی، منوچهر، «تحلیل یکی از تمثیلات مثنوی»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، ۱۳۳۷ش، س ۱۰، شم ۲؛ مرکزی، خطی؛ مقدمهٔ ناشر بر مثنوی شریف شرحی (نک: هم، انقروی)؛ نوعی‌زاده، محمد، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، استانبول، ۱۹۸۹م؛ هاشم پورسبحانی، توفیق، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ بروسه*، رشت، ۱۳۶۸ش؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ مغنیسا*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
GAL, S; Gölpınarlı, A., *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, Istanbul, 1953; IA; Loebenstein, H., *Katalog der arabischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1970; Nicholson, R. A., *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, London, 1926-1937; TS; ibid, türkçe; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; Voorhoeve.
پروانه محمدی

اَنْقَرِه، نک: آنکارا.

اِنْقِلابِ اِسْلامیِ ایران، نک: جمهوری اسلامی ایران.

اِنْکِشارِیّه، نک: ینی چری.

اَنْتْ ناگ، نک: اسلام‌آباد.

اَنْواء، جمع نوء (این واژه از اضداد است و هم به معنی برخاستن به دشواری و هم به معنی خم شدن و فرو افتادن به سبب همراه داشتن بار سنگین یا هر علت دیگر است و در قرآن کریم (القصص/۲۸/۷۶) نیز آمده است)، اصطلاحی در نجوم قدیم نزد عربها، به معنی غروب هر یک از منازل قمر (هـ م) در باختر، و (یا) طلوع منزل مقابل آن در خاور، به هنگام سحرگاه پیش از سپیده دم، یعنی پیش از آنکه ستارگان در روشنایی خورشید از دیده محو شوند (ابن‌قتیبه، ۶ـ۷؛ ازهری، ۵۳۶/۱۵ـ۵۳۷؛ جوهری، ۷۸/۱؛ ابن عاصم، ۱۱؛ قس: EI², I/523). هر یک از این دو پدیده همراه با یکدیگر ۱۳ روز یک بار، و در سال ۲۸ بار روی می‌دهد. عربهای باستان هر یک از این رویدادها را عامل یا نشانهٔ یک

---

1. *Türk*...

پدیدهٔ جوی مانند باد، باران، گرما یا سرما می‌شمردند و از آنها برای تعیین آغاز و پایان فصول سال، ترتیب و تنظیم کارهای مربوط به کشاورزی بهره می‌گرفتند. در منابع دورهٔ اسلامی دربارهٔ این مسأله که نوء به طلوع یا غروب ستارگان مربوط می‌شود، اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. گروهی نیز برخی پدیده‌ها مانند باد را به طلوع ستارگان، و برخی دیگر مانند باران و سرما را به غروب آنها مربوط می‌شمرده‌اند (ابن قتیبه، ۷- ۸؛ قرطبی، ۳؛ ابن عاصم، همانجا؛ بیرونی، *الآثار*...، ۳۲۵؛ ابن اجدابی، ۹۵-۱۰۲؛ نیز نک: نالینو، ۹۲-۹۳، ۱۰۱، ۱۲۷).

باید توجه داشت که در اینجا، منظور از طلوع و غروب منازل، پدیدار شدن و ناپدید شدن آنها در لحظات پیش از سپیده دم، یعنی هنگامی است که خورشید هنوز آنها را تحت الشعاع قرار نداده است (ابن قتیبه، ۹-۱۲؛ بیرونی، *التفهیم*، ۱۱۴).

از بررسی آثار و گزارشهای بر جا مانده از دورانهای کهن معلوم می‌شود که هواشناسی برپایهٔ نجوم، یعنی نظام انواء در میان بسیاری از اقوام وجود داشته (کوگلر، 70-60 ,56)، و ظاهراً سرچشمهٔ اصلی آن، سرزمین بین‌النهرین بوده است (اشتاین اشنایدر، 384-378؛ هومل، 612-592؛ کونیچ، 26-21؛ نیز نک: GAS, VI/306-307).

در زمینهٔ رابطهٔ میان ستارگان و حرکات آنها و وضع آنها نسبت به یکدیگر از یکسو و دگرگونیهای جوی از سوی دیگر، دو دیدگاه کاملاً متفاوت وجود داشته است. در دیدگاه نخست، مواضع ستارگان تنها نشانه‌های رویدادهای جویند، در حالی که در دیدگاه دوم، علت فاعلی و موجد آنها به شمار می‌روند. بررسی اشعار کهن عربی دربارهٔ انواء، نشان می‌دهد که عین این دو دیدگاه در میان عربهای باستان نیز رواج داشته است. روایتی که از پیامبر(ص) در نکوهش اعتقاد به انواء، و برابری آن با ایمان به کواکب و کفر به خداوند نقل شده است، به دیدگاه دوم مربوط می‌شود (بخاری، ۱/۲۰۵-۲۰۶؛ مسلم، ۱/۸۳-۸۴؛ مالک، ۱/۱۹۲؛ ابن قتیبه، ۱۳- ۱۵؛ ابن عاصم، ۱۱-۱۲؛ مرزوقی، ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن اجدابی، ۱۳۶).

عربهای باستان، نشانه‌های رویدادهای جوی را برای سهولت حفظ، در اشعار و جملات مسجع به صورت حکمت و قاعده بیان می‌کردند. اینگونه اشعار، به سبب در برداشتن الفاظی نامأنوس، حتیٰ در اوایل عصر اسلامی نیز چندان مفهوم نبوده‌اند. از این رو، مؤلفان کتابهای انواء، ناگزیر به شرح و توضیح دشواریهای آنها پرداخته‌اند (ابن قتیبه، ۷- ۸؛ بیرونی، *الآثار*، ۳۳۷- ۳۳۸، *التفهیم*، ۱۰۹-۱۱۰؛ مرزوقی، ۹۴-۹۵؛ قزوینی، ۴۸).

کتابهای انواء: از اواسط سدهٔ ۲ق/۸م تا اوایل سدهٔ ۶ق/۱۲م دهها کتاب با عنوان *الانواء* یا *الازمنه* یا نامهای مشابه دیگری، به زبان عربی تألیف شده است؛ شماری از فرهنگ نویسان نیز بخشی از اثر خود را به موضوع انواء اختصاص داده‌اند؛ اما پس از سدهٔ ۶ق، توجه به منازل قمر و پدیدهٔ انواء، کاهش یافت و کمتر کسی به این موضوع پرداخت (حسن، ۱۷).

مهم‌ترین آثار برجای مانده اینهاست: ۱. *الانواء*، از خالد بن کلثوم (بیرونی، *الآثار*، ۳۳۶)؛ ۲. *النجوم*، از مالک بن انس (ابن اجدابی، ۹۵-۹۸)؛ ۳. *الانواء*، از مؤرج بن عمرو سدوسی (ابن ندیم، ۵۳-۵۴)؛ ۴. *الانواء*، از نضر بن شمیل (همو، ۵۷- ۵۸)؛ ۵. *الازمنة*، از قطرب نحوی (همو، ۵۸، ۹۷)؛ ۶. *الانواء*، از ابن کناسه (همو، ۷۷؛ بیرونی، همان، ۳۲۵)؛ ۷. *الایام و اللیالی و الشهور*، از یحیی بن زیاد فراء (قاهره، ۱۹۵۶م)؛ ۸. *الانواء*، از عبدالملک بن قریب اصمعی (ابن ندیم، ۶۰-۶۱؛ نیز نک: هـ د، ۹/۲۷۱)؛ ۹. «الازمنة و الریاح» و «السحاب و المطر»، از اجزاء مجموعهٔ بزرگ لغوی *الغریب المصنف* اثر ابوعبید قاسم بن سلام (نک: هـ د، ۵/۷۰۷)؛ ۱۰. *الانواء*، از ابن اعرابی (ابن ندیم، ۷۵-۷۶، ۹۷)؛ ۱۱. *الانواء*، از ابوحنیفهٔ دینوری (نک: GAS, VII/349)؛ ۱۲. *الانواء*، از ابن قتیبهٔ دینوری (حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م)؛ ۱۳. *الانواء*، از عریب بن سعد قرطبی (لیدن، ۱۹۶۱م)؛ ۱۴. *الانواء و الازمنة و معرفة اعیان الکواکب*، از عبدالله ابن عاصم (نک: مآخذ همین مقاله)؛ ۱۵. *الازمنة و الامکنة*، از ابوعلی احمد بن محمد مرزوقی (حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق)؛ ۱۶. *الازمنة و الانواء*، از ابن اجدابی (نک: مآخذ همین مقاله).

ابوریحان بیرونی نیز فصلی از *الآثار الباقیة* را به منازل قمر و انواء اختصاص داده است (ص ۳۳۶-۳۴۸).

مآخذ: ابن اجدابی، ابراهیم، *الازمنة والانواء*، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابن عاصم، عبدالله، *الانواء و الازمنة و معرفة اعیان الکواکب*، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الانواء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *التفهیم*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ جوهری، اسماعیل، *مقدمة الصحاح*، بیروت، ۱۳۷۵ق؛ حسن، عزت، مقدمه بر *الازمنة*... (نک: هم، ابن اجدابی)؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، عریب، *الانواء*، به کوشش شارل پلا، لیدن، ۱۹۶۱م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مرزوقی اصفهانی، احمد، *الازمنة و الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نالینو، ک. آ.، *علم الفلک، تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱م؛ نیز:

EI²; GAS; Hommel, F., «Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen», ZDMG, Leipzig, 1891, vol. XLV; Kugler, F. X., «Astronomische und meteorologische Finsternisse», ZDMG, Leipzig 1902, vol. LVI; Kunitzsch, P., *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961; Steinschneider, M., «Zur Geschichte der Übersetzungen aus dem Indischen ins Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur...», ZDMG, 1871, vol. XXV.

محمدعلی مولوی

اَنْوَرْ پاشا (۱۲۹۸-۱۳۴۰ق/۱۸۸۱-۱۹۲۲م)، سردار و دولتمرد عثمانی و از اعضای فعال و عالی‌رتبهٔ جمعیت اتحاد و ترقی.

یادداشتها و خاطرات وی که آیدمیر آنها را در کتاب خود «انور پاشا از مقدونیه تا آسیای میانه» آورده است، مهم‌ترین مأخذ برای بررسی بخشی از زندگی انورپاشا محسوب می‌شود. او در استانبول زاده شد؛ به سبب شغل دولتی پدرش، در شهرهای محل مأموریت او به تحصیل

پرداخت (آیدمیر، 462؛ تانسو، 212). وی در شهر مناستر به مدرسهٔ نظام رفت و پس از پایان آن دوره وارد دانشکدهٔ افسری (مکتب حربیه) شد. مدتی بعد او را به سبب ابراز شایستگی، برای ادامهٔ تحصیل به دانشکدهٔ ستاد منتقل کردند. انورپاشا پس از پایان این دوره با درجهٔ سروانی به خدمت در سپاه مقدونیه اعزام شد (آیدمیر، 474 ,468-465). وی در شهر سالونیک به عضویت سازمان مخفی «جمعیت حریت عثمانی» درآمد و برای اعادهٔ قانون اساسی مصوب ۱۲۹۳ق/ ۱۸۷۶م سوگند یاد کرد. آنگاه به شهر مناستر، محل مأموریتش، بازگشت و به فعالیت تشکیلاتی پرداخت (همو، 510).

پس از آنکه جمعیت حریت عثمانی با جمعیت اتحاد و ترقی (نک: هـ د، ۵۴۶/۶ بب) ــ که مرکز آن در پاریس بود ــ متحد شد، انور پاشا به عنوان‌عضو کمیتهٔ مرکزی به‌فعالیت پرداخت(«دائرة‌المعارف‌دیانت[1]»، XI/262). وی در همین مقام با صدور بیانیه‌ای با امضای «بازرس اجرایی کمیتهٔ اتحاد و ترقی شاخهٔ روم ایلی» (نک: آیدمیر، 541)، برضد استبداد برخاست. این قیام از مهم‌ترین عواملی بود که سرانجام سلطان عبدالحمید دوم را در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م واداشت تا فرمان بازگشایی و تشکیل مجلس مبعوثان را صادر کند (لاموش، ۳۵۱). انورپاشا و یارانش نیز دست از مبارزه برداشتند. در همین احوال دولت برای دور کردن برخی افسران ارشد از مرکز، به اعزام آنان به مأموریتهای مختلف پرداخت و از آن میان انور پاشا را در ۱۹۰۹م به عنوان وابستهٔ نظامی به برلین فرستاد (احمد، 164). وی در این مأموریت شیفتهٔ اوضاع نظامی و اجتماعی آلمان گردید («دائرة المعارف دیانت»، همانجا)، چنانکه این شیفتگی همواره در فعالیتهای آیندهٔ او جلوه‌گر بود. در رویداد ۳۱ مارس (برای تفصیل، نک: هـ د، ۵۴۴/۶ـ ۵۴۵) انور پاشا از آلمان به استانبول آمد و به سپاه شوکت پاشا فرمانده ارتش سوم که به دروازهٔ استانبول رسیده بود، پیوست (بایور، I(2)/204). وی سپس مراحل ترقی را به سرعت طی کرد و به درجهٔ ژنرالی ترفیع یافت(«دائرة المعارف دیانت»، همانجا) و با ازدواج با ناجیه سلطان، برادرزادهٔ سلطان، عنوان «داماد حضرت شهریاری» گرفت (همانجا؛ احمد، 149؛ لویس، ۳۱۳).

با بالا گرفتن شایعهٔ مذاکرهٔ دولت با بلغارها و واگذاری ادرنه به آنها، گروهی از افسران وابسته به جمعیت اتحاد و ترقی به رهبری انور پاشا در ۱۳ صفر ۱۳۳۱ق/ ۲۳ ژانویهٔ ۱۹۱۳م باب‌عالی را موردحمله و انتقاد قرار دادند و کامل پاشا صدراعظم را وادار به استعفا کردند (اینال، XII/1874-1875؛ کوران، 329 ,318؛ احمد، 119). انورپاشا در ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴م به وزارت جنگ (حربیه ناظری) منصوب شد (همو، 146-145؛ تانسو، 214-213؛ لویس، ۳۱۴؛ شاو، II/299) و همزمان ریاست ستاد ارتش عثمانی را نیز برعهده گرفت. او به بازسازی ارتش عثمانی همت گماشت و آن را مطابق روش آلمانها که سخت شیفتهٔ آن بود، سازماندهی کرد (تانسو، 230؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا) و عناوین نظامی جدید و نیز شیوهٔ نگارش نوینی برای حروف مصوت و صامت وضع کرد که «انوریه» نامیده شد (همانجا).

انورپاشا در جریان جنگ جهانی اول، به رغم مخالفت دولتمردان عثمانی، حتیٰ برخی از اعضای اتحاد و ترقی، عثمانی را وارد جنگ کرد (شاو، II/314-315؛ تانسو، .257ff؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/262-268)، اما در جبههٔ شرق در برابر تهاجم روسها در شهر مرزی ساری قمیش به سختی شکست خورد و نیروهای عثمانی به شدت صدمه دیدند (شاو، همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/263). وی پس از این شکست بـه استانبول بازگشت و در طول جنگ فعالیت چندانی نداشت. در پی استعفای کابینهٔ طلعت پاشا در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م، وزارت او نیز سرآمد و در نوامبر همان سال همراه ۷ تن از رهبران اتحاد و ترقی با یک زیردریایی آلمانی به خارج از کشور فرار کرد و در ۱۹۱۹م طی فرمانی از ارتش عثمانی اخراج شد (همانجا). او ابتدا از استانبول به اُدسا، و از آنجا به برلین و مسکو رفت و با رهبران روسیه (برای تفصیل، نک: سون‌یل، II/4, 13) به مذاکرات بی‌نتیجه پرداخت. در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م در کنگرهٔ ملل شرق در باکو شرکت کرد («دائرة المعارف ترک[2]»، XV/229).

پس از آن همراه با برخی از یاران اتحاد و ترقی مانند سامی بیک و محیی‌الدین بیک از طریق باکو ـ عشق‌آباد به بخارا رفت (طوغان، 434). وی که از طرفداران تشکیل دولت بزرگ توران بود (تانسو، 256) و همواره در این اندیشه به سر می‌برد (همو، 437)، سرانجام در جنگ‌با روسها‌در ناحیهٔ‌بل‌جوان[3]‌در تاجیکستان کشته شد (نک: طوغان، 454-451) و همانجا در روستای آب دریا دفن شد («دائرة المعارف دیانت»، XI/264).بعدها در ۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش‌جسد اورا از تاجیکستان به استانبـول آوردند و با احتـرام و تشریفات خـاص در آرامگاهی مخصـوص به خاک سپردند.

دربارهٔ زندگی سیاسی و نظامی انورپاشا نظریات موافق و مخالف بسیار ابراز شده است. پیروزی او در مبارزه با استبداد، موفقیتش در جبههٔ لیبی و در برابر ایتالیاییها، و تلاشهایش برای باز پس‌گیری ادرنه، مایهٔ محبوبیت او در افکار عمومی شد؛ اما به سبب اصرار بر ورود دولت عثمانی در جنگ جهانی اول و در نظر گرفتن منافع آلمان در این جنگ، و شکست در جبههٔ شرق و نظایر آن سخت موردانتقاد قرار گرفته است و حتیٰ او را مسئول شکست ترکیه و تجزیهٔ دولت عثمانی در جنگ اول جهانـی دانسته‌اند (تـانسو، 212-211؛ «دائرة المعـارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لویس، برنارد، ظهور ترکیهٔ نوین، ترجمهٔ محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Ahmad, F., *The Young Turks*, Oxford, 1969; Aydemir, Ş.S., *Makedonya'dan orta Asya'ya EnverPaşa*, Iştanbul, 1970; Bayur, Y.H., *Türk inklābı tarihi*, Ankara, 1983; İnal, M. K., *Osmanlı devrinde son sadrıazamlar*, Istanbul, 1969; Kuran, A.B., *İnkilāp tarihimiz ve Jön Türkler*, Istanbul, 1945; Shaw, S.J. and E. K. Shaw,

1. *Türkiye* ... 2. *Türk*... 3. Belcüvan

History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge, 1985; Sonyel, S.R., *Türk kurtuluş savaşı ve dış politika*, Ankara, 1973; Tansu, S. N., *İttihat ve terakki içinde dönenler*, Istanbul, 1960; Togan, Z. V., *Bugünkü türkili Türkistan ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995.

علی‌اکبر دیانت

اَنْوَرِ شیرازی، ابراهیم خان (۱۱۸۲-۱۲۱۶ق/۱۷۶۸-۱۸۰۱م)، کوچک‌ترین فرزند کریم‌خان زند، از شاعران اواخر زندیه و اوایل قاجاریه. هدایت (۹/۱) و به تبع او برخی از منابع متأخر نام او را محمد ابراهیم‌خان ذکر کرده‌اند (دیوان بیگی، ۱۹۴/۱؛ خوب نظر، ۴). مادرش دختر محمدخان کلهر بود (همو، ۶؛ مدرس رضوی، ۴۵۹). ابراهیم پس از مرگ پدر (۱۱۹۳ق) و نیز نابسامانی حکومت زندیه، به دستور علیمرادخان زند در ۱۱ سالگی همراه با سایر برادرانش نابینا شد (نامی، ۲۴۳؛ اختر، ۲۴/۱؛ محمود میرزا، ۱۴۹/۱-۱۵۰؛ مفتون، ۱۷۱/۱؛ قس: هلاکو، ۱۴).

انور پس از تسلط قاجار، به فرمان آقامحمدخان از شیراز به ساری (مفتون، همانجا)، یا به گفتهٔ اختر (همانجا) به استراباد فرستاده شد. وی در زمان فتحعلی شاه به قصد زیارت عتبات عالیات به عراق سفر کرد (همو، ۲۴/۱-۲۵)؛ در بازگشت چندی در نهاوند اقامت گزید و همانجا درگذشت (همو، ۲۵/۱؛ مفتون، همانجا؛ نواب، ۴۳۵).

اختر که با ابراهیم خان در شیراز دیداری داشته، از استعداد و اشتیاق او نسبت به شعر و شاعری سخن گفته، و صفات نیکوی او را بر شمرده است (نیز نک: نواب، همانجا). راوی بایندری نیز در ۱۲۱۴ق در ساری با وی دیدار داشته، و ظاهراً اشعار وی را تصحیح می کرده است (ص ۴۹۴).

اشعار او در قالب قصیده و غزل و گاه دو بیتی موزون است (محمودمیرزا، ۱۵۰/۱). به گفتهٔ اختر، وی دیوانی در حدود ۴ هزار بیت داشته (۲۵/۱؛ نیز نک: نواب، همانجا) که ابیاتی از آن به طور پراکنده در تذکره‌ها و منابع آمده است (برای اشعار او، نک: راوی، ۴۹۴-۴۹۶؛ اختر، محمودمیرزا، مفتون، همانجاها؛ هدایت، ۹/۱؛ دیوان بیگی، ۱۹۴/۱-۱۹۵).

مآخذ: اختر، احمد، *تذکره*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ خوب‌نظر، حسن، *جانشینان کریم‌خان زند*، فرایبورگ، ۱۹۷۴م؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ راوی بایندری، محمد، *انجمن خاقان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ محمودمیرزا قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، *تعلیقات بر مجمل التواریخ* ابوالحسن گلستانه، تهران، ۱۳۴۴ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نواب شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، انتشارات نوید؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ هلاکو قاجار، احمد، *مصطبهٔ خراب*، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

فاطمه رادمنش

اَنْوَری، اوحدالدین محمد بن محمد، از شاعران بزرگ ایران در سدهٔ ۶ق/۱۲م.

او در قریهٔ بادنه از توابع خاوران (فصیح، ۲۶۷)، یا بدنه از توابع ابیورد (دولتشاه، ۶۷) به دنیا آمد. پدرش از صاحب منصبان آن روزگار به شمار می‌رفت، از این‌رو، امکان دانش‌اندوزی برای وی به خوبی فراهم بود. او در مدرسهٔ منصوریهٔ طوس علوم عقلی و نقلی را آموخت (عوفی، *جوامع...*، ۴۷۸/۲؛ دولتشاه، همانجا)، چندان که خود در قطعه‌ای (۶۸۶/۲-۶۸۷) اشاره می‌کند، در علوم گوناگون به کمال رسید. افزون بر آن در حکمت، فلسفه و ریاضیات نیز سرآمد دوران شد (عوفی، همانجا؛ صفا، *تاریخ...*، ۶۵۷/۲). تاریخ وفات انوری همچون سالزادش به درستی دانسته نیست، اما می‌توان گفت که او در ربع اول سدهٔ ۶ ق متولد شد و در اواخر همین سده درگذشت (شفیعی، ۲۹). مدرس رضوی در مقدمهٔ *دیوان* انوری (۸۳/۱) به تخمین مرگ شاعر را میان سالهای ۵۵۲ تا ۵۵۹ ق دانسته است؛ حال آنکه صفا در *گنج سخن* (۲۷۷/۱) سال ۵۸۳ ق را صحیح می‌داند. وی در بلخ وفات یافت و در مقبرهٔ سلطان احمد خضرویه به خاک سپرده شد (دولتشاه، ۶۹؛ بختاورخان، ۵۲۹؛ معصوم علیشاه، ۵۹۴/۲)؛ اما برخی برآنند که او در مقبرة الشعرای تبریز و کنار آرامگاه خاقانی و ظهیر فاریابی مدفون است (حمدالله، *نزهة...*، ۸۹؛ فصیح، ۲۶۷-۲۶۸).

دربارهٔ مذهب انوری اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. شوشتری (۶۲۳/۲) او را شیعهٔ اثناعشری می‌داند، اما با توجه به اشعار و محیط زندگانی وی می‌توان گفت که به تسنن گرایش داشته است. او در اشعار خود خلفای راشدین را ستوده، و به پیامبر(ص) و علی(ع) نیز مهر ورزیده است (مدرس رضوی، ۱۱۶/۱-۱۱۷؛ شهیدی، «کز-ل»).

به گفتهٔ تذکره‌نویسان، انوری پس از مشاهدهٔ شکوه و جلال شاعری که از نزدیکی محل تحصیل یا تدریس او می‌گذشت، بر آن شد تا با سرودن قصیده‌ای (نک: ۱۳۵/۱) به دربار سلطان سنجر راه یابد. بدین‌سان، او ۳۰ سال در خدمت سلطان بود (نک: دولتشاه، ۶۷؛ راوندی، ۱۹۶؛ رازی، ۲۶/۲-۲۷؛ آذر، ۵۵).

واقعهٔ قران کواکب را مهم‌ترین رویداد زندگی انوری دانسته‌اند. چه، شاعر به شیوهٔ منجمان، در ۲۹ جمادی‌الآخر ۵۸۲ اقتران کواکب را در برج میزان پیش‌بینی کرده بود. انوری می‌پنداشت که در آن روز انقلابی عظیم در عالم پدید خواهد آمد، اما هیچ اتفاقی نیفتاد. این امر سبب سرشکستگی انوری شد و شاعران زبان به طعن او گشودند (نک: رازی، ۲۷/۲؛ اوحدی، ۹۳؛ آذر، ۵۵-۵۶؛ حمدالله، *تاریخ...*، ۴۶۴؛ خواندمیر، ۵۳۲/۲). انوری در پاسخ به اعتراض سلطان سنجر، ظهور تدریجی آثار قرانات را عذر آورد (دولتشاه، ۶۸) و حکما بعدها در تأویل این پیش‌بینی از تولد چنگیز در شب موعود سخن گفتند و زیر و زبر شدن عالم را با ویرانی خراسان در اثر حملهٔ چنگیز تطبیق کردند (آذر، ۵۶؛ احمدعلی، ۸۹).

پایگاه علمی و ادبی: انوری از دانشمندان نامور روزگار خود به شمار می‌رود و اشعارش، دربردارندهٔ دانشها و معارف آن دوران است.

اشارات، تلمیحات، تصویرسازی و مضمون‌آفرینیهایش، همه از استادی او در منطق، موسیقی، هیأت، ریاضی، علوم طبیعی، نجوم و حکمت حکایت دارد (انوری، ۶۸۶/۲، ۶۸۷). منابع و مآخذ نیز مؤید ادعاهای شاعر در دانش و حکمت اوست؛ چنانکه عوفی در *لباب ـ الالباب* (ص ۱۲۵) پایگاه والای علمی او را می‌ستاید.

انوری به ابن سینا اعتقادی تام داشت و گفته‌اند که برخی از آثار او را به خط خود نوشته بوده است (صفا، *تاریخ*، ۶۵۷/۲). وی همچنین کتابی در شرح *اشارات* ابن سینا با عنوان *البشارات فی شرح الاشارات* تألیف کرده بود (مدرس، ۱۹۷/۱). انوری ظاهراً کتابی در حکمت یا نجوم نگاشته، و به شاه قطب‌الدین، صاحب موصل، تقدیم کرده بود که به گمان شفیعی کدکنی (ص ۲۴)، گویا همان کتاب مفید است که دولتشاه سمرقندی (همانجا) بدان اشاره دارد.

حاصل تلاش انوری در عرصهٔ شعر و ادب، دیوانی مشتمل بر قصاید، قطعات، غزلیات و رباعیات است که حدود ۱۴٬۷۰۰ بیت دارد (نفیسی، ۸۲). در این مجموعه که می‌توان به تناقض درونی سراینده‌اش پی‌برد، هم از زهد و هم از حرص سخن رفته است؛ گاه صحبت از خردگرایی است و گاه خرد ستیزی؛ هم مباهات به شعر و هم نفرت از آن وجود دارد (نک: شفیعی، ۱۱۲-۱۱۳). انوری انواع معانی و مضامین، از مدح و هجو گرفته تا وعظ، تمثیل و نقدهای اجتماعی را به نیکی سروده است (صفا، همان، ۶۶۸/۲). وی پیش از سعدی غزل را به کمال و لطف نزدیک کرد و نخستین شاعری بود که غزل‌سرایی در *دیوان* او رونق گرفت (محجوب، ۵۸۱ ـ۵۸۲). انوری در عین دلبستگی به شعر، حکمت را از آن برتر می‌شمارد و شاعری را دون شأن خود می‌داند (نک: دولتشاه ۶۷). در واقع، او با آنکه چون افلاطون، شاعر است، اما افلاطون‌وار شاعران را از مدینهٔ فاضلهٔ خود می‌راند.

در زمینهٔ خاستگاه شعر، نظریهٔ او به آراء طرفدارانِ دیدگاههای روان‌شناختی می‌ماند؛ دیدگاههایی که بر طبق آن خاستگاه هنر، غریزه‌ای هنر آفرین است (نک: دادبه، ۵۲ ـ ۵۸). انوری برای تبیین خاستگاه شعر، نخست به طبقه‌بندی آن می‌پردازد، سپس مدح، هجو و غزل را به ترتیبْ محصول طبیعی حرص، خشم و شهوت می‌داند (شفیعی، ۱۲۷). وی بی‌آنکه از «شعر حق» سخنی به میان آورد، ویژگیهای «شعرهای باطل» را بر می‌شمارد و مدایح را جزو آن می‌داند. بدین‌سان، شاعر با دید ارزش‌شناسانه به چیستی شعر اشاره دارد. او به لحاظ جنبه‌های صوری شعر، ملاک کمال این هنر را در اعتدال تلفیق لفظ و معنا می‌جوید (همو، ۱۲۹). وی همچنین ملاک زیبایی شعر را در عذوبت و متانت می‌داند (صفا، همان، ۴۷۱/۲). انوری با نفی اخذ، اقتباس و انتحال، بر ابتکار در هنر شاعری تأکید می‌ورزد و به تعریض می‌گوید: برخلاف «اکابر گردن‌کشان نظم»، خون دیوانی به گردن او نیست و اشعارش همگی حاصل اندیشهٔ خود اوست (۸۵/۱).

سبک: سبک انوری در شاعری، واسطهٔ سبک خراسانی و سبک عراقی است. بدین معنا که انوری با تکمیل سبک شاعری ابوالفرج رونی، راه را برای ظهور سبک عراقی هموار ساخت (محجوب، ۵۶۸). طریقهٔ انوری، دنبالهٔ همان روشی است که ابوالفرج در اواخر قرن ۵ق ابداع کرد و در سدهٔ بعد پیروانی یافت و به کمال رسید (صفا، همانجا). عوفی (*لباب*، ۳۱۹) به تتبع انوری در *دیوان* ابوالفرج تصریح می‌کند. چنانکه قصاید انوری ــ که غالباً بدون مقدمه و با مدح ممدوح آغاز می‌شود ــ متأثر از شیوهٔ ابوالفرج است (صفا، همان، ۴۷۱/۲ـ ۴۷۲). مدرس رضوی نیز به تأثیرپذیری انوری از ابوالفرج اشاره دارد (۱۰۰/۱ـ۱۰۴).

بحث در سبک انوری را می‌توان در ۳ حوزهٔ زبان، صورخیال و خلق مضمون دنبال کرد: پیوند زبان محاوره با زبان شیوای شعر و ادب، به ویژه در غزل، مهم‌ترین خصیصهٔ سبک انوری است. این سبک پس از یک سده سیر تکاملی، به بهترین صورت بر زبان سعدی جلوه کرد (فروزانفر، ۳۳۳ـ۳۳۴). شفیعی کدکنی نحو زبان انوری را از طبیعی‌ترین نحوهای زبان فارسی و پیراسته از هرگونه حشو و زواید می‌داند که هم در حوزهٔ رسمی و تشریفاتی، یعنی قصاید شاعر خود را نشان می‌دهد و هم در حوزهٔ طبیعی و صمیمی محاوره، یعنی قطعه‌ها و غزلها آشکار می‌شود (ص ۶۷ـ ۶۸). از ویژگیهای مهم سبک انوری، آفریدن استعارات و تشبیهات نو، و از پرتو آنها پروراندن معانی نغز و مرغوب است (شبلی نعمانی، ۲۱۷/۱). تصویرسازی انوری، غیر از حکایت فشردگی (= اجتماع تصاویر) از دو بابت تازگی دارد: شاعر عناصر صور خیال را از پیشینیان وام می‌گیرد و آن را در جامه‌ای نو عرضه می‌کند و در این کار معمولاً از حسن تعلیل مدد می‌جوید. او همچنین در عرضهٔ تصویرهای تازهٔ خود، از علوم رایج عصر بهره می‌گیرد که البته از این بابت هم ابوالفرج، پیشرو، و انوری کمال بخش آن است. از این‌رو، فهم شعر انوری با دانستن علوم و معارف مورد استفادهٔ او پیوندی جدی دارد (شفیعی، ۴۳، ۵۹ـ۶۳).

استفاده از کنایات و امثال، از ویژگیهای دیگر سبک انوری است؛ چنانکه بسیاری از سخنان او به صورت ضرب‌المثل در آمده‌اند که البته معلول ساختار طبیعی زبان شاعر است (همو، ۷۲، ۷۳، ۷۷). مضمون آفرینی و استخراج معانی تازه از لابه‌لای آیات، روایات، تلمیحات و حتیٰ مطالب عادی از مشخصات بارز سبک انوری است که همان شیوهٔ متنبی (شاعر معروف عرب) را در اذهان تداعی می‌سازد (شمیسا، ۱۲۰).

از دیدگاه نقد قدیم، انوری در کنار فردوسی و نظامی یکی از ۳ پیامبر شعر فارسی به شمار می‌رود. بر این اساس هر یک از تذکره‌نویسان او را به زبانی ستوده‌اند و به خصیصه‌ای از خصایص هنر او انگشت نهاده‌اند، چندان که عوفی (*لباب*، ۳۳۹) از مصنوع و مطبوع بودن قصاید او، دولتشاه سمرقندی (ص ۶۷) از جامعیت او، و جامی (ص ۹۸) از «حسن شعر و لطف نظم» او سخن رانده‌اند. همچنین آذر بیگدلی (ص ۵۵) به بی‌مانندی او از عهد آل سامان تا روزگار نویسنده، قزوینی

(ص ۳۶۱) به همانندی او با ابوالعتاهیه (ه م) در لطف سخن، و مجد همگر به برتری او بر ظهیر فاریابی اشاره کرده‌اند (نک: حمدالله، *تاریخ*، ۷۴۹-۷۵۱؛ شوشتری، ۶۲۴/۲ - ۶۲۵). شاعر خود نیز در مقام ناقد خویش، قریحه، زبان، اندیشه، ذکا و طبع خود را می‌ستاید و ضمن مقایسهٔ خود با شاعران بزرگی چون سنایی و ادیب صابر، از ساحری خود در هنر شاعری سخن می‌گوید (۶۷۴/۲، ۶۸۷).

از دیدگاه نقد جدید و پس از دگرگونی معیارهای نقد، این نظریه که انوری یکی از ۳ یا ۵ شاعر بزرگ ادب فارسی است، مردود اعلام شد. ناقدان، غالباً، بر رد همپایگی او با فردوسی و سعدی انگشت نهادند و صدور چنین حکمی را عین بی‌انصافی شمردند (شبلی نعمانی، ۲۱۷/۱؛ بهار، ۶۶۷/۱) و هرچند آنان، رساندن «ممدوح به مرتبهٔ خدایی، خواهش به درجهٔ گدایی و بدگویی به مرحلهٔ فحاشی» (نک: حمیدی، ۳۹۳) را ناپسند دانستند، اما هرگز در پاکی، سادگی و روشنی زبان انوری و خالی بودن آن از هرگونه حشو و زواید تردید نکردند (همو، ۳۹۱، ۳۹۳). تسلط او در مدیحه‌سرایی و دست یافتن به معانی و الفاظ تا بدانجاست که به ندرت واژه‌ای نابجا در قصاید او یافت می‌شود و شاعر در اغلب قصاید مدحی خود، بلاغتی نوآیین عرضه می‌کند (شفیعی، ۴۴، ۴۹).

بیشتر ناقدان معاصر بر اینکه انوری از سرآمدان روزگار خویش و از ستونهای استوار شعر پارسی است و نیز یدبیضایی در پروردن انواع معانی و مضامین دارد، تصریح کرده‌اند (نک: صفا، *تاریخ*، ۶۸۸/۲). به عقیدهٔ آنان انوری در طنز، به معنی تصویرِ هنریِ اجتماعِ نقیضین؛ در هجو، به معنی تأکید بر زشتیهای یک چیز؛ و در هزل، به معنی نزدیک شدن هنجارِ گفتار به اموری که بر طبق قراردادهای رسمی یک جامعه حرام (= تابو) به شمار می‌آید، استاد مسلم است (شفیعی، ۵۱-۵۲).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ احمدعلی هاشمی سندیولی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ انوری، محمد، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، تهران، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بهار، محمدتقی، *دیوان*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جامی، عبدالرحمان، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حمیدی، مهدی، *بهشت سخن*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دادبه، اصغر، «بحثی در تأثیر فلسفه بر ادبیات»، *حکایت شعر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور و آیة السرور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبلی نعمانی، محمد، *شعر العجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *مفلس کیمیا فروش*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ شمیسا، سیروس، *سبک شناسی شعر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شهیدی، جعفر، *شرح لغات و مشکلات دیوان انوری*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *گنج سخن*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش امیر بانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ محجوب، محمدجعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، مقدمه بر *دیوان* انوری (هم)؛ معصوم علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری*، تهران، ۱۳۴۴ش.

اصغر دادبه

اَنوَری، سعدالله افندی (د ۱۲۰۹ق/۱۷۹۴م)، وقایع‌نویس و کارمند عالی رتبهٔ دربار عثمانی در زمان سلطان مصطفی سوم، عبدالحمید اول و سلطان سلیم سوم. از آنجا که به هنگام وفات، سن او بیش از ۶۰ سال ذکر شده، تولد او احتمالاً پیش از ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م اتفاق افتاده است. وی در طرابوزان به دنیا آمد (ثریا، ۴۴۰/۱-۴۴۱؛ جودت، ۱۴۱/۶) و در استانبول به تحصیل علوم و معارف پرداخت و وارد دربار عثمانی شد و مقام خواجگانی گرفت (همانجاها). از ۱۱۸۲ق/۱۷۶۸م تا پایان عمرش به مشاغلی چون مأمور تشریفات (تشریفاتچی)، کاتب قورخانه (جبه‌چیلر کاتبی)، بازرس موقوفات (موقوفاتچی)، دبیر (تذکره‌چی)، بزرگ دبیر (بویوک تذکره‌چی) و برخی مقامهای دیگر رسید (همانجاها؛ IA; EI[2]).

با اینهمه، در همین سالها، گاه به استقلال و گاه با حفظ سمت، عنوان وقایع نویس رسمی دربار عثمانی (وقعه نویس) را در اختیار داشت و ۴ بار از وقایع نویسی عزل شد (همانجاها). به هنگام جنگ دولت عثمانی با روسیه و اتریش، به میدان جنگ رفت و وظیفهٔ خود را در استانبول به ادیب محمد افندی سپرد (جودت، ۴۲۶/۳).

انوری در استانبول درگذشت و در گورستان قرجه احمد در اسکودار به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۳/۳؛ IA)، وی به فارسی و عربی تسلط داشت و گاه شعر نیز می‌سرود (ثریا، همانجا؛ جودت، ۱۴۱/۶؛ بروسه‌لی، ۲۲/۳).

از انوری افندی *وقایع نامه* معروف به *تاریخ انوری* باقی مانده است. جلد اول آن وقایع سالهای ۱۱۸۲- ۱۱۸۸ق/ ۱۷۶۸-۱۷۷۴م را در بر می‌گیرد. واصف افندی این جلد را با تغییراتی در جلد دوم تاریخ خود آورده است (جودت، ۶/۱؛ IA; EI[2]). جلد دوم وقایع سالهای ۱۱۸۸-۱۱۹۷ق/۱۷۷۴-۱۷۸۳م‌را دربر می‌گیرد (جودت، بروسه‌لی، همانجاها). در برخی از نسخه‌های این جلد، وقایع ۸ ماههٔ اول سلطنت سلطان عبدالحمید اول به آن افزوده شده است (IA). جلد سوم شامل وقایع سالهای ۱۲۰۱-۱۲۰۶ق/۱۷۸۷-۱۷۹۲م است.

در ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م کتابی به نام *تاریخ عثمانی* در بولاق به چاپ رسید که وقایع سالهای ۱۱۷۳-۱۱۸۳ق/۱۷۶۰- ۱۷۶۹م را در بر می‌گرفت و تألیف آن به انوری نسبت داده شده بود (رنو، 336؛ زنکر، 114)، اما صحت این انتساب در منابع متقدم تأیید نشده است.

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ثریا، محمد،

سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ نیز:

EI[2]; IA; Reinaud, J. T.,«Notice des ouvrages arabes, persans et turcs imprimés en Égypte», JA, 1831, vol. VIII; Zenker, J. Th., *Manuel de bibliographie orientale*, Leipzig, 1846.

محسن جعفری‌مذهب

آنوشْتَگین (حک ح ۴۷۰-۴۹۰ق/۱۰۷۷-۱۰۹۷م)، ملقب به غرجه، غلام ترک‌نژاد بلکاتگین (بیلگه‌بیگ)، و سر سلسلهٔ خوارزمشاهیان. لقب غرجه منسوب است به غرجستان (غرشستان) ــ ولایتی در افغانستان میان هرات و کابل ــ که بلکاتگین، انوشتگین را از آنجا خریده بوده است (یاقوت، ۷۸۵/۳؛ ابوالفدا، ۱۲۳/۴؛ جوینی، ۱/۲؛ بارتولد، 323؛ برای تفصیل درخصوص اصل و نسب او، نک: قفس‌اوغلی، ۴۸-۴۹، ۵۱، ۵۳-۵۳).

از انوشتگین نخستین‌بار در حوادث مربوط به لشکرکشی گمشتگین بلکابک به شِگِلگَند، از شهرهای طخارستان (یاقوت، ۱۰۸/۳) در ۴۶۵ق/۱۰۷۳م یاد شده است (نک: ابن اثیر، ۷۸/۱۰). ظاهراً انوشتگین از آن پس روی به ترقی نهاد و در دربار ملکشاه سلجوقی به سبب تدبیر و ذکاوتی که از خود نشان داد، جایگاه خاصی یافت و پس از بلکاتگین به مقام مهم و معتبر طشت داری رسید. انوشتگین مدتی بعد شحنهٔ (والی) خوارزم شد و تا پایان عمر بر این منصب باقی ماند (حمدالله، ۴۸۰؛ جوینی، ۲/۲؛ قفس اوغلی، ۴۵). اگرچه به نظر می‌رسد که وی عملاً بر خوارزم حکومت و تسلطی مستقلانه نداشت، ولی او را می‌توان سرسلسلهٔ خوارزمشاهیان به شمار آورد، چه، سلطان محمد خوارزمشاه، فرزند او بود (ابن اثیر، ۲۶۸/۱۰؛ ذهبی، *تاریخ*...، ۴۶، *العبر*، ۳۲۷/۳؛ قزوینی، ۱۸۸). برخی مآخذ سال مرگ انوشتگین را ۴۹۱ق/۱۰۹۸م در خوارزم دانسته‌اند (فصیح، ۲۰۸/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۴۸۱-۴۹۰ق، به کوشش عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ همو، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، یحیی، *لب التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Barthold, W., *Turkestan, Down to the Mongol Invasion*, London, 1958.

کیانوش صدیق

آنوشْتَگینِ شیرگیر (مق ۵۲۵ق/۱۱۳۱م)، از امرا و اتابکان مشهور سلجوقی. از آغاز کار او اطلاعی در دست نیست، این قدر می‌دانیم که از جمله امرای سلطان محمد سلجوقی بود و چون سلطان در ۵۰۴ق آوه و ساوه و زنجان را به پسر خود طغرل داد، امیر شیرگیر را نیز اتابک او گردانید ((ابن اثیر، ۵۴۷/۱۰، قس: ۵۲۷/۱۰، که از انوشتگین شیرگیر به عنوان صاحب آوه و ساوه و بلاد دیگر یاد کرده است).

سلطان محمد که باطنیه را سخت دشمن می‌داشت، پس از چیرگی بر احمد بن عبدالملک عطاش و دژهای باطنیان اصفهان، خواست الموتیان را نیز به زیر کشد. از این‌رو، انوشتگین شیرگیر را بدین کار گماشت (رشیدالدین، ۱۲۶؛ حسینی، ۱۶۸). وی در آغاز ۵۰۳ق، بر در قزوین فرود آمد و به لمه‌سر تاخت و اندکی بعد هم با پسر خود عمر و امرایی چون احمدیل و جاولی سقا و قراجه ساقی، الموت را به محاصره گرفت (حافظ ابرو، ۲۱۴). چنین می‌نماید که این محاصره مدتی به درازا کشید، چنانکه در ۵۰۵ق توانست تنها برخی از دژهای الموت را تسخیر کند. او در اطراف الموت جایگاهها ساخت و لشکریان را در آنجا مسکن داد تا از درازی محاصره تنگدل نشوند. سلطان محمد نیز همواره ساز و برگ و مال و مرد می‌فرستاد و انوشتگین هم در تسخیر الموت پای می‌فشرد، تا کار بر الموتیان سخت شد. اما در این میان خبر مرگ سلطان محمد در رسید (۵۱۱ ق) و امرای سلجوقی به رغم مخالفت انوشتگین محاصره را ناتمام گذاشتند و عقب نشستند (ابن اثیر، ۵۲۸/۱۰، ۵۲۹). افزون بر این از گزارش حافظ ابرو (ص ۲۱۳-۲۱۶) هم بر می‌آید که انوشتگین مدت ۸ سال از ۵۰۳ تا ۵۱۱ ق الموتیان را به محاصره داشته است. اما از آنجا که در فاصلهٔ این سالها از او در منابع یاد نشده، بعضی از مورخان پنداشته‌اند که انوشتگین در ۵۱۱ ق به الموت تاخته است (جوینی، ۲۱۲/۳؛ خواندمیر، ۴۶۸/۲).

به هر حال پس از مرگ سلطان محمد، تا ۵۱۳ ق از انوشتگین خبری در دست نیست و چنین می‌نماید که او همچنان به عنوان اتابک طغرل در اقطاعات او روزگار می‌گذرانید تا در این سال سلطان محمود او را از اتابکی طغرل عزل کرد و امیر گنتغدی را اتابکی داد و این نیز انوشتگین را گرفته، به حبس افکند، اما سلطان سنجر او را آزاد ساخت و انوشتگین به زنجان رفت (ابن اثیر، ۵۴۷/۱۰، ۵۹۷-۵۹۸). ظاهراً به همین سبب وقتی در ۵۱۵ ق میان سلطان مسعود و برادرش محمود خلاف افتاد، انوشتگین به مسعود پیوست و به جنگ محمود رفت (میرخواند، ۳۰۴/۴)؛ و از آن پس هم آق سنقر احمدیلی که پس از مرگ گنتغدی در ۵۱۵ق خواهان اتابکی طغرل شد و او را برضد محمود برانگیخت، از شیرگیر مدد خواست. او هم به ایشان پیوست، اما کار به صلح انجامید (ابن اثیر، ۵۹۷/۱۰-۵۹۸). ظاهراً انوشتگین پس از این واقعه به محمود پیوست و باز به اتابکی طغرل منصوب شد. چه حسینی (ص ۱۹۴) آورده که در ۵۲۱ ق سلطان سنجر به ری رفت و شیرگیر را از اتابکی طغرل برداشت و قراسنقر را منصوب کرد. از این پس خبری از انوشتگین در دست نیست، جز آنکه اندکی پیش از مرگ سلطان محمود در همدان (شوال ۵۲۵) ابوالقاسم درگزینی آنَس‌آبادی وزیر، انوشتگین ــ پرهیزکارترین امیرسلجوقی (حسینی، ۱۷۱) ــ و پسرش شرف‌الدوله عمر را، به سبب بیمی که از آن دو داشت، در جمادی‌الآخر ۵۲۵ به قتل رساند (ابن اثیر، ۶۶۹/۱۰-۶۷۰). به نظر می‌رسد این کار خواست باطنیان بود که درگزینی ظاهراً به ایشان گرایش داشت (حسینی، ۲۰۳؛ نیز نک: شرف، ۱۶۰-۱۶۱) و در بعضی از قتلهای سیاسی دیگر که در همین ایام به دست وزیر صورت گرفت هم دست باطنیان پیداست (نک:

هـ د، آق سنقر احمدیلی). اما درگزینی نیز چندان نماند و در ۵۲۷ق که طغرل از سلطان مسعود شکست خورد، بر وزیر خشم گرفت و گفت او را به دار بیاویزند و چون ریسمان‌دار پاره شد، یکی از غلامان انوشتگین بدو حمله برد و به قتلش رسانید (حسینی، همانجا). به گفتهٔ ابن اثیر (۶۸۷/۱۰) چون طغرل راه ری در پیش گرفت، غلامان انوشتگین به وزیر تاختند و او را کشتند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، *مجمع‌التواریخ السلطانیه*، به کوشش محمد مدرسی زنجانی، تهران ۱۳۶۴ش؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شرف، طه احمد، *دولة النزاریة*، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ میرخواند، محمد، *روضة‌الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش.

بخش تاریخ

اَنوشیرَوانِ بْنِ خالِد، ابونصر شرف‌الدین (۴۵۹-۵۳۲ یا ۵۳۳ق/ ۱۰۶۷-۱۱۳۸ یا ۱۱۳۹م)، دیوانسالار و وزیر شیعی سلجوقیان عراق و المسترشد خلیفهٔ عباسی. او اصلاً از قریهٔ فین کاشان بود (سمعانی، ۲۷۹/۱۰)، اما در ری زاده شد (صفدی، ۴۲۷/۹). سپس به بغداد رفت و به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. منابع تنها از یکی از استادان او در حدیث به نام ابومحمد عبدالله بن حسین کامخی ساوی نام برده‌اند (سمعانی، همانجا؛ ذهبی، ۱۶/۲۰).

انوشیروان ظاهراً در جوانی در دستگاه دیوانی خواجه نظام‌الملک دبیری آموخت (هندوشاه، ۲۶۹) و پس از قتل نظام‌الملک در ۴۸۵ق/ ۱۰۹۲م بـه فرزند وی مؤیدالملک پیـوست و در سفر بـه ری (۴۸۸ق/ ۱۰۹۵م)، وی را همـراهی کـرد (نک: بنـداری، ۸۴). او پس از قتل مؤیدالملک به دست برکیارق، به بصره رفت و مدت ۳ سال در آن دیار ماند (همـو، ۸۷). چون سلطان محمـد بـن ملکشاه بـه تخت نشست (۴۹۹ق)، چندی مقام خزانه‌داری وی را در اصفهان بر عهده گرفت (همو، ۸۸، ۹۴)؛ سپس در وزارت ضیاءالملک احمد بن نظام‌الملک (۵۰۰-۵۰۴ق/۱۱۰۷-۱۱۱۰م) به ریاست دیوان عَرْض منصوب شد (همو، ۹۷؛ نیز نک: هوتسما، 16). وی در اواخر حیات سلطان محمد، بی‌آنکه عنوان وزارت داشته باشد، از سوی صاحب منصبان سلجوقی ادارهٔ امور را به دست گرفت (نک: بنداری، ۱۰۸-۱۰۹).

انوشیروان در آغاز وزارت شمس‌الملک عثمان بن نظام‌الملک (۵۱۵-۵۱۷ق) ریاست دیوان عرض را برعهده داشت؛ اما براثر سعایت دشمنانش در ۵۱۶ق/۱۱۲۲م به زندان افتاد (همو، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۲). پس از رهایی از زندان، چندی در اصفهان به سر بود و سپس راهی بغداد شد (همو، ۱۳۳-۱۳۴).

در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م سلطان محمود، انوشیروان را به وزارت گماشت، اما به سبب ناتوانی در پیشبرد امور، ابوالقاسم درگزینی برجای وی بر مسند وزارت نشست (نک: همو، ۱۳۹-۱۴۰؛ براون، II/361).

انوشیـروان در اواخـر سال ۵۲۶ق به جای شرف‌الدین ابوالقاسم علی بن طراد زینبی به وزارت المسترشد (خلافت: ۵۱۲-۵۲۹ق/۱۱۱۸-۱۱۳۵م) خلیفهٔ عباسی رسید. اما در ربیع‌الاول ۵۲۸/ ژانویهٔ ۱۱۳۴ برکنار شد (بنداری، ۱۶۲-۱۶۳؛ ابن قلانسی، ۲۳۷-۲۳۸؛ ابن جوزی، ۲۷۱/۱۷؛ ابن اثیر، ۶۸۲/۱۰). پس از خروج از بغداد در ۵۲۹ق به اسارت امرای هوادار داوود بن محمود، مدعی دیگر تاج و تخت سلاجقه درآمد (ابن جوزی، ۲۹۱/۱۷) و پس از رهایی به همدان رفت و وزارت سلطان مسعود را برعهده گرفت (نک: راوندی، ۲۲۴؛ حسینی، ۲۰۱).

پس از چندی، سلطان مسعود که منشأ آشفتگیهای امور را دیوان وزارت می‌پنداشت، او را در ۵۳۰ق/۱۱۳۶م از وزارت برکنار کرد (نک: بنداری، ۱۶۳، ۱۶۹). پس از این، انوشیروان به بغداد بازگشت و تا پایان عمر گوشه‌نشینی اختیار کرد (ابن اثیر، ۴۵/۱۱) و در همانجا درگذشت (ابن جوزی، ۳۳۴/۱۷؛ ابن اثیر، ۷۰/۱۱).

انوشیروان با شاعران و ادیبان و به ویژه با ابوالقاسم عبدالله بن ابی محمد حریری، صاحب *مقامات* معاشرت داشت و آنان را می‌نواخت (ابن خلکان، ۶۴/۴؛ صفدی، ۴۲۷/۹؛ هندوشاه، ۳۰۱). از مشهورترین شاعران ستایشگر انوشیروان می‌توان به حیص بیص (۱۰۱/۱-۱۰۶، ۱۷۵-۱۷۸، جم) و ابوبکر ارجانی (نک: قمی، ۵۳؛ صفدی، ۴۲۸/۹) اشاره کرد.

انوشیروان کتاب مشهوری به زبان فارسی دربارهٔ شرح حال خود، دیوانسالاران و بخشی از تاریخ سلاجقه به نام *نفثة المصدور* تألیف کرد که نام آن در مآخذ، به صورتهای گوناگون آمده است (مرزبان بن رستم، ۷/۱؛ هندوشاه، همانجا؛ ناصرالدین، ۷۸). عماد کاتب (د ۵۹۷ق) آن را با عنوان *نصرة‌الفترة و عصرة الفطرة* به عربی ترجمه و تکمیل کرد (بنداری، همانجا، نیز ۵۳-۵۷، ۷۰، ۱۶۱ بب؛ نیز نک: استوری، 255؛ *ایرانیکا*). اینک از اصل کتاب *نفثة المصدور* و ترجمهٔ عمادکاتب نشانی در دست نیست و تنها تلخیصی از آن که به دست بنداری اصفهانی در ۶۲۳ق/۱۲۲۶م فراهم آمده، بر جای مانده است (برای تفصیل، نک: هـ د، بنداری).

نفثة المصدور انوشیروان را از نظر زمانی می‌توان نخستین تألیف دربارهٔ تاریخ سلاجقه به شمار آورد و از آنجا که مؤلف در مقام وزیر و دیوانسالار سلاجقه خود شاهد و ناظر بسیاری رویدادها بوده، جایگاهی خاص دارد. مؤلف *مرزبان نامه*، *نفثة المصدور* انوشیروان را در کنار کتابهایی چون *کلیله و دمنه*، *سندبادنامه*، *عتبة‌الکتبه* و *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، از آثار برجستهٔ نثر پارسی برشمرده، و نیز در توصیفی از ویژگیهای این کتاب، سخن انوشیروان را «ایجازی از باب اعجاز» دانسته است (۵/۱-۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت،

۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *زبدة‌التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حیص بیص، سعد، *دیوان*، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد، *راحة‌الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، ویسبادن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، تحریر سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هندوشاه بن سنجر، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نیز:

Browne, E. G., A *Literary History of Persia*, Cambridge, 1969; Houtsma, M. T., introd. *Zobdat - al - Noṣra*, Leiden, 1889; *Iranica*; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.

ابوالفضل خطیبی

آنوشیرَوانِ بْنِ مَنوچِهْر، نک: آل زیار.

آنیسی شاملو، یولقلی بیک (د ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م)، شاعر پارسی‌گو. از دوران جوانی و یا تحصیلات او اطلاعی در دست نیست؛ همین اندازه روشن است که او در هرات به دنیا آمده، و از قبیلهٔ شاملو بوده است (اوحدی، ۱۸۲؛ ابوالفضل، ۱۷۵/۱). وی مدتی به عنوان کتابدار علی قلی خان شاملو بیگلر بیگی هرات، در خدمت وی بود (نهاوندی، ۵۱۷/۳).

انیسی پس از مدتی به هندوستان رفت و در آنجا با شاعرانی چون نظیری نیشابوری و شکیبی اصفهانی، همنشین شد (همو، ۶۷/۳، ۱۱۶-۱۱۷). او سرانجام در برهانپور بدرود حیات گفت (همو، ۵۲۰/۳).

آثار: سروده‌های انیسی را حدود ۴ هزار بیت تخمین زده‌اند (فخرالزمانی، ۳۰۲) که شامل غزل، قصیده و مثنوی *محمود و ایاز* است (نک: صادقی، ۱۰۷-۱۰۸؛ نهاوندی، ۵۲۱/۳-۵۲۲؛ اوحدی، همانجا). در میان سروده‌های وی نسخ خطی مثنوی نیمه تمام *محمود و ایاز* که به سبک *خسرو و شیرین* نظامی سروده شده، در کتابخانه‌ها موجود است (نک: منزوی، ۷۶۵/۷).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ صادقی افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمهٔ عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکرهٔ میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ منزوی، *خطی مشترک*؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م.

جلال خسروشاهی

آوال، نک: بحرین.

آوانا، روستایی کهن در نزدیکی بغداد که ویرانه‌های آن تاکنون برجاست. این روستا در فاصلهٔ ۱۰ فرسنگی شمال شرقی بغداد، بر کنار دجله و نزدیک عُکبرا واقع بوده است (سمعانی، ۳۸۱/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۲۸/۱؛ منذری، ۸۳/۱، ۹۶) و به سبب سرسبزی و وجود تاکستانها و درختان انبوه (شابشتی، ۹۷؛ یاقوت، ۳۰؛ نیز نک: جواد، ۱۰۳)، از شکارگاهها و گردشگاههای بغداد به شمار می‌رفته، و تفرجگاه نیز بوده است (نک: ابن جوزی، ۲۳۹/۱۸؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۳/۱؛ *العیون...*، ۴(۱)/۳۵۰). اوانا و چند روستای اطراف آن، در اوایل عهد عباسی، رونق داشته است (رشیدوو، ۲۳۷). منطقهٔ اوانا تا سالها و حتیٰ در اوایل عهد عباسی، جایگاه مسیحیان بوده است و این نکته به ویژه از تراکم دیرها در این ناحیه دانسته می‌شود (شابشتی، ۹۳؛ قزوینی، ۳۷۰-۳۷۱؛ نیز نک: مارکوارت، ۵۴). گفتنی است که از صوفیان نیز در اوانا، رباطی برپا بوده است (منذری، ۹۶/۱).

نام اوانا در پاره‌ای مآخذ تاریخی، به سبب وقوع برخی حوادث آمده است، اما به نظر می‌رسد، از سدهٔ ۸ق به بعد، اوانا رونق خود را از دست داد. مهم‌ترین واقعه‌ای که در سدهٔ اول ق موجب ذکر نام اوانا شده، مربوط به جنگ و گریزهای مُصعَب بن زبیر با لشکریان عبدالملک بن مروان در نزدیکی اوانا بوده است (نک: بلاذری، ۳۳۷/۵).

از آنجا که اوانا بر سر راه بغداد قرار داشت، در برخی وقایع تاریخی نامی از آن به میان آمده است (مثلاً نک: *اخبار...*، ۳۶۶؛ ابن اعثم، ۳۲۷/۷؛ طبری، ۲۹۱/۹، ۳۱۰؛ ابن جوزی، ۱۱۸/۱۸).

جمعی از مشاهیر، به اوانا منسوب بوده‌اند که از همه مشهورتر ابن بقیه (هم) است (ابن خلکان، ۱۱۸/۵؛ ابن اثیر، ۶۲۸/۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابو علی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ جواد، مصطفیٰ و احمد سوسه، *دلیل خارطة بغداد المفصل*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ رشیدوو، پی - نن، *سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شابشتی، علی، *الدیارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، صفی‌الدین، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، دار صادر؛ مارکوارت، یوزف، *ایرانشهر*، ترجمهٔ مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منذری، عبدالعظیم، *التکملة لوفیات النقلة*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م.

علی بهرامیان

آوائل، سرآغازیا نخستینها. عشق به آگاهی از سرآغاز پدیده‌های جهان پیوسته کنجکاوی مردمان را برانگیخته است. در میان اعراب این کنجکاوی پابه دامنهٔ «ادب» نهاد و نویسندگان مسلمان از آغاز قرن ۲ق به تألیف در باب «اوائل» دست زدند. و ذیلِ «اولُ...، اولُ من...، اولُ ما...» انبوهی از باورهای عمومی یا خرافات، و یا نکات لغوی را شرح دادند.

«آغاز شناسی» دو جنبهٔ عام داشته است: یکی در مقولهٔ قاموس نگاری، مثلاً بِکر: اولین فرزند؛ طلیعه: سرآغاز سپاه؛ وَسمیّ: آغاز باران؛ جنبهٔ دوم بیشتر در مقولهٔ تاریخ (در همهٔ زمینه‌ها) است، زیرا

اینجا، سرآغاز پدیده‌های گوناگون اجتماعی مورد جست‌وجوست. بدیهی است که دایرهٔ این کار سخت گسترده است، زیرا می‌تواند «همهٔ پدیده‌ها» را در بر گیرد: نخستین کسی که به عربی سخن گفت، نخستین کسی که به عربی شعر سرود، و...

بدیهی است که منبع اصلی اینگونه اطلاعات، بیشتر تخیلات یا خرافاتی است که به دلایل گوناگون، مثلاً گرایشهای دینی یا تعصبات قبیله‌ای پدید آمده است. سپس هر چه در زمان پیش می‌رویم، بر وسعت تخیلات و به تبع آن بر حجم مجموعه‌های «اوائل» افزوده می‌گردد، تا سرانجام به کتاب بزرگ ابوهلال عسکری می‌رسیم که خود، به وسیلهٔ آثار دیگر تکمیل می‌شود.

بنابراین نخستین کتابهای اوائل را باید رساله‌هایی کوچک یا چند فصل از کتابی تصور کرد. دورترین نشانی که از اینگونه کتابها می‌شناسیم، کتابی است با عنوان *الاوائل* که به هشام کلبی (د ۲۰۶ق/ ۸۲۱م) نسبت داده‌اند (ابن ندیم، ۱۰۹؛ نجاشی، ۲/۳۹۹-۴۰۰؛ یاقوت، ۱۹/۲۸۹). دومین کتاب به مدائنی (۲۲۵ق/۸۴۰م) منسوب است (یاقوت، ۱۳/۱۳۸). از چند و چون این کتابها هیچ اطلاعی در دست نیست؛ اما گویا رساله‌هایی چند برگی بیش نبوده‌اند، زیرا آنچه از همان روزگار باقی مانده، نیز در همین حد است:

در *المصنف* عبدالله ابن ابی شیبه (د ۲۳۵ق/۸۵۰م) بابی به نام اوائل گشوده شد (۱۴/۶۸ بب)؛ ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) فصلی از *المعارف* خود را به این موضوع اختصاص داد (ص ۵۵۱-۵۵۸)؛ *اوائل* احمد بن محمد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) نیز که نجاشی (۱/۲۰۶) و یاقوت (۴/۱۳۵) ذکر کرده‌اند، باید فصول گوناگونی از کتابهایش ــ از جمله *المحاسن* ــ باشد. ابن رسته (د ح ۲۹۰ق/۹۰۳م) نیز در *الاعلاق النفیسه* فصل کوچکی در این باب دارد (ص ۱۹۱-۲۰۰).

از ابتدای قرن ۴ق، بر حجم اوائل‌ها افزوده می‌شود. در این قرن مجموعاً ۸ کتاب در این باب گزارش شده که از آن میان ۳ مجموعه به جای مانده است: ۱. بیهقی (قرن ۴ق) در *المحاسن و المساوی* بخشی را به اوائل اختصاص داده است؛ ۲. سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (د ۳۶۰ق) کتابی در این باب دارد که نسخهٔ خطی آن در بریتانیا موجود است (ریو، 396-395؛ GAL,S, I/279)؛ ۳. کتاب بزرگ ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق) که بی‌تردید مهم‌ترین کتاب در این زمینه است.

ابوهلال عسکری ــ حتیٰ اگر برخلاف ادعایش ــ نخستین نگارنده در این زمینه به شمار نیاید، باز در فن اوائل‌نویسی نقطهٔ عطفی در فرهنگ عربی است، زیرا کتاب او منشأ آثار دیگری در همین باب شد: سیوطی *الوسائل* خود را با برخی اضافات و باب‌بندی تازه از روی آن تدوین کرده (ص ۱۱)، و سپس علی دده سکتواری براساس تلخیص سیوطی *محاضرهٔ* خود را تدوین کرده است (ص ۳). همو ابوهلال را نخستین مؤلف در این زمینه پنداشته است (ص ۶۷-۶۸). ابوهلال نیز خودگویی بر همین عقیده است، زیرا در مقدمه گوید: دیدم که مردمان دربی یافتن اوائل هرچیزند؛ اما کسی کتابی نمی‌یافت که آنها را یکجا گردآورده باشد، هرچند که موضوع اوائل در آغاز برخی کتابها یا لابه‌لای آنها پراکنده است. به همین سبب کتابی مستقل در این باب نوشتم (ص ۱۵).

ابوهلال در کتاب خود مانند همهٔ کتب اوائل نوعی ترتیب زمانی را مراعات کرده است؛ بدین‌سان که بابهای اول و دوم را به اخبار قریش و امور جاهلی، باب سوم را به حضرت پیامبر(ص)، باب چهارم را به صحابه و تابعین، و باب پنجم را به پادشاهان عصر اسلام اختصاص داده است. پس از آن موضوعها به میل مؤلف ترتیب یافته‌اند، زیرا رعایت ترتیب تاریخی در آنها امکان‌پذیر نیست. این کتاب نیز مانند همهٔ کتابهای ابوهلال حاوی اطلاعات بسیار مفیدی در زمینهٔ فرهنگ ایرانی است. باب نهم با «اول من اتخذ نیروزاً عیداً» آغاز می‌شود (ص ۳۲۶-۳۲۷) و در آن از سنتهایی که در زمان او معروف بوده است، سخن رانده، سپس از «پیدا شدن مهرکان در عهد فریدون» سخن می‌گوید (ص ۳۲۷-۳۲۸). افزون بر این در همین فصل به تغییر یافتن گاه شماری ایرانی به دست یزدگرد و نیز به ترجمهٔ *دیوان* عراق از فارسی به عربی در زمان عبدالملک، اشاره کرده است (ص ۲۰۷، ۳۳۰، ۳۳۱-۳۳۰).

اما مؤلفانی که آثار آنان در دست نیست: اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (بغدادی، ۲/۲۷۵)؛ مرزبانی که *اوائل* او شامل اخبار ایرانیان کهن بوده است (یاقوت، ۱۸/۲۷۰)؛ ابن بابویه (نجاشی، ۲/۳۱۲؛ بغدادی، همانجا)؛ محمد بن عباس... بن ماهیار = ابن جُحام (شیخ طوسی، ۱۷۷).

از ابتدای قرن ۵ق تا زمانهای اخیر حدود ۲۰ کتاب دیگر در این زمینه شناسایی شده است که برخی به جای مانده، و برخی نابود شده‌اند. فهرست مؤلفان و کتابهای موجود از این قرار است: ابوعبدالله محمد بن عبدالله شبلی حنفی (د ۷۶۹ق): *محاسن الوسائل الی معرفة الاوائل*، موجود در موزهٔ بریتانیا (ریو، 395-394؛ GAL,S, II/91). تلخیص این کتاب که توسط ابراهیم سوبینی انجام شده، اینک موجود نیست؛ عبدالرحمان بن محمد عتائقی حلّی (د ۷۹۰ق): نسخهٔ خطی کوچکی از وی در کتابخانه غرویه موجود است و بعید نیست به قول آقابزرگ (۲/۴۸۱) تلخیص *الاوائل* ابوهلال باشد؛ قلقشندی: بخش کوچکی از کتاب خود *صبح الاعشیٰ* را به ذکر اوائل اختصاص داده است (نک: ۱/۴۱۲ بب)؛ عبدالرحمان بسطامی (د ۸۵۸ ق): *الفوائح المسکیة فی الفواتح المکیة*، که در کتابخانهٔ حسن صدقی دجانی در بیت‌المقدس نگهداری می‌شود (مخلص، ۳۵۷-۳۵۹)؛ سیوطی (د ۹۱۱ق): *الوسائل الی مسامرة الاوائل*، که تلخیص *الاوائل* ابوهلال عسکری است. این کتاب در بیروت (۱۹۹۴م) چاپ شده است؛ علی دده سکتواری (د ۱۰۰۷ق): *محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر*، که در ۲ بخش تألیف، و در ۱۴۰۰ق، در بولاق چاپ شده است؛ علامه شوشتری (د ۱۳۷۵ش): کتابی به نام *الاوائل* به زبان عربی تألیف کرده است که جز برخی نوگراییها، تفاوت چندانی با آثار کهن ندارد. این کتاب در

۱۳۷۲ش به کوشش قیس آل قیس در تهران منتشر شد. آخرین کتاب معتبری که در زمینهٔ اوائل می‌شناسیم کتابی است با عنوان معجم *الاوائل فی تاریخ العرب و المسلمین* تألیف فؤاد صالح سید (بیروت، ۱۹۹۲م). مؤلف پس از مقدمه‌ای مفید در تاریخ اوائل نگاری به معرفی ابواب کتاب خود و علت گزینش آنها می‌پردازد. وی از کتابهای کهن بهرهٔ فراوان گرفته، با اینهمه، کوشیده است که خود «اولهایی» (چون نخستین روزنامه‌های عربی) بر مجموعهٔ اوائل بیفزاید.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*، ابن ابی شیبه، عبدالله، *المصنف من الاحادیث و الآثار*، به کوشش مختار احمد ندوی، بمبئی، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۰م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الاوائل*، به کوشش محمدسید وکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ سیوطی، *الوسائل فی مسامرة الاوائل*، به کوشش محمد سعیدبن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ علی دده سکتواری، علاءالدین، *محاضرةالاوائل و مسامرة الاواخر*، بیروت، دارالکتاب؛ قلقشندی، احمد، *صبح‌الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مخلص، عبدالله، «مخطوطات و مطبوعات کتاب الاوائل»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
GAL,S; Rieu, C., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1894.

آذرتاش آذرنوش

اُوتاد، در اصطلاح متصوفه به کسانی گفته می‌شود که در سلسله مراتب اولیا مقامی فروتر از قطب و امامان و افراد، و فراتر از ابدال و ابرار و اخیار دارند. اوتاد در لغت به معنی میخهاست. در قرآن کریم از کوهها به عنوان اوتاد ارض یاد شده است (نبأ/۷۸/۷) که در کتب روایات آن را به گروههای مختلف اولیا تعبیر و تفسیر کرده‌اند.

در روایات شیعه واژهٔ اوتاد گاه به پیامبر(ص) و ائمهٔ دوازده‌گانه (ع) و گاه به گروهی از اولیا اطلاق شده است که در سلسله مراتب ابدال و عبّاد و سیّاح قرار دارند و از محبوب‌ترین بندگان خدا هستند. وقتی که این واژه درمورد پیامبر(ص) و ائمه (ع) به کار می‌رود، دارای این ویژگی است که خداوند به سبب آنان ساکنان زمین را از هلاکت حفظ می‌کند، و وقتی که امامان دوازده‌گانه زمین را ترک گویند، زمین اهل خود را فرو خواهد برد. خداوند این گروه را حجت بر بندگان خود قرار داده است و به امر او برپا ایستاده، و آماده‌اند، و آفرینش آنان قبل از خلق موجودات عالم و به صورت انواری بوده است که در طرف راست عرش خداوند قرار داشته‌اند (کلینی، ۵۳۴/۱؛ حر عاملی، ۴۶۰/۱؛ شیخ‌طوسی، ۱۳۹؛ قاضی سعید، ۱۲۱؛ مجلسی، ۵۷/۲، ۱۰/۱۵۵).

در روایات صوفیهٔ اهل سنت اوتاد گروهی از اولیا شمرده شده‌اند که شمار آنها ۴ یا ۷ و یا ۴۰ تن است که بر خُلق موسیٰ(ع) و یا بر قلب جبرئیل خلق شده‌اند، و یا دارای یقینی همچون یقین ابراهیم(ع) هستند که به برکت ایشان باران می‌بارد و بلا از زمین دور می‌شود و مردم به واسطهٔ ایشان روزی می‌یابند (احمد جام، ۲۱۶؛ خوارزمی، ۳۳/۱؛ لاهیجی، ۲۸۲؛ قاضی سعید، ۱۱۸-۱۱۹). و نیز گفته‌اند در مساجد اوتادی هستند که با فرشتگان همنشینند و فرشتگان در بیماری آنان را عیادت، و به هنگام نیاز یاریشان می‌کنند (احمد بن حنبل، ۴۱۸/۲).

در برخی از متون عرفانی شمار اوتاد، ۴، ۷، ۳۰ و ۴۰ دانسته شده است، اما بیشتر آنان را ۴ تن پنداشته‌اند (ابوطالب مکی، ۱۵۵/۲؛ مستملی، ۹۴/۱؛ هجویری، ۲۶۹؛ خواجه عبدالله، *طبقات...*، ۹۴؛ ابن عربی، ۲۶۸/۱۱-۲۷۰، ۲۷۶، جم). دربارهٔ جایگاه و مرتبهٔ اوتاد نیز اختلاف‌نظر دیده می‌شود. اکثر متون جایگاه آنان را فراتر از ابدال و فروتر از امامان یا نقبا یا افراد معرفی می‌کنند (هجویری، همانجا؛ ابن عربی، ۴۰۰/۲؛ آملی، ۲۷۳/۱-۲۷۴). اما برخی از صوفیه آنان را بالاتر از ابرار و فروتر از ابدال می‌دانند (خواجه عبدالله، *صد میدان*، ۲۲). ویژگی مهمی که در طبقات مختلف اولیا به چشم می‌خورد، آن است که با وفات یکی از آنها فردی از طبقهٔ پایین‌تر جانشین او می‌شود. به این ترتیب، با وفات یکی از اوتاد فردی از طبقهٔ ابدال یا ابرار جایگزین او می‌گردد. در آثار ابن عربی گاه افراد مربوط به طبقات بالاتر، یعنی قطب و امامان از جملهٔ همین اوتاد معرفی شده‌اند (۲۷۰/۱۱) و نیز گاه بعضی اوتاد چهارگانه را جزو ابدال هفتگانه دانسته‌اند که ۳ تن دیگر قطب و امامان هستند (آملی، ۲۷۶/۱).

دربارهٔ تأثیر وجود اوتاد در عالم، در متون عرفانی، با استناد به روایات دینی، سخن بسیار گفته شده است. بیشترین سخنان و تعبیرات را در این زمینه در آثار ابن عربی می‌توان یافت. گاه چنین گفته شده است همچنان که خانه به وسیلهٔ ارکان آن حفظ می‌شود، خداوند نیز عالم را به وسیلهٔ اوتاد محافظت می‌نماید (ابن عربی، ۲۶۶/۱۱). گاه گفته می‌شود که خداوند به وسیلهٔ هر یک از این اوتاد چهارگانه، ایمان، ولایت، نبوت و رسالت، و به وسیلهٔ مجموع آنها دین حنیفی را حفظ می‌کند (همو، ۲۶۹/۱۱-۲۷۰). همچنین ابن عربی این نکته را یادآور می‌شود: وقتی که شیطان گفت من از ۴ جهت بر فرزندان آدم وارد می‌شوم، اشاره به همان ۴ جهتی داشت که اوتاد حافظ آنند، و آنان خود از این ۴ جهت از دستبرد شیطان مصونند (۲۷۷/۱۱). برخی نیز اوتاد را محل نظر مرحمت حق و سبب معموری جهات اربعه معرفی کرده‌اند (شاه نعمت‌الله، ۱۳/۴).

ابن عربی گاهی الیاس، عیسیٰ، ادریس و خضر(ع) را از اوتاد معرفی می‌کند که با جسم خود در دنیا حضور دارند که دو تن از آنان امامانند و یک تن قطب است (۲۶۸/۱۱-۲۷۰). در جای دیگر ابن عربی از شخصی به نام ابن جعدون به عنوان یکی از اوتاد نام می‌برد که او را در شهر فاس دیده است (۲۷۶/۱۱) و گاه از ۴ شخص دیگر یاد می‌کند که دو تن آنها دو مرد فارسی و حبشی، سومی شخصی به نام ربیع بن محمود ماردینی و شخص چهارم خود اوست (۴۰۱/۲، نیز برای تفصیل دربارهٔ نامهای اوتاد، نک: ۲۷۸/۱۱-۲۷۹؛ شاه نعمت‌الله، ۱۵۰/۱، ۱۳/۴).

هجویری بر آن است که اوتاد چهارگانه و اخیار و ابدال و نقبا و قطب، برخلاف اولیایی که در مراتب پایین‌تر قرار دارند، یکدیگر را می‌شناسند و در کارها به اجازهٔ یکدیگر نیازمندند (همانجا). دیگر از ویژگیهای اوتاد آن است که هر یک از آنها بر اخلاق یکی از انبیا چون

آدم و ابراهیم و عیسیٰ(ع) و محمد(ص) هستند و از روحانیت یکی از فرشتگان مدد می‌گیرند، و هر یک از ارکان کعبه نیز متعلق به یکی از آنان است: رکن شامی از آن کسی است که بر قلب آدم (ع) است، و رکن عراقی برای کسی که بر قلب ابراهیم(ع)، و رکن یمانی برای کسی که بر قلب عیسیٰ(ع)، و رکن حجرالاسود از آن کسی است که بر قلب حضرت محمد(ص) است. ابن عربی خود را صاحب رکن‌اخیر معرفی‌می‌کند. استمداد اوتاد چهارگانه‌از روحانیت‌اسرافیل، میکائیل، جبرئیل و عزرائیل است. ابن عربی هر یک از اوتاد را دارای علوم ویژه‌ای می‌داند که به سبب آن علوم به مقام اوتادی رسیده‌اند (نک: ۴۰۴-۴۰۱/۲).

خوارزمی نیز از اوتاد هفتگانه سخن می‌گوید که بر خُلق موسیٰ(ع) هستند (۳۳/۱). برخی نیز قلوب اوتاد را بر قلب جبرئیل دانسته‌اند (قاضی سعید، ۱۲۱). دیگر از ویژگیهایی که به اوتاد نسبت داده‌اند، آن است که لحظه‌ای از پروردگار خویش غافل نیستند، و از دنیا جز در حد نیاز گرد نیاورند، و از آنها لغزشهای بشری پدید نمی‌آید، و عصمت در آنها شرط نیست (قمی، ۴۳۸/۲).

مآخذ: آملی، حیدر، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحییٰ، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م؛ ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحییٰ، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ق؛ ابوطالب مکی، محمد، *قوت القلوب*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۹۸۰م؛ احمد جام، *انس التائبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، انتشارات توس؛ حر عاملی، محمد، *اثبات الهداة*، به کوشش ابوطالب تجلیل تبریزی، قم، ۱۳۹۹ق؛ خواجه عبدالله انصاری، *صد میدان*، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، حسین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، *رساله‌ها*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ش؛ شیخ طوسی، محمد، *الغیبة*، به کوشش عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ قاضی سعید قمی، *شرح اربعین*، تهران، ۱۳۵۵ق؛ *قرآن کریم*؛ قمی، عباس، *سفینة البحار*، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ لاهیجی، محمد، *شرح گلشن راز*، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف*، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش.
حسین لاشیء

اوتارپرادِش، از ایالتهای شمالی هند با اقلیت‌بزرگی‌ازمسلمانان. این ایالت در بخش شمالی درهٔ گنگ جای گرفته است که از شمال به سرزمین خود مختار تبت و نپال، از غرب و شمال غربی به دهلی و ایالتهای هیماچال پرادش، هاریانا، راجستان، و از جنوب به ایالتهای مادهیا پرادش، و از شرق به بیهار متصل است («اطلس...[1]»، 3؛ *بریتانیکا*، XII/222-223). اوتارپرادش ۲۹۴/۴۱۳ کمـ۲ وسعت دارد و از لحاظ طبیعی به ۴ منطقه تقسیم شده است: کوهستانی شمال، دشت هموار گنگ که بیشترین قسمت ایالت را تشکیل می‌دهد، زمینهای تپه‌ای جنوب، و زمینهای جنگلی و باتلاقی دامنهٔ کوه. در اوتارپرادش رودخانه‌های فراوانی جریان دارند که بزرگ‌ترین آنها گنگ، و شاخه‌های آن جهنا، گومتی، و گهاگهار است («اطلس»، 2؛ *بریتانیکا*، XII/223).

اوتارپرادش غیر از منطقهٔ کوهستانی شمال، دارای آب و هوای موسمی استوایی است. در ناحیهٔ دشت، درجهٔ حرارت بین °۱۲/۵ تا °۴۵ سانتی‌گراد در نوسان است. ریزش باران سالیانه در مناطق مختلف ایالت اوتارپرادش متفاوت است: در منطقهٔ شمالی ۲۵۰ سانتی‌متر، در دشت بین ۱۲۵ تا ۱۵۰ سانتی‌متر، و در شرق کمتر از ۷۵ سانتی‌متر (همانجا؛ *اینترنشنال*، XVIII/563).

طبق آمار سال ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش اوتارپرادش ۰۰۰'۰۹۰'۱۳۲ نفر جمعیت داشته است که ۷۷٪ آنها در روستا زندگی می‌کرده‌اند. بیشتر ساکنان اوتارپرادش هندو مذهب هستند و مسلمانان اقلیت بزرگی را در این ایالت تشکیل می‌دهند. طبق آمار سال ۱۹۷۱م از جمعیت ۰۰۰'۳۳۶'۸۸ نفری، ۰۰۰'۶۷۶' ۱۳ نفر مسلمان بوده‌اند و بیشتر مسلمانان، شامل سنیان و شیعیان، در مناطق شهری زندگی می‌کنند («اطلس»، 10,156؛ موکرجی، 220 ,217-214؛ احمد، 336-335؛ جمشیدی، ۲۲۰).

اوتارپرداش دارای شهرهای بزرگی است از جمله: کانپور مرکز در حال گسترش صنعتی، وارانسی (بنارس) از شهرهای مهم مذهبی هندوان، آگره (هـ م) پایتخت قدیمی هند و جایگاه تاج محل، اسدآباد شهری مذهبی با مسجد جامع بزرگ، و لکهنو مرکز اداری و حکومتی ایالت که شهری تاریخی و باستانی است (EWA,VII/1909؛ «اطلس»، 132؛ *اینترنشنال*، همانجا).

اوتارپرادش دارای سابقهٔ تاریخی است و بخشهایی از این سرزمین مورداحترام هندوان و بوداییان است. نفوذ اسلام در اوتارپرادش به سده‌های قبل از ۶ق/۱۲م بازمی‌گردد. در دورهٔ سلاطین دهلی و مغولان هند، اوتارپرادش تحت فرمان آنها قرار گرفت و آثار و بقایای این دوره در جاهای مختلف این ایالت باقی است. در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بخشی از اوتارپرادش به نام اوده (هـ م) تحت فرمان سلاطین شیعه مذهب قرار گرفت که زمینهٔ گسترش فرهنگ شیعی در شمال هند شد. از ۱۷۹۸ تا ۱۸۳۳م ایالت اوتارپرادش تحت نظر حکومت انگلستان قرار گرفت که آن را «ایالت متحد اوده و آگره» نامیدند. در دورهٔ استقلال، نواحی مختلف این ایالت از مراکز فعالیت جنبش استقلال‌طلبان هند بود. پس از استقلال هند، ایالت متحد اوده و آگره در ۲۶ ژانویهٔ ۱۹۶۰م/۷ بهمن ۱۳۳۸ش تغییر نام به اوتارپرادش یافت (هالیستر، ۱۷۲ ب؛ رابینسن، 14-10؛ موکرجی، 219-216؛ WNGD, 1273؛ *بریتانیکا*، XII/223).

این‌ایالت دارای‌مراکز تحقیقات‌اسلامی است، از جمله: مرکز‌تحقیقات اسلامی شبلی ندوی در اعظم گره (هـ م) و دانشگاه مسلمانان علیگره (همان، EI², I/809؛ I/271).

اوتارپرادش‌ازمراکزدرگیری‌مسلمانان‌وهندوهاست‌که‌برجسته‌ترین

1. *An Atlas...*

آن درگیری مسلمانان و هندوها بر سر مسألهٔ مسجد بابری بوده است (جمشیدی، ۱۴۶-۱۵۵، ۲۲۲).

ایالت اوتارپرادش دارای رودخانه‌های پرآب و زمین حاصل‌خیز، و از مراکز کشاورزی هند است. برخی از تولیدات کشاورزی اوتارپرادش عبارتند از: برنج، گندم، سیب‌زمینی، نیشکر، توتون و پنبه. تولیدات صنعتی اوتارپرادش کاغذ، توتون، نساجی و چرم‌سازی است و از این میان، صنعت چرم‌سازی دارای اهمیت بسیار است («اطلس»، 169-172؛ بریتانیکا، GSE,XXVII/710:XII/223).

مآخذ: جمشیدی بروجردی، محمدتقی، *علل ریشه‌ای درگیریهای مسلمانان و هندوها*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هالیستر، جان نُرمن، *تشیع در هند*، ترجمهٔ آذرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Ahmad, I., «The Shia-Sunni Dispute in Lucknow, 1905-1980», *Islamic Society and Culture*, New Delhi, 1983; *An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, 1986; EI[2]; EWA; GSE; *International*; Mukerji, A. B., «The Muslim Population of...», *Islamic Culture*, 1973, vol. XLVII, no.1; Robinson, F., *Separatism Among Indian Muslims*, London, 1974; WNGD.

مجید سیمی

اوتوکیوس، یا ائوتوکیوس (در منابع اسلامی: اوطوقیوس)، ریاضی‌دان یونانی. او در حدود سال ۴۸۰م در عسقلان زاده شد و در اسکندریه دانش آموخت. گفته می‌شود که وی کتابهای با ارزشی در هندسه نوشته است که بنی موسیٰ آنها را نشانهٔ توانمندی او در این فن شمرده (ص ۶۲۳)، اما هیچ یک از آنها بر جای نمانده است. شهرت او بیشتر به سبب شرحهایی است که بر ۳ اثر ارشمیدس و ۴ کتاب از مجموعهٔ *مخروطات* آپولونیوس نوشته است (ابن ندیم، ۳۲۶؛ نصیرالدین، ۲؛ بنی موسیٰ، ۶۲۷-۶۲۹؛ اشتاین اشنایدر، 173-174؛ «زندگی‌نامه...[1]»، I/223, IV/488). ابن ندیم (ص ۳۲۷) و قفطی (ص ۷۳) از شرح او بر مقالهٔ نخستین کتاب *مجسطی* بطلمیوس خبر می‌دهند که از آن نیز اثری بر جای نمانده است.

۳ اثر ارشمیدس که اوتوکیوس آنها را شرح کرده، اینهاست: «دربارهٔ کره و استوانه»، «اندازه‌گیری دایره» و «تعادل سطوح». این شرحها از اهمیت بسیاری برخوردارند، زیرا برای آگاهی از برخی دستاوردهای ریاضی‌دانان یونان باستان یگانه مأخذ به شمار می‌روند. نصیرالدین طوسی (همانجا) حکایت می‌کند که به علت کثرت افتادگیها و نادرستیها در ترجمهٔ کتاب «کره و استوانهٔ» ارشمیدس، تنها پس از یافتن شرح اوتوکیوس، با ترجمهٔ استادانهٔ اسحاق بن حنین، توانسته است تحریر مطلوبی از آن فراهم آورد.

اوتوکیوس در شرح کتاب دوم «کره و استوانه»، دربارهٔ مسائلی مانند تعیین شعاع کره‌ای که حجم آن برابر حجم مخروط یا استوانهٔ مفروضی باشد، به بحث می‌پردازد و شیوه‌هایی را که ریاضی‌دانان یونان باستان برای حل اینگونه مسائل به کار می‌بردند، بیان می‌کند. این مسأله و همچنین مسألهٔ تضعیف مکعب، یعنی تعیین ضلع مکعبی که حجم آن دو برابر حجم یک مکعب مفروض باشد، در یونان باستان به شکل بسیار گسترده مطرح بود و ذهن بسیاری از دانشمندان را به خود مشغول می‌داشت. ریاضی‌دانان یونانی معمولاً به یاری مقاطع مخروطی به حل اینگونه مسائل می‌پرداختند. مسائل یاد شده، سرانجام به یک مسألهٔ ساده‌تر، یعنی یافتن دو واسطهٔ هندسی میان دو پاره خط منجر می‌شوند. مسألهٔ اخیر، در ریاضیات امروزی اینگونه بیان می‌شود:

$$\frac{a}{x}=\frac{x}{y}=\frac{y}{b} \qquad (۱)$$

(a و b طولهای دو پارهٔ خط مفروض و x و y واسطه‌های هندسی میان آن دو هستند).

از رابطهٔ (۱) به سادگی نتیجه می‌شود که $\frac{a^3}{x^3}=\frac{a}{b}$ و اگر $b=2a$ در نظر گرفته شود، $x=\sqrt[3]{2a}$ و بدین‌سان x ضلع مکعبی خواهد بود که حجم آن دو برابر حجم مکعب با ضلع a است (زوتر، 36-37؛ کانتور، I/226-227؛ تومر، II/565؛ تامس، I/262-263, 298-299؛ «زندگی‌نامه»، I/223-224, IV/488-489).

اوتوکیوس در شرح بر «اندازه‌گیری دایره»، به نقل مفصل عملیات ضرب اعداد بزرگ، نیز پرداخته است. این ابتکار و نیز شماری از دیگر مسائل مورد بحث ریاضی‌دانان یونان که وی به تفصیل یاد می‌کند، و گاه نیز منحصر به فرد هستند، از نظر تاریخ ریاضیات بسیار مهم شمرده می‌شوند (کانتور، I/318-319؛ «زندگی‌نامه»، IV/489-490).

شرح اوتوکیوس بر *مخروطات* آپولونیوس تنها ۴ کتاب نخست آن را در بر می‌گیرد. به گزارش بنی موسیٰ (ص ۶۲۳) و ابن ندیم (ص ۳۲۶)، اوتوکیوس پس از آنکه به تصحیح و شرح آن برخاست، هر جا که تصحیح ممکن نبود، خود به استقلال برای اثبات قضایای آن به اقامهٔ برهان پرداخت. هلال بن ابی هلال حمصی این اثر اوتوکیوس را زیر نظر احمد بن موسی بن شاکر به زبان عربی درآورده است. نسخه‌های خطی کتاب اوتوکیوس با عنوان *شرح کتاب ارشمیدس فی الکرة والاسطوانة* در پاریس و آکسفرد نگهداری می‌شود (زوتر، همانجا؛ GAS, V/188).

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ بنی موسیٰ، «صدر...» (دیباچه بر *المخروطات*) (نک: مل، آپولونیوس)؛ قفطی، علی، *تاریخ‌الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نصیرالدین طوسی، *تحریر کتاب الکرة و الاسطوانة لارشمیدس*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ نیز:

Apollonius, *Conics* (Books V to VII), ed. G. J. Toomer, New York, 1900; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970-1971; GAS; Steinschneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Thomas, I., *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*, London, 1939; Toomer, G. J., *notes on Conics* (vide: Apollonius).

محمدعلی مولوی

اوتولوکُس، نک: اطولوقس.

اوجی نَطَنْزی، ادیب و شاعر نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۱ق/۱۷م. وی در نطنز زاده شد (آذر، ۱۷۳؛ ابن یوسف، ۲۳۴/۳). گویند جوانی خود را

---

1. *Dictionary...*

به می‌خوارگی گذرانید، اما سرانجام توبه کرد و در قصیده‌ای ندامت خویش را ابراز داشت (آرزو، ۱۷۸؛ نصرآبادی، ۲۴۹).

گویا آوازهٔ هرات و دستگاه حسن خان شاملو، بیگلربیگی خراسان، سبب شد که اوجی جلای وطن کند و به بارگاه او درآید (آزاد، ۵۸/۲؛ صفا، ۵(۲)/۱۱۴۴؛ نیز نک: اوجی، ۱۲۸، بیت ۱۲).

اوجی پس از چندی در سلک شاعران دربار شاه صفی درآمد. از قصیده‌ای که دربارهٔ پیروزی شاه صفی بر «روم نژادان ایروان» سروده (ص ۹، بیت ۶)، برمی‌آید که وی تا ۱۰۴۵ق ــ تصرف ایروان (بیانی، ۳۴۶) ــ در خدمت شاه صفی به سر برده است.

ابن یوسف شیرازی تاریخ درگذشت اوجی را ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م دانسته است (همانجا؛ نیز نک: ریو، II/682).

سبک اوجی چون دیگر شاعران آن عصر، هندی است، با آنکه وی را نمی‌توان در ردیف بیدل و صائب برشمرد، اما از سرایندگان توانمند این سبک بود و چیره‌دستی خاصی در سرودن مضامین تازه و به کارگیری صور خیال داشت. صائب به استقبال شعر او رفته، و او نیز به تتبع از صائب شعری سروده است (آزاد، ۵۷/۲ ـ ۵۸؛ صدیق حسن، ۲۸).

نصرآبادی *دیوان* وی را در حدود ۱۰ هزار بیت دانسته است (ص ۲۴۹)، اما از مجموعهٔ اشعار او تنها ۳ هزار بیت، برجای مانده که دست‌نوشته‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: ابن یوسف، ۲۳۳/۳ـ۲۳۴؛ دیباجی، ۲۱۴/۱؛ ریو، همانجا).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آرزو، علی، *مجمع النفائس*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آزاد بلگرامی، میرغلامعلی، *مآثر الکرام*، به کوشش عبدالله خان، پنجاب، ۱۹۱۳م؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ۱۳۱۸ـ۱۳۲۱ش؛ اوجی نطنزی، *دیوان*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بیانی، خانبابا، *تاریخ نظامی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دیباجی، ابراهیم، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ نوربخش*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ صدیق حسن خان، محمد، *شمع انجمن*، به کوشش محمد عبدالحمید، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نیز:

Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.

ایران‌ناز کاشیان

اوحَدُالدّینِ بَلَیانی، عبدالله، نک: بلیانی، اوحدالدین.

اوحَدُالدّینِ کِرمانی، حامد بن ابی فخر، عارف و شاعر بنام قرن ۷ق/۱۳م. بنابر تصریح صاحب *مناقب* (ص ۱)، او به هنگام حملهٔ ترکان غُز به کرمان و انقراض آل قاورد (ﻫ م) ۱۶ سال داشته است (نک: فروزانفر، ۳۶). تاریخ وفات وی را زکریا قزوینی (ص ۲۴۸) که از معاصران او بوده، ۶۳۵ق گفته است (نیز نک: فصیح، ۳۰۹/۲؛ قس: گازرگاهی، ۷۵؛ آذر، ۶۱۲/۲).

اوحدالدین در پی حملهٔ ترکان غز به کرمان روانهٔ بغداد شد و در آنجا به تحصیل فقه، حدیث و علوم دینی پرداخت. وی در مدتی کوتاه کمال یافت و در مدرسهٔ حکاکیه مشغول تدریس شد و چندی بعد ریاست و ادارهٔ آن مدرسه را برعهده گرفت. با آنکه در این مقام به شهرت تمام رسید، خود را از رضای باطنی و آرامش روحی بی‌بهره دید؛ از این‌رو مدرسه و تدریس را ترک گفته، طریق سلوک و ریاضت پیش گرفت و در این راه چندان افراط کرد (*مناقب*، ۱ـ۳) که مردم وی را دیوانه پنداشتند. آوازهٔ مجاهدتهای او به گوش شیخ رکن‌الدین سجاسی (د ۶۰۶ق) رسید و او شاگرد خود شجاع‌الدین ابهری را نزد اوحدالدین فرستاد (همان، ۴ـ۵). از آن پس اوحدالدین مرید رکن‌الدین سجاسی شد.

اوحدالدین بیشتر عمر خود را در سفر گذراند. او در این سفرها با بزرگان علم و عرفان دیدار می‌کرد و به ارشاد مردم می‌پرداخت (نک: اوحدالدین، ۲۶۴). ظاهراً نخستین سفر وی، پس از بغداد، به تبریز بود (نک: *مناقب*، ۲۶ـ۲۷). آنگاه از شهرهای نخجوان و شروان گذر کرد تا به قونیه رسید (نک: ابن کربلایی، ۶۰/۱ـ۶۱؛ نیز نک: *مناقب*، ۲۱۲ـ۲۱۷) و در آنجا با ابن عربی در خانهٔ وی ملاقات نمود (نک: جامی، ۳۸۱). سفرهای دیگر اوحدالدین به ملطیه (ح ۶۱۶ق)، سیواس و قیصریه بود که مؤلف *مناقب* از این سفرهای او حکایتها نقل کرده است (نک: ص ۱۹۱ـ۱۹۲، ۲۵۲ـ۲۶۱، ۲۶۵ـ۲۶۶).

اوحدالدین در حلب با سعدالدین حموی (د ۶۵۰ق) و مجدالدین بغدادی، شاگرد نجم‌الدین کبریٰ ملاقات داشت (نک: همان، ۹۶). در مصر بار دیگر با ابن عربی دیدار کرد؛ و هنگامی که شیخ قصد حج نمود، ابن عربی از او خواست تا صدرالدین قونوی (د ۶۷۳ق)، شاگرد و مرید و فرزند خواندهٔ وی را همراه خود ببرد (نک: همان، ۸۴، ۸۵). او در آخرین سفر حج خود چند روزی در دمشق توقف کرد و گویا ملاقات اوحدالدین با مولوی (د ۶۷۲ق) در دمشق، در همین تاریخ بوده است (نک: سپهسالار، ۲۴ـ ۲۵؛ خوارزمی، ۱۳۳/۱؛ نیز نک: ابومحبوب، ۶۵ ـ۶۶). اوحدالدین سفرهای دیگری نیز داشته است، از جمله خوارزم که در آنجا با شیخ نجم‌الدین کبریٰ ملاقات کرد (نک: *مناقب*، ۲۰۲ـ ۲۰۵؛ قس: فروزانفر، ۲۹). اوحدالدین در هفتاد و چند سالگی وفات یافت و به قولی در شونیزیهٔ بغداد (نک: ابومحبوب، ۴۶) به خاک سپرده شد (نیز نک: قزوینی، ۲۴۸؛ فصیح، ۳۰۹/۲؛ ابن کربلایی، ۶۱/۱).

مؤلف *مناقب* به گونه‌ای اغراق‌آمیز شمار شاگردان و مریدان اوحدالدین را ۷۰ هزار گفته، و افزوده است که ۳ هزار تن از آنان صاحب مقامات، مراتب ولایت و دارای کشف و شهود بوده‌اند (نک: ص ۲۲۲). از جملهٔ مریدان و شاگردان او می‌توان از شمس‌الدین عمر بن احمد تفلیسی و کریم‌الدین نیشابوری یاد کرد که در مدح اوحدالدین اشعاری سروده‌اند (نک: فروزانفر، ۴۴ـ۴۶؛ ابومحبوب، ۶۷ ـ ۶۸). صاحب *مناقب* در زمرهٔ مریدان وی از جمال‌الدین واسطی ــ که مردی حکیم و عالم به علم هیأت، منطق، نجوم و ریاضی بوده ــ نام می‌برد که به شوق دیدار شیخ به ملطیه رفته، و تا هنگام وفات اوحدالدین از ملازمان وی بوده است (نک: ص ۹۱ـ۹۴). اما از برترین مریدان اوحدالدین می‌توان

از صدرالدین قونوی یاد کرد که به گفتهٔ صاحب *مناقب* نزدیک به ۱۶ سال در ملازمت شیخ به سر برده، و طریق سلوک و اسرار خلوت را از وی آموخته است (نک: ص ۸۷). افزون بر صدرالدین قونوی، بزرگانی چون محیی‌الدین ابن عربی و نجم‌الدین کبریٰ به او توجه و ارادت داشته‌اند (نک: همان، ۲۰۲)، و سلاطین وقت در اعزاز و اکرام او سعی داشتند و به هر شهری که سفر می‌کرد، مورداحترام بود، و مورخان و تذکره‌نویسان دوره‌های بعد، از او به نیکی یاد کرده، و احوال و مقامات روحانی او را ستوده‌اند (نک: قزوینی، همانجا؛ ابن فوطی، ۷۲).

دیدگاه اوحدالدین در مسألهٔ عشق برگرفته از نگرش وحدت وجودی اوست که در جای جای رباعیاتش ظاهر می‌شود. غالباً از دو گانگی ظاهر و باطن و صورت و معنا سخن می‌گوید و حقیقت را معنا و باطن، و صورت و ظاهر را امری گذرا و نمودی بی‌اصل و حقیقت می‌داند. در نظر او عالم جلوه‌گاه جمال حق است و در دایرهٔ وجود تنها موجود حقیقی اوست (نک: ص ۱۰۰) و اوست که مرکز این دائره است و همهٔ موجودات عالم سرگردان در دائرهٔ عشق معشوق ازلیند (نک: ص ۱۱۹-۱۲۰). وی سرمایهٔ عشق الٰهی را تنها حیرت و سرگردانی می‌داند که حاصل آن فنای از خود و فنای در حق است (نک: ص ۱۲۱).

اوحدالدین اهل سماع بود و مجالس سماع او شور و حال خاصی داشت (نک: *مناقب*، ۹۷). گفته‌اند که وی رباعیات خود را در حال سماع می‌سروده است (نک: همان، ۱۰۲).

پاسخ وی به مکتوب سعدالدین حموی که در حکایت سی‌ام *مناقب* (ص ۱۰۰-۱۰۲) آمده، گویای آگاهی وی بر دقایق احکام شرع و توجه وی به رعایت این دقایق و مراتب تعبد اوست (نیز نک: اوحدالدین، ۳۰۴).

آثار: تنها اثری که از وی برجای مانده، مجموعهٔ رباعیات اوست که به دست یکی از پیروانش در قرن ۷ق جمع‌آوری شده است. بسیاری از این رباعیات در *نزهة المجالس* شروانی (تألیف شده در نیمهٔ اول قرن ۷ق) آورده شده است (ص ۱۱۱ به). این مجموعه با ۱٬۷۲۴ رباعی در کتابخانهٔ ایاصوفیه (شم ۲۹۱۰) موجود است (ابومحبوب، ۸۰). *دیوان رباعیات* او در ۱۳۶۶ش به کوشش احمد ابومحبوب و با مقدمهٔ محمد ابراهیم باستانی پاریزی در دو بخش به چاپ رسیده است.

گزیده‌ای از این مجموعه توسط وایشر[1]، شرق‌شناس آلمانی، تصحیح، و سپس با همکاری ویلسن به انگلیسی ترجمه شده، و با عنوان «شاهد دل[2]» در ۱۹۷۸م از سوی انجمن فلسفهٔ ایران به چاپ رسیده است. این مجموعه حاوی ۱۲۰ رباعی از رباعیات اوحدالدین است.

مناقب، *مقامات*، یا *تذکرهٔ اوحدالدین کرمانی* که تنها کتابی است در بیان سرگذشت، احوال و کرامات وی، تألیفی است کهن که نام مؤلف و تاریخ نگارش آن بر ما پوشیده است. اما از قراینی که در کتاب وجود دارد، می‌توان دریافت که وی از هواداران اوحدالدین بوده است. او در جای جای این کتاب از وی به «شیخ ما» یاد می‌کند. تاریخ تألیف این کتاب نباید از نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق آن سوتر باشد (فروزانفر، ۵۵-۵۶). در این کتاب ۷۳ حکایت دیده می‌شود که برخی از آنها با کمی اختلاف در آثار دیگر نظیر *حلیة الاولیاء*، *تذکرة الاولیاء* و *احیاء العلوم* نیز نقل شده است (نک: همو، ۵۷-۵۸).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابومحبوب، احمد، مقدمه بر *دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی* (هم)؛ اوحدالدین کرمانی، حامد، *دیوان رباعیات*، به کوشش احمد ابومحبوب، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خوارزمی، حسین، *جواهر الاسرار*، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۶ش؛ سپهسالار، فریدون، *رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ شروانی، جمال خلیل، *نزهة المجالس*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مقدمه و حواشی بر *مناقب* (هم)؛ فصیح خوافی، محمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ گازرگاهی، حسین، *مجالس العشاق*، کانپور، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۷م؛ *مناقب*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۷ش.

فاطمه رحمتی

اوحَدیِ بَلْیانی، تقی‌الدین محمد اوحدی دقاقی بلیانی کازرونی (۹۷۳- ح ۱۰۵۰ق/۱۵۶۵-۱۶۴۰م)، سراینده، تذکره‌نگار و فرهنگ نویس نامور. وی منسوب به خاندان مشهور بلیانی بود که تنی چند از افراد آن مثل شیخ عبدالله بلیانی و امین‌الدین محمد بلیانی معاصران سعدی و حافظ در قرنهای گذشته شهرتی به دست آورده بودند (برای نسب وی، نک: احمدعلی، ۴۱۱؛ نیز صفا، ۵(۳)/۱۷۳۰).

پدرش معین‌الدین، از فارس به اصفهان کوچید و تقی‌الدین در آنجا زاده شد (نک: اوحدی، ۲۳۶). روزگار کودکی و نوجوانی تقی‌الدین اوحدی در اصفهان به کسب دانشهای مقدماتی گذشت و یک چند نیز در دارالایتام شاه طهماسب در اصفهان، از کسانی چون شیخ‌الاسلام علی منشار بهره برد (گلچین، ۲، ۱۳/۲). آنگاه به حلقهٔ درس مولانا خواجه جان قهپایه‌ای درآمد (اوحدی، ۳۶۶). بدین‌ترتیب، وی دانشهای مرسوم چون صرف و نحو، منطق و ریاضی و قرآن را تا ۱۲ سالگی فراگرفت (صفا، ۵(۳)/۱۷۳۱). اوحدی پس از مرگ مادرش (نقوی، ۱۵۲)، از اصفهان رهسپار یزد شد و پس از یک سال اقامت در آنجا به اصفهان بازگشت و به تکمیل تحصیلات خود پرداخت و پس از ۴ سال به شیراز رفت و نزد میرقاری گیلانی دانش اندوخت و سپس داماد وی شد، اما پس از چندی دوباره به اصفهان بازگشت و در ۹۹۵ق/۱۵۸۷م به اردوی سلطان محمد خدابندهٔ صفوی پیوست (همانجا؛ آل داود، ۳۶). از این زمان تا پایان دوران اقامت در ایران، با دربار صفویه و به خصوص با شاه عباس اول ارتباط داشت و به مناسبت، اشعاری در مدح آنان می‌سرود (نقوی، ۱۵۳).

اوحدی در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م به عتبات عالیات سفر کرد و پس از

1. B.M. Weischer 2. *Heart's Witness*.

۴ سال از راه همدان به اصفهان بازگشت (صفا، نقوی، همانجاها). وی در اول رجب ۱۰۱۵ به هند رفت (گلچین، ۱۵/۲؛ نقوی، همانجا). این سفر از راه قندهار صورت گرفت. وی چندی در لاهور اقامت کرد و سپس در التزام اردوی جهانگیری به آگره رفت. از آن پس چند سال در شهرهای هند به سیاحت و معاشرت با شاعران و دانشمندان پرداخت (همانجا؛ علی حسن خان، ۸۸). در ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م آهنگ حج کرد، اما توفیق زیارت به دست نیاورد و از نیمه راه به آگره بازگشت و تا پایان عمر به تألیف و تصنیف پرداخت (آل داود، ۳۸).

آثار: اوحدی صاحب آثار و نوشته‌ها و سروده‌های متعدد است. نام بیشتر آنها در اثر معروف او *عرفات العاشقین* آمده، و امروزه برخی از آنها در دست است و نسخه‌های خطی برخی از آثار وی در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است:

۱. *عرفات العاشقین* (هم)، تذکره‌ای مشهور و مفصل.

۲. *کعبهٔ عرفان*، خلاصهٔ *عرفات* است که مؤلف در ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م آن را برای استفادهٔ عموم فراهم آورده، و به ترتیب الفبایی مرتب ساخته، و هر حرف را به ۳ قسمت متقدمین و متوسطین و متأخرین تقسیم کرده است. از *کعبهٔ عرفان* چند نسخهٔ خطی در دست است (مثلاً نک: ملک، ۵۵۷/۳).

۳. *انتخاب کعبهٔ عرفان*، بنا به قولی گزیدهٔ اثر پیشین است (نفیسی، ۳۷۹/۱؛ نقوی، ۱۶۳) و به نظر گلچین معانی اثر جداگانه‌ای نیست (۱۵/۲-۱۶).

۴. *فردوس خیال*، جنگی است متضمن گزیدهٔ اشعار شاعران گذشته و معاصر اوحدی (همو، ۵/۲).

۵. رسالهٔ *کافیة القافیة*، در دانش قافیه (نفیسی، ۳۸۰/۱).

۶. رسالهٔ *مفتاح مفاتیح غیبیة*، در ظهور و مراتب تحقیق و تصوف (گلچین، ۱۷/۲).

۷. *جفر اوحد*، در غرایب (نفیسی، همانجا؛ نقوی، ۱۵۶).

۸. *سرمهٔ سلیمانی*، لغت نامهٔ فارسی و تنها اثر اوحدی است که تاکنون به طبع رسیده است. این کتاب از جمله فرهنگهای قدیمی زبان فارسی و از لغت نامه‌های خوبی است که مؤلف *برهان قاطع* در تألیف اثر برجستهٔ خود از آن بهره برده است (نقوی، همانجا). در این فرهنگ واژه‌های دشوار فارسی که معمولاً در محاوره به کار نمی‌رود، معنی شده است (صفا، همانجا). *سرمهٔ سلیمانی* به ترتیب الفبایی مرتب شده است و ۳۲ بخش دارد.

۹. *کلیات اشعار*. سروده‌های اوحدی شامل قطعات، قصاید، غزلیات و مثنویات است. دیوان نخستین اشعار او در زمان حیاتش در قزوین ربوده شد. آنچه بعداً خود به دست آورد و مرتب ساخت، مشتمل بر ۳۲ هزار بیت بود. او دیوان قصاید و قطعات خود را *تذکرة العارفین* نامید (ص ۱۷۸) و بر مجموعهٔ غزلیاتش نام *تذکرة العاشقین* نهاد. نسخهٔ خطی این اثر در کلکته موجود است (مدبری، ۵). مثنویات او عبارتند از: الف - *یعقوب و یوسف*، مشتمل بر ۲۲۲'۲ بیت؛ ب - *کعبهٔ دیدار*، بر وزن *مخزن الاسرار* نظامی حاوی ۳ هزار بیت؛ ج - *کعبة الحرمین* در ۴ هزار بیت؛ د - *سفینة السکینة* یا *خزینة الدفینة*، حاوی ۶ هزار بیت (نفیسی، همانجا؛ گلچین، ۱۶/۲).

وی رباعیاتی هم سروده که به نام «رباعیات اوصافیه و رباعیات اضافیه» شهرت دارند. جز اینها اوحدی به آثار پراکندهٔ منظوم دیگری از خود اشاره می‌کند که برای دستیابی بر فهرست کامل آنها باید به مواضع مختلف *عرفات العاشقین* مراجعه کرد (نک: ص ۱۳۲، ۱۷۸، جم؛ نیز نک: آل داود، ۴۹-۵۰).

مآخذ: آل داود، سیدعلی، «*عرفات العاشقین*، سیری در احوال و آثار مؤلف آن»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۴ش، شم ۳؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملیٔ ملک، شم ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ علی حسن خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مدبری، محمود، مقدمه بر *سرمهٔ سلیمانی* اوحدی بلیانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ملک، خطی؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نقوی، علی‌رضا، *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۳ش.

سیدعلی آل داود

اوحَدیِ مَراغِه‌ای، اوحدالدین (د ۱۵ رمضان ۷۳۸ق/۶ آوریل ۱۳۳۸م)، فرزند حسین اصفهانی، از سخنوران و عارفان سدهٔ ۸ق. تولد او را بر پایهٔ یکی از ابیات *جام جم*، حدود سال ۶۷۳ق/۱۲۷۴م، تخمین زده‌اند (نفیسی، ۴۹). دربارهٔ اصل و زادگاه اوحدی، دو نظر متفاوت ابراز شده است: بسیاری اصل او را از مراغه دانسته‌اند و گفته‌اند که بیشتر عمر خود را در اصفهان گذرانده است (اوحدی بلیانی، ۹۸؛ انصاری، ۸)؛ اما نفیسی (ص ۵۰) با عنایت به برخی از سروده‌های اوحدی، زادگاهش را اصفهان دانسته که بعدها مقیم مراغه شده است. اگر گفتهٔ نفیسی را که ظاهراً دارای صحت است، بپذیریم، چنین به نظر می‌رسد که اوحدی در اوایل جوانی از زادگاه خود اصفهان خارج شده، و به سیاحت در بسیاری از شهرها پرداخته است. از جمله شهرهایی که وی در دیوانش بدانها اشاره دارد، اینهاست: بصره، بغداد، دمشق، سلطانیه، کربلا، کوفه، نجف، قم و همدان (ص ۲۷، ۳۶، ۳۷، ۸۳، ۲۳۸، ۲۵۶، ۴۸۹، ۴۹۷).

او مدتها در آذربایجان به غربت می‌زیست (نک: اوحدی مراغه‌ای، ۴۹۹) تا سرانجام پیش از ۷۰۶ق/۱۳۰۶م، مقیم مراغه پایتخت ایلخانان شد (نفیسی، ۵۶) و از آنجا در زمان ابوسعیدخان به تبریز رفت و سلطان و وزیرش غیاث‌الدین محمد بن خواجه رشیدالدین فضل‌الله او را اکرام کردند (اوحدی بلیانی، همانجا). اوحدی حداقل در سالهای ۷۳۲-۷۳۳ق/۱۳۳۲-۱۳۳۳م، در این شهر اقامت داشت (نفیسی، ۵۸)، ولی در پایان عمر به مراغه بازگشت و در همین شهر درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (خواندمیر، ۲۲۱/۳). مقبرهٔ وی اکنون در مراغه باقی است (مروارید، ۴۲۰؛ شوشتری، ۱۲۳/۲)؛ در حالی که دولتشاه وفات او را در ۶۹۷ق/۱۲۹۸م و در اصفهان دانسته، و افزوده است که

مزار وی نزد مردم این شهر محترم است (ص ۱۵۹).

اوحدی را با صفاتی چون عارف و موحد، ستوده‌اند (همو، ۱۵۷). از چگونگی دانش‌اندوزی او اطلاعی در دست نیست. او را شاگرد اوحدالدین کرمانی (د ۶۳۴ق) دانسته‌اند که در کرمان دست ارادت به وی داده، و تخلص خود را نیز از نام وی برگرفته است (اوحدی بلیانی، همانجا). هرچند این قول با توجه به سال مرگ اوحدالدین کرمانی، بی‌پایه می‌نماید.

دربارۀ مذهب اوحدی مطلبی به صراحت بیان نشده است، ولی در *دیوان* او اشاراتی هست که از اعتقاد وی به تشیع حکایت می‌کند. از جمله: چندین‌بار از امام علی(ع) (ص ۳۶، ۵۵۶، ۵۶۳، ۵۸۴، ۶۷۲)، امام حسین(ع) (ص ۴-۶)، امام رضا(ع) (ص ۴۸۹) و حضرت مهدی (ع) (ص ۴۹۳)، یاد کرده است؛ اما نفیسی (ص ۵۹ -۶۰) با استناد به اشارات شاعر به خلفای راشدین و «چهار یار» و یا «یار غار» خواندن آنها (ص ۳۵۲، ۴۸۸، ۵۵۹، ۶۰۱) و نیز اشارۀ او به شافعی (ص ۵۷۰)، چنین استدلال می‌کند که مردم خراسان، عراق و آذربایجان در سدۀ ۸ق، بیشتر شافعی بوده‌اند و اهل این مذهب نسبت به سایر مذاهب اهل تسنن، علاقۀ خاصی به اهل بیت دارند و لذا اوحدی می‌تواند شافعی باشد.

آثار: سروده‌های اوحدی از همان آغاز، موردتوجه بوده، و در آثار دیگران نقل شده است (حمدالله، ۸۱۶؛ نفیسی، ۶۰-۶۱) و شمار آنها به ۱۴٬۷۲۹ بیت می‌رسد (همو، ۶۰).

۱. *دیوان*، شامل قصاید، غزلیات، ترکیبات، ترجیعات و رباعیات است (همانجا). علیشیر نوایی این اثر را مشهور دانسته (ص ۳۲۷-۳۲۸)، و جامی آن را در غایت لطافت و عذوبت گفته که به ویژه ترجیعاتش دارای حقایق و معارف است (ص ۶۰۴). در میان سروده‌های اوحدی به غزلهای او عنایت بیشتری شده است؛ چنانکه در زمان خود اوحدی، برخی آنها را استقبال کرده‌اند (نفیسی، همانجا)، و یا برخی از کاتبان به لحاظ مشابهت مضامین بعضی از غزلها با بهترین غزلهای حافظ، به اشتباه افتاده، و غزلهای اوحدی را در نسخه‌های دست‌نویس *دیوان* حافظ وارد ساخته‌اند (اخوان، ۱۳۷؛ بیگدلی، ۱۶۶؛ مسرور، ۱۲۹-۱۳۰).

۲. *جام‌جم*، از مثنویهای اوحدی است که سرودن آن را در ۷۳۳ق/ ۱۳۳۳م، پس از یک سال در تبریز به پایان برد و به نام خواجه غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله کرد (اوحدی مراغه‌ای، ۴۹۹- ۵۰۰؛ نفیسی، ۵۷؛ مسرور، ۱۳۲). این مثنوی، بر وزن و اسلوب *حدیقۀ* سنایی سروده شده است (جامی، همانجا؛ اوحدی بلیانی، ۹۸) و از همان ابتدا، با اقبال مردم روبه‌رو بود و از آن نسخه‌های متعدد تهیه می‌شد (دولتشاه، ۱۵۹).

۳. *منطق العشاق*، یا *ده نامه*، *محبت‌نامه*. این مثنوی از مجموعۀ آثاری است که به همین نامها در سده‌های ۷-۱۰ق سروده شده است و شامل نامه‌هایی عاشقانه بود که میان عاشق و معشوق مبادله می‌شد (برهان، ۱۴۰؛ عیوضی، ۵۲۵ -۵۲۶). اوحدی این اثر را در ۷۰۶ق/ ۱۳۰۶م، به نام وجیه‌الدین یوسف بن حسن، نوۀ خواجه نصیرالدین طوسی در مراغه به پایان رساند (اوحدی‌مراغه‌ای، ۴۵۵-۴۵۶؛ نفیسی، ۵۶).

از آثار اوحدی دست‌نویسهای بسیاری باقی مانده است. این آثار دارای چاپهای مختلف و متنوعی است (نک: همو، ۶۵). آخرین چاپ *کلیات* وی به کوشش سعید نفیسی در ۱۳۴۰ش در تهران صورت گرفت.

مآخذ: اخوان ثالث، مهدی، *حریم سایه‌های سبز*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سُلم السموات*، به کوشش یحییٰ قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخۀ خطی کتابخانۀ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ اوحدی مراغه‌ای، *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ برهان آزاد، ابراهیم، «محبت نامه‌ها یا ده‌نامه‌ها»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۵۸، شم ۱؛ بیگدلی، غلامحسین، «اوحدی و حافظ»، *حافظ شناسی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عیوضی، رشید، «ده نامه‌گویی در ادب پارسی»، *نشریۀ دانشکدۀ ادبیات و علوم انسانی*، تبریز، ۱۳۵۴ش، س ۲۷، شم ۱۱۳؛ مروارید، یونس، *مراغه (افرازه رود)*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مسرور، حسین، «شرح حال اوحدی مراغه‌ای»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۷ش، س ۹، شم ۲۰؛ نفیسی، سعید، مقدمه بر *کلیات* اوحدی مراغه‌ای (هم).

علی میرانصاری

آَوْدَغُست، شهری کهن در شمال باختری افریقا که امروزه اثری از آن برجای نیست. نام آن به صورت اَوْدَغُشْت[1] نیز ضبط شده است (نک: ابن حوقل، ۱/۱۰، ۶۰-۶۱، جم). این شهر که در فاصلۀ میان ۱۰° و ۱۱° طول غربی و ۱۸° و ۱۹° عرض شمالی قرار داشت (EI², I/762)، از شمال به سجلماسه، از جنوب به شرق سرزمین سیاهان و از غرب به سواحل اقیانوس اطلس محدود می‌شد (ابن حوقل، ۱/۹۲-۹۳؛ یاقوت، ۱/۳۹۹-۴۰۰).

اودغست مرکز تجاری مهمی به شمار می‌آمد و در مسیر کاروانهایی بود که از غانه یا دیگر کشورهای اسلامی از طریق صحرا رهسپار مغرب می‌شدند. در اواخر سدۀ ۴ق/۱۰م بخش گسترده‌ای از سرزمین غانه به تصرف پادشاهان صنهاجی درآمد و اودغست مقر فرماندهی حکومت آنان گردید. از آن پس آیین اسلام توسط صنهاجیان و نیز بازرگانان مغربی در آنجا منتشر شد و اهالی بت پرست اودغست به تدریج به اسلام گرویدند (همو، ۱/۴۰۰؛ مونس، ۹۶؛ EI²، همانجا).

جمعیت نسبتاً فراوان آن از بربرها، عربها و سیاهان افریقایی تشکیل شده بود (ابوعبید، ۸۴۹، ۸۶۲؛ ابن سعید، ۴۷-۴۸). در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م مرابطون به فرماندهی عبدالله بن یاسین به اودغست لشکر کشیدند و آنجا را به تصرف خویش درآوردند (ابوعبید، ۸۶۲-۸۶۳). به تدریج با

---

1. Awdaghosht

از میان رفتن قدرت صنهاجیان، اودغست نیز رونق خود را از دست داد و ساکنانش از آن منطقه مهاجرت کردند (EI², همانجا). در سدهٔ ۶ق آثار انحطاط به وضوح در آن نمایان گشت (نک: ادریسی، ۱۰۸/۱).

اودغست که همچون سرزمین مکه در دامنهٔ دو رشته کوه بزرگ واقع شده بود، در زمان فرمانروایی صنهاجیان شهری آباد و پر رونق بود. ساکنانش به برکت وجود طلای مرغوب از ثروت سرشاری بهره‌مند بودند. چشمه‌های آب شیرین، نخلستانها و باغهایی گرداگرد آن را احاطه کرده بود. پرورش چارپایان، به ویژه شتر در میان اهالی اودغست رواج داشت (ابن حوقل، ۹۲/۱؛ ابوعبید، ۸۴۸، ۸۵۰؛ ابوالفدا، ۱۲۰؛ ابن عبدالمنعم، ۶۳، ۶۴). جغرافی‌دانان مسلمان از رونق بازارها و دادوستد سکه‌های زرین در اودغست خبر داده‌اند (ابن حوقل، ۹۹/۱؛ ابوعبید، ۸۴۹؛ نیز نک: کراچکوفسکی، ۲۰۴/۱).

در اودغست مساجد، مدارس و ساختمانهای بزرگ و باشکوهی وجود داشت (ابوعبید، ۸۴۸، ۸۵۰؛ ابن عبدالمنعم، ۶۴).

مآخذ: ابن حوقل، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن سعید مغربی، علی، *بسط الارض*، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان‌لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمهٔ صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۵۷م؛ مونس، حسین، *الاسلام الفاتح*، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI².

عزت ملاابراهیمی

اَوَدْه، از جایگاههای گسترش فرهنگ تشیع در شمال شبه قارهٔ هند. نام اوده برگرفته از نام شهر باستانی «آیودهیا» است که پایتخت سرزمینی به همین نام بود که بعدها کُسالا نامیده شد. اوده زادگاه «راما» از اسطوره‌های مذهبی هندوان است (مجومدار، 69-70؛ *مهابهارت*، ۳۷۴/۱؛ *رامایِن*، ۶۴/۱-۶۵؛ سالتوره، I/161).

سرزمین اوده بخش بزرگی از فلات آبرفتی شمال هند است که بیش از ۱۳۸'۵۳ کم۲ وسعت دارد و در ۲۵° و ۳۴' تا ۲۸° و ۴۲' عرض شمالی و ۷۹° و ۴۴' تا ۸۳° و ۹' طول شرقی قرار دارد. نپال در شمال، الله‌آباد در جنوب، آگره در غرب، بنارس و گورکهپور در شرق اوده قرار دارند. بجز ۴ رودخانهٔ بزرگ گنگ، گومتی، گوگرا و راپتی، رودخانه‌های کوچکی نیز در این سرزمین جریان دارد که سرچشمهٔ بیشتر آنها هیمالیاست. بخش وسیعی از اوده را جنگل می‌پوشاند (ندوی، ۸؛ *بریتانیکا*، I/751؛ *آسیاتیکا*، VII/59-60؛ EI¹, VI/1014). پس از استقلال هند با تشکیل ایالت اوتارپرادش در ۱۹۵۰م، اوده به صورت بخشهای جداگانهٔ لکهنو و فیض‌آباد جزو این ایالت گردید (*بریتانیکا*، همانجا). تسیانگ سیاح چینی سدهٔ ۷م می‌نویسد، آیودهیا سرزمین وسیع و حاصل‌خیزی بود که معابد فراوان هندو در آنجا قرار داشت و پایتخت آن برای بودائیان دارای ارزش مذهبی بود (ص 224-229).

آگاهی دقیق دربارهٔ ورود اسلام به اوده دردست نیست. عبدالرحمان چشتی فتح اوده را مربوط به دورهٔ محمود غزنوی (۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م) دانسته است که به فرماندهی سالار مسعود غازی تسخیر شد (نک: EI¹, VI/1015). منهاج سراج تصرف اوده را مربوط به زمان قطب‌الدین ایبک (د ۶۰۷ق/۱۲۱۰م) می‌نویسد (۴۰۷/۱، ۴۲۲). در ۷۹۷ق/۱۳۹۵م اوده توسط خواجه جهان شرقی بنیان‌گذار سلسلهٔ شرقی جونپور تصرف شد و حدود ۹۰ سال تحت فرمان آن سلسله قرار داشت. در ۸۸۹ق/۱۴۸۴م بهلول لودی سلسلهٔ شرقی را سرنگون ساخت و اوده در قلمرو سلاطین لودی قرار گرفت (سپهرندی، ۱۵۶-۱۵۷؛ نیز نک: عبدالحلیم، 44,45).

در دورهٔ حکومت بابر (۹۳۲-۹۳۷ق/۱۵۲۶-۱۵۳۱م) اوده بخشی از سرزمین مغولان هند بود و مالیات مناسبی از آنجا به دربار بابر فرستاده می‌شد (بابر، 521, 601-602؛ خان، 145). در دورهٔ اکبرشاه (هـ م) اوده یکی از صوبه‌های دوازده‌گانه و شامل ۵ سرکار، ۱۲ دستور و ۳۵ پرگنه بود. در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م شاهزاده سلیم که بعدها با لقب جهانگیر به سلطنت رسید، پس از شورش در برابر پدرش، در اوده پایگاههایی ایجاد کرد و خود را شاه خواند (ابوالفضل، *آیین...*، ۳۵۲/۱، ۴۳۳، ۴۴۱-۴۴۱؛ *اکبرنامه*، ۲۴۹/۱-۲۵۰، ۲۸۹؛ برجس، 62). پس از مرگ اورنگ زیب (۱۱۱۹ق/۱۷۰۷م) و ضعف حکومت مرکزی هند که باعث قدرت یافتن حاکمان منطقه‌ای گردید، در اوده نیز نوابان دارای نفوذ و قدرت فراوان شدند. نوابان اوده از خاندانی شیعهٔ ایرانی تبار بودند که نسبت خود را به امام موسیٰ کاظم(ع) می‌رساندند. میرمحمد امین موسوی بنیان‌گذار سلسلهٔ نوابان اوده بود که با استفاده از ضعف حکومت مرکزی و یاری گروهی از مسلمانان، قدرت برتر هندوان را در اوده از میان برد. او فیض‌آباد را به عنوان تختگاه خود برگزید. پس از مرگ وی برادرزاده‌اش منصور با لقب صفدرجنگ به حکومت رسید. او در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م وزارت امپراتوری مغولان هند را یافت و افزایش نفوذ نواب اوده در دستگاه حکومت مرکزی، باعث گسترش نفوذ ایرانیان در دستگاه حکومت مغولان هند شد. او سخت پای‌بند رعایت آداب مذهبی بود (هالیستر، ۱۷۲-۱۷۵؛ رامپوری، ۱۲/۱-۱۳؛ رضوی، «تاریخ...[1]»، II/45,53-54).

پس از صفدر جنگ پسرش شجاع‌الدوله (۱۱۶۶-۱۱۸۸ق/۱۷۵۳-۱۷۷۴م) به حکومت رسید. در دورهٔ او نفوذ کمپانی هند شرقی در اوده گسترش یافت. در ۱۱۷۸ق/۱۷۶۴م وی با انگلیسها به جنگ پرداخت و پس از شکست در بوکسار مجبور به فرار از اوده شد. انگلیسها پس از تصرف اوده چون با دیگر مناطق هند هم مرز می‌شدند و امکان درگیری با آنها وجود داشت، دوباره شجاع‌الدوله را به حکومت اوده برگرداندند و اوده به صورت سرزمین حایل میان بنگال که در تصرف انگلیس بود و دیگر مناطق هند درآمد. در ۱۱۸۷ق/۱۷۷۳م شجاع‌الدوله با یاری کمپانی هند شرقی مراتهه‌ها و سال بعد نیز روهیله‌ها را شکست داد. در

1. *A Socio...*

۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م طبق قرارداد بنارس دوباره اللّه‌آباد و کورا در برابر ۵ میلیون روپیه به شجاع‌الدوله بازگردانده شد (طباطبایی، ۷۶۸/۲-۷۷۰؛ قریشی، 128-129؛ لایل، 157-159؛ رضوی، *شاه‌عبدالعزیز*، 13-14، 20-21، 25؛ سریوستوا، II/1-4, 12-14).

پس از شجاع‌الدوله پسرش آصف‌الدوله (ه‍ م) به حکومت رسید. او به وزارت حکومت مغولان انتخاب شد و تشیع را مذهب حکومتی اوده اعلام کرد (هالیستر، ۱۷۷-۱۸۰؛ صدیق، 165).

پس از آصف‌الدوله پسرش وزیر علی به حکومت رسید، اما به سبب مخالفت با انگلیس از کار برکنار، و برادر ناتنی آصف‌الدوله به نام سعادت علی به حکومت انتخاب شد. در دورهٔ او کمپانی هند شرقی بر اوده تسلط کامل یافت. پس از سعادت علی پسرش غازی‌الدین به حکومت رسید. او در ۱۲۳۵ق/۱۸۲۰م با پیشنهاد لرد وارن هیستینگز جدایی اوده را از حکومت دهلی اعلام کرد و خود را شاه خواند و به نام خویش سکه ضرب کرد. پس از غازی‌الدین پسرش نصیرالدین به حکومت رسید. او یک مرکز آموزش به روش غربی در لکهنو ایجاد کرد. پس از نصیرالدین یکی از برادران غازی‌الدین به نام محمدعلی و پس از او پسرش امجدعلی به حکومت رسیدند. در دورهٔ او مفتی اوده از علمای شیعه انتخاب گردید و احکام شیعی در اوده جاری شد (رضوی، همان، 35-37، «تاریخ»، II/78-89؛ دادول، 350-352؛ هالیستر، ۱۸۰-۱۸۳).

پس از امجدعلی پسرش واجدعلی (۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م) به حکومت رسید. دورهٔ او پایان حکومت نوابان اوده است و اوده آخرین سرزمین خودمختار هند بود که ضمیمهٔ مستعمرات انگلیس شد (رابرت، 234-237؛ رضوی، همان، II/85 بب؛ قریشی، 185). الحاق اوده به مستعمرات انگلیس و سلب مالکیت از قشر با نفوذ زمین‌داران آنجا، به شورش سال ۱۸۵۸م هند دامن زد. هر چند انگلیس این شورش را با زحمت فراوان سرکوب کرد، ولی زمینها را به آنان بازگرداند. قدرت زمین‌داران مسلمان اوده در دورهٔ استعماری گسترش یافت و این قشر حامی فرهنگ اردو ـ اسلامی در شمال هند مخصوصاً در اوده بودند (رابینسن، 16-20؛ رضوی، همان، II/87-88؛ هومز، 173-174).

اوده خاستگاه و محل زندگی شخصیتهای برجستهٔ مسلمانان بود و گسترش فرهنگ اسلامی در این منطقه در دوران حکومت نوابان شیعه‌مذهب به اوج رسید و آنان بخشی از شهرت خویش را از راه توجه به اهل مذهب، علم، ادب و هنر به دست آوردند و دربارشان جایگاه مشاهیر برجسته‌ای بود که از دهلی و دیگر نقاط هند به آنجا مهاجرت می‌کردند. در این دوره اوده شاهد تحول زبان ادبی مسلمانان هند بود و جایگاه والای زبان اردو در دربار نوابان باعث کاهش نقش زبان فارسی گردید.

مشاهیر برجستهٔ اوده اینانند: سراج‌الدین علی متخلص به آرزو (ه‍ م)، اشرف‌علی خان متخلص به فغان، میرزا محمد رفیع سودا شاعر و نویسندهٔ اردو و فارسی زبان، هاریچاران داس نویسندهٔ *چهارگلزار* شجاعی، و سید محمد بلگرامی (سریوستوا، II/346-350؛ صدیق، 167-168, 171, 173؛ رضوی، *شاه عبدالعزیز*، 59).

آثار تاریخی: اوده به سبب پیشینهٔ تاریخی و اهمیت مذهبی که نزد هندوان و بوداییان داشت، دارای آثار مهمی مربوط به پیش از اسلام است. همچنین از آثار نامبردار دورهٔ اسلامی پیش از نوابان اوده از مزارشاه مینا در مچی بهون، مقبرهٔ شیخ ابراهیم چشتی در لکهنو، و مسجد بابر درنزدیکی محل تولد راما می‌توان یاد کرد (سریوستوا، II/313-314؛ EI², I/636؛ رامپوری، ۴۵/۱-۴۶).

شکوفایی هنر معماری اوده از دورهٔ نوابان اوده آغاز می‌گردد که خود ادامهٔ سبک دهلی به شمار می‌آید. از آن دوره آثار فراوانی برجای مانده است که بیشتر اهمیت مذهبی دارند و از آن میان، می‌توان به چندین امامباره (ه‍ م) اشاره‌کرد. شبیه‌سازی آرامگاههای امامان شیعه در مناطق مختلف از دیگر آثار مذهبی آنجا به شمار می‌آید (رضوی، «تاریخ»، II/77-84؛ کخ، ۱۳۲؛ هالیستر، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۲-۱۸۳؛ صدیق، 165-166؛ «دائرةالمعارف...[1]»، X/234).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، به کوشش ه‍. بلوخمان، کلکته، ۱۸۷۲م؛ همو، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹م؛ *راماین*، به کوشش عبدالودود اظهر دهلوی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رامپوری، محمدنجم، *تاریخ اوده*، کراچی، ۱۹۷۸م؛ سیهرندی، یحیی، *تاریخ مبارک شاهی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیرالمتأخرین*، لکهنو، ۱۸۶۶م؛ کخ، ابا، *معماری هند*، ترجمهٔ حسین سلطان‌زاده، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش، *مهابهارت*، ترجمهٔ میرغیاث‌الدین علی قزوینی، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و ن. س. شوکلا، تهران ۱۳۵۸ش؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم‌الامکنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ هالیستر، جان نُرمن، *تشیع در هند*، ترجمهٔ آزرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans*, Delhi, 1974; *Asiatica*; Babur, Z. M., *Bābur - Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1970; *Britannica*; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Dodwell, H. H., «Clive in Bengal, 1756-60», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; EI¹; EI²; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1965; Holmes, T. R., «The Greased Cartridges», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1981, vol. VI; Khan, Zain, *Tabaqat - i Baburi*, tr. S. H. Askari, Delhi, 1982; Lyall, A., *The Rise and Expansion of British Dominion in India*, New Delhi, 1984; Majumdar, R. C., *Ancient India*, Patna, 1960; Qureshi, I. H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1972; Rizvi, A. A., *Shāh ʻAbd al -ʻAzīz*, Canberra, 1982; id, *A Socio - Intellectual History of Isnā ʻAsharī Shīʻīs in India*, Canberra, 1986; Roberts of Kandahar, *An Eye Witness Account of the Indian Mutiny*, Delhi, 1983; Robinson, F., *Separatism Among Indian Muslim*, London, 1974; Sadiq, M., *A History of Urdu Literature*, Karachi, 1985; Saletore, R. N., *Encyclopaedia of Indian Culture*, New Delhi, 1985; Srivastava, A. L., *Shuja - ud - Daulah of Awadh*, Agra, 1974; Tsiang, H., *Buddhist Records of the Western World*, tr. S. Beal, Delhi, 1981.

مجید سمیعی

اوراس، رشته‌کوهی مرتفع و صعب‌العبور در افریقا. در طرف راست اوراس، شهرهای قلشانه، مجانه، قاصره، قصور، قفصه، الحمه، نفزاوه، سماطه، قسطیلیه، نفطه، تاملیل و مداله، در منطقهٔ فرودین شهر قیروان واقع شده است و در طرف چپ آن شهرهای بسکره، تهودا و

---

1. *Encyclopedia*...

بادس قرار دارد (ابـن حوقل، ۶۴/۱). رود بـزرگی که از اوراس سرچشمه می‌گیرد، باغها و بیشه‌های شهر بسکره را سیراب می‌کند (ابن عبدالمنعم، ۱۴۲،۱۱۴؛ ابوعبید، ۷۴۱،۷۱۴).

در انتهای این رشته کوه از سوی غرب تپه‌های کم ارتفاع زاب وجود دارد که راه‌آهن بسکره از آن می‌گذرد (EI[1] , I/519-520). ارتفاع کوههای بلند آن ۲٬۳۲۹ متر است. در ۱۹۶۶م/۱۳۴۵ش جمعیت منطقهٔ اوراس ۷۶۵٬۰۵۲ نفر بـوده است (جوهری، ۲۳۳، ۲۳۶). قسمتهای مرتفع این جبال در زمستان و بهار پوشیده از برف است و سرمای آن به ۱۲°− می‌رسد (EI[1] ,I/520).

مهم‌ترین و بیشترین ساکنان اوراس بربرها با نژاد گوناگون هستند؛ البته اقوام دیگری از جمله اعراب هم در آن مناطق زندگی می‌کنند (همان، I/521). مردم اوراس با اینکه پس از فتح مسلمانان، اسلام آوردند، با این حال برخی از آنان به ادیان دیگر معتقدند (همانجا).

در ۳۰۳ق ابویزید مخلد بن کیداد زناتی نکاری در این رشته کوه قیام کرد و بر بسیاری از نواحی افریقا مستولی شد و ظلم و کشتار فراوانی صورت گرفت که در این میان، مسلمانان آزار فراوانی دیدند (ابن عبدالمنعم، ۶۵؛ ابوعبید، ۸۳۱). در ۳۴۶ق المعزّلدین‌الله کوههای اوراس را فتح کرد و ساکنین مخالف و سرکش آن ناحیه مطیع وی گشتند (ابن اثیر، ۴۹۸/۸؛ مقریزی، ۹۳/۱؛ ابن ظافر، ۲۱).

اهالی اوراس تا زمان استیلای فرانسویان دارای حکومت مستقلی مبتنی بر مقررات اقوام بربر بوده‌اند (EI[1] , I/521-522). دومین شورش و جنگهای چریکی الجزایر تا اوت ۱۹۵۵، بر ضد فرانسویها منحصر به اوراس بود (کورنون، ۱۷۲). انقلاب دینی یحیی بن سلیمان اوراسی در قرن ۱۰م یکی از بزرگ‌ترین حوادث تاریخ اوراس است. وی از دانشمندان قسنطینه و اهل فتوا بود و به تصوف نیز گرایش داشت (سعدالله، ۲۱۵/۱). همچنین یکی از فعالان قیام برضد عثمانیها در منطقهٔ اوراس ابوطیب بسکری بوده است (همو، ۳۹۱/۱). از جمله بناهای تاریخی اوراس می‌توان از قبر مادغوس نام برد (ابن عبدالمنعم، ۵۲۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ جوهری، یسری، *شمال افریقیة*، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ حمیده، عبدالرحمان، *جغرافیة الوطن العربی*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ سعدالله، ابوالقاسم، *تاریخ الجزائر الثقافی*، الجزائر، ۱۹۵۸م؛ کورنون، ماریان، *تاریخ معاصر آفریقا از جنگ دوم جهانی تا امروز*، ترجمهٔ ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفا*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نیز: EI[1].

مرادعلی واعظی

اورالسک، استانی در غرب جمهوری قزاقستان در حوضهٔ میانی رود اورال و شمال استپ واقع در شمال دریای خزر.

رود اورال و مناطق اطـراف آن نام دیگـری داشت. بطلمیـوس نام آن را بـه صورت دائیز[1] و مناندروس دائیکس[2] آورده‌اند (بارتـولد، II(1)/180, 814, III/37, V/456). شهر اورالسک مرکز این استان که زمانی قصبه‌ای بیش نبود، تا ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م از سوی ترکان و قزاقان یائیک نامیده می‌شد. روسها آن را «یائیتسکی گورودوک» (شهرک یائیک) می‌نامیدند، ولی در همان سال به فرمان کاترین دوم ملکهٔ روسیه نام شهرک یائیک که در ساحل راست رود یائیک واقع شده بود، به اورالسک تغییـر یافت و رود و منطقهٔ مزبور نیـز اورال نامیـده شد («دائرةالمعارف...[3]»، XIV/856).

مساحت این استان ۱۵۱٬۲۰۰ کمـ۲ است (BSE[3] , XXVII/61). جمعیت استان را در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش، ۶۰۹ هزار نفر نوشته‌اند که ۴۲٪ آنها در شهرها سکنی دارند. استان اورالسک شامل ۳ شهر، ۱۵ بخش و ۴ شهـرک است. شمـار جمعیت شهر اورالسک در همـان سال ۱۹۲هزار نفر بوده است (همانجا؛ «فرهنگ...[4]»، 1389). اورالسک در زمستانها سرد و در تابستانها گرم است. میانگین دما در تابستانها ۲۴° تا ۲۶° و در زمستان ۱۱°− تا ۱۴°− سانتی‌گراد است. میزان بارندگی سالانه در شمال استان ۳۰۰ میلی‌متر و در جنوب آن ۱۸۰ میلی‌متر است. بادهای شدیدی در این منطقه جریان دارد که در زمستانها به صورت بوران است. رودهای این استان به حوضهٔ دریای خزر تعلق دارند که بزرگ‌ترین آنها رودهای اورال (یائیک) و امبا[5] هستند. شمال استان اورالسک منطقه‌ای استپی و جنوب آن نیمه بیابانی است. در شمال استان منطقهٔ چرنوزیوم (خاک سیاه) وجود دارد. سواحل رودها شامل چمن زارهای گونه‌گون و بیشه‌های متعدد است (BSE[3]، همانجا). بیش از ۵۰٪ مردم این استان قزاق، ۳۸٪ روس، و بقیه تاتار، اوکرائینی و از دیگر اقوامند. تراکم جمعیت ۳/۷ نفر در هر کمـ۲ است. اکثر اهالی در دشتهای اطراف رود اورال و دیگر رودخانه‌های استان سکنی دارند (همان، XXVII/62).

تاریخ: در سدهٔ ۲م هنگامـی که هونها بـه غـرب روی آوردند، بـه ۴ شاخه بخش شدند که شاخهٔ سوم در سواحل رودهای یائیک و ولگا استقـرار یافتند (گـومیلف، «هزار سـال...[6]»، 79). قراچورین‌ترک بـه سال ۵۵۸م در لشکرکشی ایستمی خان به مناطق اورال و ولگا شرکت ورزید و سرزمین مذکور را به تصرف آورد. فرمانروایی این سرزمین در ۵۷۲م به برادر کوچک‌تر او تورکسنف و پسر عمویش بوری خان واگذار شد (همو، «ترکان...[7]»، 105). برخی مؤلفان اسلامی سده‌های ۳ و ۴ق چون ابن فضلان (ص ۱۰۶)، گردیزی (ص ۲۷۱) و ابن رسته (ص ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳) از وجود غزان و پچناگها در این منطقه خبر داده‌اند. در ۳۱۰ق/۹۲۲م ابـن فضـلان در منطقـهٔ یـائیک نـزدیک رود اورال در ساحل دریاچهٔ چلکار با پچناگها مواجه شد (نک: آرتامونوف، 350). وی در جریان سفر خود پیرامون گذر از نهر یغندی در سرزمین پچناگها

1. Daïz 2. Daiks 3. *Sovetskaya...* 4. *Sovetskiĭ...* 5. Emba 6. *Tysyacheletie...* 7. *Drevnie...*

یاد کرده است (ص ۱۰۴ـ ۱۰۵). این رود اکنون زایندی نام دارد و شاخه‌ای از رود امبا در منطقهٔ اورالسک است (بارتولد، V/91).

بارتولد بر آن است که پچناگها در منطقهٔ اورالسک به ویژه در جنوب آن سکنیٰ داشتند (II(1)/820). طبق نوشتهٔ ابن رسته، خزران هر سال برای وصول باج و خراج، جایگاه پچناگها را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند (ص ۱۴۰). گردیزی حدّ سرزمین پچناگها را ولایت قپچاق، سرزمین خزر و منطقهٔ اسلاو (صقلاب) دانسته است. او می‌نویسد: این اقوام همواره در پیکار با یکدیگرند و «بجناکیان را غزوه کنند و برده کنند و بفروشند» (ص ۲۷۱). در اواسط سدهٔ ۴ق/۱۰م غزان پچناگها را تابع خود کردند (گومیلف، «هزار سال»، 214)، ولی بعدها پچناگها به سوی غرب و منطقهٔ مجارها (مجغر) رانده شدند (بارتولد، V/91).

در سدهٔ ۳ق/۹م بازرگانان مسلمان، اسلام را به مردم مناطق اطراف ولگا معرفی کردند (بنیگسن، 14). در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م خلافت بغداد نمایندگانی را برای اشاعهٔ اسلام بدان منطقه گسیل داشت (ابن فضلان، ۶۷ ـ ۶۹). در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م اسلام به منطقهٔ اورال نفوذ کرد. متعاقب آن اسلام از طریق بازرگانان مسلمان به قزاقستان و استپهای شمال سیر دریا (سیحون)، و پس از آن به قرقیزستان وایالت سین کیانگ چین راه یافت و در اواخر سدهٔ ۶ق/۱۲م در سراسر این مناطق گسترده شد (بینگسن، همانجا).

قزاقهای یائیک اغلب به سواحل دریای خزر حمله می‌بردند. در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م قزاقها به فرماندهی شخصی به نام حق نظر به نوغایها حمله بردند و منطقهٔ میان رودهای ولگا و یائیک را مسخر کردند (تینیشپایف، 48). قزاقها در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م یائیک را به صورت پایگاه نظامی درآوردند و دژی در آن بنا کردند (BSE³, XXVII/67). قزاقهایی که در اطراف رود یائیک و شاخه‌های آن استقرار داشتند، در زمرهٔ روستاییان فراری بودند که خود را قزاقهای آزاد می‌نامیدند. اینان در نواحی دُنْ، کرانهٔ ولگا و دنیپر نامی برگزیدند و خود را قزاقهای یائیک نامیدند (همان، XI/175) و در سده‌های ۱۰ تا ۱۲ق/۱۶ تا ۱۸م چند بار برضد حاکمیت روسها به شورش برخاستند که برخی از این شورشها رنگ مذهبی و گاه اسلامی داشت (بنیگسن، 20). استپان رازین یکی از رهبران شورش روستاییان قزاق در ۱۰۷۸ق/۱۶۶۷م ساحل خزر را تا رود اورال (یائیک) پیمود و شهر یائیتسک (اورالسک) را بـه تصرف آورد (کالیستوف، ۱۸۲).

درسده‌های ۱۱ـ۱۲ق/۱۷ـ۱۸م نفوذروسیه بر سرزمینهای مسلمان‌نشین منطقهٔ میانی و سفلای ولگا و اورال فزونی گرفت (بنیگسن، ۳۷ـ ۳۸). از اواسط قرن ۱۰ق/۱۶م با نفوذ روسها، در مناطق میانهٔ ولگا و اورال و مرغزارهای قزاق، شورش مسلحانه برضد آنان آغاز شد. پس از سرکوب شورش استپان رازین، مقاومت مسلحانهٔ مسلمانها در بخش جنوبی اورال ادامه یافت. در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م طوایف مسلمان باشقیر و قزاقِ مناطق جنوبی اورال به رهبری بیگهای خود شورشهایی آغاز کردند که آخرین آنها به رهبری سلطان بای بولات بود که در پی دو سال جنگ و گریزهای سهمناک، سرانجام در ۱۱۵۵ق/۱۷۴۲م سرکوب شد (همو، ۱۱۰ـ۱۱۲).

یائیک یکی از مراکز شورش روستاییان درسالهای ۱۱۸۷ـ۱۱۸۹ق/ ۱۷۷۳ـ۱۷۷۵م به رهبری امیلیان پوگاچف بود. پس از سرکوب شورش مزبور، اورالسک به صورت بخشی از استان آستاراخان (هشترخان = حاجی طرخان) درآمد. پس از این رویداد، قزاقهای منطقهٔ اورالسک بقایای استقلال و خودمختاری را از دست دادند. از ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲م گاه حکام روسی آستاراخان و گاه حاکمان ارشد ناحیهٔ اورِنبورگ بر اورالسک حکومت داشتند (BSE³, XXVII/61,67-68).

از ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م شهر اورالسک به یکی از مراکز بازرگانی بدل گشت. در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م راه‌آهن ریازان به‌این شهر متصل شد (همان، XXVII/61). تاتارهای اطراف ولگا در ۱۹۱۷م کوشیدند تا فدراسیون مستقلی از استانهای ولگا ـ اورال تأسیس کنند. این فدراسیون نوبنیاد در ۱۹۱۸م توسط دولت شوروی سابق ساقط شد (آکینر، 59). شهر اورالسک مرکز قزاقستان غربی بود که با تأسیس استان اورالسک، مرکز آن شد. اورالسک اکنون یکی از مراکز عمدهٔ اقتصادی قزاقستان و منطقه‌ای غنی است و در ناحیهٔ اطراف رود امبا حوزه‌های نفتی تازه‌ای کشف شده است (فرامکین، ۲۲).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فضلان، احمد، *رسالة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال و آینده*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فرامکین، گ.، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کالیستوف، د. پ و اسمیرنوف، *تاریخ روسیهٔ شوروی*، ترجمهٔ ح. کامرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Artamonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; Benigsen, A., *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; BSE³; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; id, *Tysyacheletie Vokrug Kaspiya*, Mocow; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1973; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987; Tinishpaev, M., *Materialy k istorii Kirgiz - Kazakskogo naroda*, Tashkent, 1925.

عنایت‌الله رضا

اورامان، سرزمینی کوهستانی به طول ۷۰ کمـ در غرب کردستان ایران که از جنوب درهٔ شیلر تا رود سیروان کشیده شده است (مخبر، ۱۲۶؛ رزم‌آرا، ۴۸؛ قس: *ایرانیکا*، نیز EI², که طول آن را ۵۰ کمـ آورده‌اند).

این سرزمین از سخت‌ترین و نامرتب‌ترین کوهستانها تشکیل شده که بخش شمالی آن اندکی بازتر است (رزم‌آرا، همانجا). منطقهٔ کوهستانی اورامان دارای قله‌هایی به ارتفاع بیش از دو هزار متر است. ارتفاع بلندترین قلهٔ این کوهستان را ۲٬۹۸۵ متر نوشته‌اند (*ایرانیکا*).

اورامان که اکنون در تقسیمات کشوری به دو استان کردستان و کرمانشاه تعلق دارد، شامل قسمتهایی به نام اورامان دزلی، اورامان لهون، اورامان تخت و رزاب است. ارتفاعات شاهو که از شمال باختری روانسر آغاز شده است، تا مرز غربی ایران امتداد دارد و

اورامان را به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند که قسمت شمالی آن اورامان تخت و قسمت جنوبی آن اورامان لهون است. اورامان دزلی در میان این دو اورامان واقع شده، و شامل بخش کوهستانی آن است (کوکلان، ۱۰۶). این ناحیهٔ کوهستانی دارای دو گذرگاه به نامهای دربند کلوی به طول ۱۲ کم و دزلی حدود ۱۰ کم است (رزم‌آرا، ۴۸- ۵۰). اورامان تخت و رزاب اکنون از دهستانهای بخش سروآباد شهرستان مریوان استان کردستان به شمار می‌آیند (*فرهنگ اجتماعی...*، «۲۹/۱»؛ *سازمان تقسیمات...*، ۴۱). اورامان لهون، شامل دو دهستان جنوبی و شمالی است. اورامان لهون جنوبی تابع بخش مرکزی، و اورامان لهون شمالی تابع بخش نوسود شهرستان پاوه در استان کرمانشاه است (*فرهنگ آبادیها...*، هشت-نه).

طوایف کرد منطقهٔ اورامان اینهاست: بهرام بیگی، حسن خانی، مصطفیٰ سلطانی، فتحعلی‌بیگی، میران بیگی، کهنه‌پوش و کانی سانی (میرنیا، ۱۱۷-۱۱۸؛ سعیدیان، ۱۰۳۸).

گفته شده که نام اورامان از یکی از سروده‌های دینی زردشتیان گرفته شده است (*جغرافیا...*، ۴۰۵؛ افشار، ۱۵۱۹/۲). مردم اورامان گویش خاصی دارند که به گویش گورانی نزدیک است (اُرانسکی، ۳۱۱؛ نیکیتین، ۳۷۲؛ سلطانی، ۲۶۶).

در ۱۸ق مسلمانان درصدد فتح این سرزمین برآمدند. سپاهیان عرب به فرماندهی عبدالله بن عمر و ابوعبیدهٔ انصاری راهی شهر زور در کنار اورامان شدند و از رود سیروان گذشتند. در نخستین حمله ابوعبیدهٔ انصاری کشته شد و جسد وی را در دامن کوهی در کنار شهرزور به خاک سپردند که هم‌اکنون آن ناحیه را اباعبیده می‌نامند. عبدالله ابن عمر پس از پیروزی، مسجد بزرگی در آن منطقه بنا کرد (همو، ۵۲).

اورامان جنوبی محل ظهور سلطان سهاک، بنیان‌گذار مسلک اهل حق بوده است. گویا نام وی سلطان اسحاق بوده است و برخی او را سهاک و یا صحاک نامیده‌اند (همو، ۲۶۶؛ *دائرة المعارف...*، ۶۱۱/۲). مدفن او در همان مکان است. وی ارکان مسلک اهل حق را در اورامان در محلی با نام «پردیور» معین نمود و به همین سبب، در زبان کردیِ اورامی آنجا را «بیابس پردیوری» می‌نامند (نک: همان، ۶۱۰/۲-۶۱۴، ۶۵۵/۳-۶۶۲).

مآخذ: اُرانسکی، ا. م.، *مقدمهٔ فقه اللغهٔ ایرانی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *کرمانشاهان و تمدن دیرینهٔ آن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *دائرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج‌سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸-۱۳۷۱ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی کردستان*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سلطانی، محمدعلی، *جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع*، استان کردستان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کوکلان، *جغرافیای نظامی ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ مخبر، محمدعلی، *مرزهای ایران*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیکیتین، واسیلی، *کرد و کردستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
EI^{2}; *Iranica.*

عنایت‌الله رضا

اسناد اورامان: ۳ سند معامله را که بر پوست آهو نوشته شده است، در اورامان کردستان یافته‌اند. این چرم نوشته‌ها که در غاری در کوه سالان یافت شده، از ۱۹۱۳م در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود (نیبرگ، 182؛ *ایرانیکا*). از این ۳ سند دو تا تاریخ سلوکی، برابر با ۸۸ یا ۸۷ق‌م و ۲۲ یا ۲۱ق‌م دارد و به زبان و خط یونانی است. در پشت یکی از آنها چند کلمه به زبان و خط پارتی نوشته شده که خلاصهٔ متن یونانی است (تفضلی، ۷۷). این اسناد مربوط به فروش نیمی از تاکستانی به نام «دادبَکان» از روستای «کُپانیس» است که شاید همان روستای فعلی «کُپی» در قره داغ واقع در غرب شهرزور باشد (*ایرانیکا*). سند سوم به زبان و خط پارتی و از سدهٔ ۱م است (نک: *ایرانیکا*: ۳۳م؛ تفضلی، همانجا: ۵۲-۵۳م). این سند دارای ۸ سطر، و سطرهای هفتم و هشتم تکرار مطالب اصلی آن است (نیبرگ، 187) و مربوط به فروش نیمی از یک تاکستان می‌شود که پاتَسپَک، پسر تیرِن، آن را به آویل، پسر بَشنین، فروخته است. در این سند، علاوه بر نام فروشنده و خریدار، نام چند شاهد نیز آمده است (*ایرانیکا*).

مآخذ: تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:
Iranica; Nyberg, H. S., «The Pahlavi Documents from Avromān», *Le Monde oriental*, Paris, 1923, vol. XVII.

شرکت صابری

اورخان (۶۸۰-۷۶۱ق/۱۲۸۱-۱۳۶۰م)، پسربزرگ عثمان‌غازی مؤسس سلسلهٔ عثمانی، دومین فرمانروا از این خاندان. برخی از پژوهشگران او را بنیان‌گذار حقیقی امپراتوری عثمانی به شمار آورده‌اند (اینالجیک، 55). وی در زمان حیات پدر و از همان دوران نوجوانی در ادارهٔ امور کشوری و لشکری مشارکت می‌کرد؛ چنانکه با تصرف نواحی و شهرهایی همچون قره‌جه حصار، بورسه، ازنیق و ازمیت، قلمرو حکومت عثمانی را گسترش داد (عاشق پاشازاده، ۲۴-۲۶؛ کمال پاشازاده، ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ لطفی‌پاشا، ۲۶- ۲۸؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I/117-122).

پس از درگذشت عثمان غازی، اورخان ادارهٔ دولت نوپای عثمانی را برعهده گرفت و بورسه را به پایتختی برگزید (اوزون چارشیلی، همان، I/118) و سپس در ادامهٔ سیاست توسعهٔ ارضی، ولایت قره‌سی (غرب آناتولی) را تصرف کرد (همو، «امیرنشینها...[2]»، 101؛ عاشق پاشازاده، ۴۴- ۴۵، ۴۹) و به این‌ترتیب، بخش بزرگی از آناتولی تحت حاکمیت این خاندان درآمد. در زمان فرمانروایی اورخان ترکها پیروزمندانه از تنگهٔ داردانل گذشته، ناحیهٔ تراکیه و شبه جزیرهٔ گلیبولی را به تصرف خویش درآوردند (هامر پورگشتال، ۱۳۵/۱؛ جودت، ۳۴/۱؛ اُستروگُرسکی، 488؛ سویم، 247) و به این ترتیب است که نخستین

1. *Osmanlı tarihi.* 2. *Anadolu...*

پایگاه ترکها برای پیشروی در اروپا ــ شبه جزیرهٔ بالکان ــ به دست آمد.

اورخان عنوان سلطان را برای خود برگزید (اینالجیک، همانجا) و در زمان او سازمانهای دولتی از جمله «دیوان همایون» تشکیل شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...[1]»، 1). سپاه ینی چری را او پدید آورد و نخستین سکهٔ عثمانی در زمان او و به نام وی ضرب گردید (ادهم، ۱/۲-۴؛ صولاق‌زاده، ۱۹؛ اوزون چارشیلی، «اورخان غازی...[2]»، 209-208). همچنین هستهٔ اولیهٔ مدارس عثمانی در زمان او پی‌ریزی شد («سجل...[3]»، I/64) و بنای مسجد بورسه (سعدالدین، ۴۶/۱-۴۷) و تأسیس کتابخانه در همانجا (اینالجیک، 143) و برخی آثار معماری شامل مدرسه و مسجد در شهرهای مختلف از یادگارهای دوران فرمانروایی اوست. اورخان در بورسه درگذشت و در کنار آرامگاه پدرش به خاک سپرده شد (صولاق‌زاده، ۲۷؛ اوزون‌چارشیلی، «تاریخ»، I/118).

مآخذ: ادهم، خلیل، *مسکوکات عثمانیه*، قسطنطنیه، ۱۳۳۴ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ صولاق‌زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کمال پاشازاده (نک: مد. ابن کمال)؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ هامر پورگشتال، ی.، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Ibn-i Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara, 1970; Inalcik, M. H., *The Ottoman Empire*, tr., N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1981; *Şer'iye sicilleri*, Istanbul, 1988; Sevim, A. and Y. Yücel, *Türkiye Tarihi*, Ankara, 1980; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; id, «Gazi Orhan Begin hükümdar olduğu tarih ve ilk sikkesi», *Belleten*, Ankara, 1945, vol.IX, no.34; id, *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

علی‌اکبر دیانت

اورَشَلیم، نک: قدس.

اورْفا، یا اورفه، نک: رُها.

اورگَنج، نک: خوارزم.

اورُمیه، دریاچه‌ای در استان آذربایجان غربی.

سبب نام‌گذاری: این دریاچه را در زبان سریانی ارمیا[4]، در ارمنی اُرمی[5]، در عربی ارمیه، در فارسی و ترکی عهد عثمانی ارومیه نوشته‌اند. نام مذکور ایرانی به نظر نمی‌رسد (EI^1؛ مشکور، ۴۱). مؤلفان دربارهٔ نام این دریاچه به گونه‌های مختلف داوری کرده‌اند: پورداود نام اورمیه را ترکیبی از دو واژهٔ آرامی «اور[6]» به معنای شهر و «میاه» به معنای آب نوشته است (۱۴۶/۲). در هزوارش پهلوی، نوشتهٔ آرامی «میاه» آب خوانده می‌شود، ولی در شهر نامیدن «اور» جای تردید است. «اور» در زبان عبری به معنای نور آمده است (گزنیوس، 21). مینورسکی با تکیه به متنی سریانی که در آن اسم مکانی به نام ارمیت[7] در کنار دریاچهٔ مزبور آمده‌است، نام‌اورمیه را «ارمیه[8]» (ارمیا) و به‌ظاهر سریانی خوانده است (EI^1). این‌نام در متون اسلامی به صورت اُرمیه (ابن خردادبه، ۱۲۱؛ ابوعلی مسکویه، ۵۳۹؛ اصطخری، ۱۸۹؛ یاقوت، ۵۱۳/۱) و اُرمی (نسوی، ۱۸۷؛ شرف‌الدین، ۳۹۳) آمده است. مردم محلی دریاچهٔ مزبور را اورمی می‌نامند. برخی مؤلفان ترک این دریاچه را ارومیه یا رومیه نوشته، و چنین پنداشته‌اند که منسوب به روم شرقی است (EI^1؛ مشکور، همانجا). این نظر در همهٔ موارد قاطع نیست، زیرا در نوشته‌های برخی مؤلفان معاصر ترک نیز نام دریاچه به صورت اورمیه آمده است (سویم، 39). در متون کهن ایرانی نام این دریاچه به صورت چیچست[9] با یاء مجهول آمده است (*بندهش*، ۷۷؛ *اوستا*، ۶۰۶/۲؛ *یشتها*، ۲۳۵/۱؛ *مینوی خرد*، ۱۰؛ *گزیده‌ها...*، ۱۱؛ مارکوارت، 108). واژهٔ اوستایی چیچست (چ ا چست) به معنای درخشنده و شفاف است (بارتولمه، 575). گمان می‌رود شوری و ذرات نمک فراوان موجب درخشندگی آن شده باشد (رضی، ۴۱۹). مؤلفان عهد اسلامی اغلب از شوری آب این دریاچه یاد کرده‌اند (*حدود العالم*، ۱۴؛ مسعودی، *التنبیه...*، ۷۵؛ اصطخری، همانجا).

در *شاهنامهٔ* فردوسی (۷۱/۴، ۱۰۱/۷) و در نسخه‌ای از *نزهة القلوب* نام چیچست به صورت خنجست آمده است (بارتولد، VII/210) که آن را تصحیف همین اسم دانسته‌اند (*دایرةالمعارف...*، ۸۱۳/۱؛ *لغت نامه...*، ذیل چیچست). از دیگر نامهای کهن این دریاچه، کبودان است. استرابن که در حدود سدهٔ ۱م می‌زیسته، این دریاچه را کپوتا[10] نوشته است (V/302). پورداود معتقد است نام دو هزار سالهٔ کپوتا باید از واژهٔ کپوت (کبود) در زبان پارسی باستان باشد (۱۴۴/۲). در منابع اسلامی نیز این نام به صورت دریای کبوذان و کبودان (*حدود العالم*، همانجا؛ مسعودی، همانجا، نیز *مروج...*، ۶۴/۱؛ ابن حوقل، ۳۳۶/۲؛ ابن فضل‌الله، ۱۱۵؛ بیرونی، ۵۶۶/۲؛ طوسی، ۲۹۸؛ ابودلف، ۱۴؛ ادریسی، ۶۸۲/۲؛ مارکوارت، 143، حاشیهٔ 4) آمده است.

دریاچهٔ اورمیه را در نوشته‌ها به نام جزیره‌های درون آن نیز خوانده‌اند. یکی از این جزیره‌ها کبودان است. شاید نام جزیره از نام دریاچه و یا به عکس گرفته شده باشد. پورداود نام جزیره را برگرفته از نام دریاچه دانسته است (همانجا). بطلمیوس نام دریاچه را مارگیانه (مانتیانه، به احتمال مراغه) نوشته است. هرودت از قومی با نام ماتینوی یاد کرده که به نام مانتیانه نزدیک است (I/237, 255). مینورسکی نام مانتیانه را با نام ماناها که در حوالی این دریاچه می‌زیسته‌اند، نزدیک دانسته است (EI^1؛ مارکوارت، 143). ابوالفدا دریاچهٔ مزبور را «بحیرهٔ تلا» ضبط کرده، دژی را نیز بر کوهی در این دریاچه به همان نام نامیده، و مدعی شده است که هلاکو اموال خود را در آن دژ نهاده بود (ص ۳۹۷). طبری از دژ نام برده، و نوشته است که محمد بن بعیث در ۲۲۰ق به دژی در میان این دریاچه که شاهی نامیده می‌شد، رفت (۱۲/۹، ۱۶۴). پورداود می‌نویسد که این دریاچه را گاه به نام یکی از جزیره‌های بزرگ

1. *Osmanlı devletinin...* 2. «Gazi Orhan...» 3. *Şer'iye...* 4. Urmiya 5. Ormi 6. Ur 7. Urmeiate 8. Urmiya 9. Čaēčasta (Čečast) 10. Kapauta

کوهستانی آن که «شاهی» نام دارد، دریاچهٔ شاهی خوانند (۱۴۶/۲). حمدالله مستوفی آن را به نامهای بحیرهٔ چیچست، دریای شورِ طسوج (طروج) نامیده است (نزهة...، ۸۵، ۲۲۳). این دریاچه را اصطخری «بحیرة الشراة» نیز نامیده که به معنای دریاچهٔ خوارج است (ص ۱۸۱؛ لسترنج، ۱۹۴). این نام به احتمال از آنجا ناشی شده که به نوشتهٔ یاقوت (۵۱۳/۱) در کوه جزیرهٔ وسط دریاچه، دژی استوار وجود داشته که ساکنانش بر والیان آذربایجان عاصی بوده‌اند. محتمل است این همان جزیرهٔ شاهی یا شاهو باشد که طبری (همانجا) از آن یاد کرده، و رشیدالدین آن را «شاهوتله» نوشته است (۱۷۰/۳).

دریاچهٔ اورمیه در فاصلهٔ ۱۷ کیلومتری شمال شرق شهر اورمیه از شمال به جنوب کشیده شده است. سواحل باتلاقی و جلگه‌ای این دریاچه با پایین آمدن سطح آب، کرانه‌ای با شیب ملایم را تشکیل می‌دهد (فرهنگ...، ۲۸/۱۳). سطح آب دریاچه متغیر است. در اوایل فروردین به واسطهٔ ذوب برف و ازدیاد آب رودخانه‌ها، سطح آب دریاچه به منتهای وسعت خود می‌رسد و گاهی ۴ تا ۵ متر از سطح معمول بالاتر می‌آید و در ماههای شهریور و مهر و آبان آب دریاچه کاستی می‌پذیرد (کیهان، ۲۲/۱). متغیر بودن میزان آب سبب شده است که کارشناسان مساحت دریاچه را متغیر اعلام کنند. برخی وسعت دریاچه را ۵'۸۰۰ کمـ۲ (BSE³, XXI/579) و برخی دیگر ۴'۸۶۸ کمـ۲ نوشته‌اند (فرهنگ، همانجا). ارتفاع دریاچه را از سطح دریای آزاد با اختلاف ۱'۲۲۵ متر (کیهان، همانجا)، ۱'۲۷۵ متر (BSE³، همانجا) و ۱'۳۰۰ متر (درویش زاده، ۷۹۱) نوشته‌اند. عمق متوسط دریاچه ۶ متر است (همو، ۷۸۶). طول آن از شمال تا جنوب حدود ۱۳۵ تا ۱۵۰ کمـ و عرض آن از ۱۵ تا ۵۰ کمـ متغیر است (همانجا). حداکثر عمق دریاچه ۱۵ متر است (BSE², XXXVI/256).

در این دریاچه به ویژه بخش جنوبی آن حدود صد جزیرهٔ بزرگ و کوچک و صخره‌های برآمده از آب وجود دارد که غالب آنها غیر مسکون و یا مختص حفاظت حیات وحش هستند. از مجموع حدود ۵۶ جزیرهٔ دریاچهٔ اورمیه، جزیرهٔ شاهی (اکنون اسلامی) بزرگ‌ترین آنهاست. در ۸ روستای این جزیره (۱۳۶۸ش) حدود ۵۰۰ نفر زندگی می‌کردند (سواژه، ۶؛ رئیس‌نیا، ۲۲/۱). در برخی مآخذ شمار جزیره های دریاچهٔ اورمیه حدود ۶۰ نوشته شده است (BSE³، همانجا). جزیرهٔ کبودان (قویون داغی) یکی دیگر از جزایر این دریاچه است. جزایر عمدهٔ دیگر عبارتند از ایشک (اشک) داغی، اسپیر، آرزو داغ و دوقوزلار که جز جزیرهٔ اسلامی، دیگر جزیره‌ها غیرمسکونند (همانجا). دریاچهٔ اورمیه در دورهٔ پلیوسن[1] به مراتب وسیع‌تر بوده، و از شمال تا دیلمقان (دیلمگان)، از شرق تا تبریز و مراغه و از جنوب تا مرحمت آباد امتداد داشته است (کیهان، همانجا). آب اغلب رودخانه‌هایی که به این دریاچه می‌ریزند، به سبب عبور از طبقات پر نمک و سولفات دو سود شور است. وزن مخصوص آب هنگامی که سطح آن پایین است ۱/۱۵۵ گرم است (همانجا؛ مرگان، ۳۵۴/۱). میزان املاح آب دریاچه، هنگام پرآبی، ۲۲۰ گرم در لیتر است و در فصل تابستان تا ۲۸۰ گرم در لیتر افزایش می‌یابد (درویش‌زاده، همانجا). ترکیب املاح آب دریاچه چنین است: کلرور سدیم: ۸۶/۳۷ گرم، کلرور منیزیم: ۶/۹۴ گرم، سولفات دوشو: ۰/۳۴ گرم، سولفات منیزی: ۶/۰۸ گرم و کلرور کلسیم: ۰/۲۷ گرم (کیهان، همانجا). میزان بارندگی سالانه در منطقهٔ دریاچه ۲۰۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر است.

در آبهای این دریاچه و کنار ساحل آن جلبکهای سبز، سخت پوستان قرمز رنگ و باکتریها زندگی می‌کنند (درویش‌زاده، ۷۸۸؛ کیهان، ۲۳/۱). در برخی جزایر دریاچهٔ اورمیه چشمه‌های آب شیرین وجود دارند که برای زندگی حیوانی و گیاهی مناسبند. جزیرهٔ قویون‌داغی دارای آب شیرین دائمی است. بدین‌سبب، گله داران گوسفندان خود را به این جزیره می‌آورند تا از مراتع آن استفاده کنند. در جزایر اشک، آرزو و اسپیر نیز، به سبب وجود آب شیرین، روییدنیهای فراوان به دست می‌آید. درختان این جزایر اغلب پستهٔ وحشی است (سواژه، همانجا).

دریاچهٔ اورمیه در گودالی قرار دارد که از دیدگاه ساختار زمین شناسی میان دو سیستم گسل فعال تبریز در شمال و زرینه رود در جنوب واقع است و چه بسا بر اثر حرکت گسلها پدید آمده باشد. رسوبات شیمیایی دریاچه شامل نمک طعام، گچ، آرا گونیت و تا اندازه‌ای کلسیت است. در سواحل باتلاقی دریاچهٔ اورمیه لجنی متعفن وجود دارد که به صورت خمیر سیاه رنگ دارای ترکیبات گوگردی و خواص درمانی است (درویش زاده، ۷۸۸، ۷۹۱). حمدالله مستوفی به این نکته اشاره کرده، و نوشته است که «بحیرهٔ چیچست هوایش گرم است و به عفونت مایل» (نزهة، ۸۵). عمده‌ترین رودخانه‌های حوضهٔ دریاچهٔ اورمیه اینهاست: تلخه رود (آجی چای)، صافی رود، مردی رود، زرینه رود (جغتو)، تاتائو (تاتاهو)، قادر رود، بارانداز چای، اورمیه رود، صوفی‌چای، نازلوچای، زولو رود (زولاچای)، شهرچای، لیلان چای، سیمینه رود، مهاباد رود و رودگدار (مرگان، ۳۵۸/۱؛ نهچیری، ۴۰، ۴۲؛ فرهنگ، ۲۲/۱۳؛ جعفری، ۳۸/۲، ۴۷). اردکهای نوک قرمز و مرغان حسینی (فلامینگو) اغلب به سواحل دریاچه می‌آیند و از موجودات کنار دریاچه تغذیه می‌کنند (سواژه، ۶).

برخی نوشته‌های اسلامی زردشت را برخاسته از اورمیه می‌دانند (بلاذری، ۴۶۲؛ ابن فقیه، ۲۷۵؛ ابن خردادبه، ۱۱۹). در اساطیر ایرانی محل کشته شدن افراسیاب به دست کیخسرو را دریاچهٔ اورمیه نوشته‌اند (پورداود، ۱۵۳/۲؛ حمدالله، *تاریخ*...، ۹۰). در نوشته‌های باستان آمده است که کیخسرو بتکده‌ای که چیچست نامیده می‌شد و کنار دریاچهٔ مزبور بود، ویران کرد و به جای آن آتشکدهٔ آذرگشنسپ را بنا نهاد (پورداود، ۱۴۸/۲؛ بندهش، ۹۱). بنابر سالنامه‌های شلمنصر سوم شاه آشور، آشوریان در ۸۴۴ق‌م پارسیان (پارسوآ) و در ۸۳۶ق‌م مادها

1. Pliocene

(مادای) را شناختند. در این عهد پارسها در مغرب و جنوب غربی دریاچهٔ اورمیه، و مادها در منطقهٔ جنوب شرقی آن می‌زیستند. جنوب دریاچه سرزمین مانّاها بود (گیرشمن، ۸۷، ۸۸). سکاییان نیز مدتی در اطراف دریاچه استقرار داشتند (همو، ۹۹). بنابه نوشتهٔ دیاکونوف بخشی از هوریان محتملاً از زمان قدیم در ناحیهٔ دریاچهٔ اورمیه می‌زیستند (ص ۲۸۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابودلف، مسعر، *الرسالة الثانیة*، به کوشش پ. بولگاکوف و ا. خالدوف، مسکو، ۱۹۶۰م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *اوستا*، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بندهش، *فرنبغ دادگی*، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ پورداود، ابراهیم، *تعلیقات بر یسنا*، به کوشش بهرام فره وشی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ درویش‌زاده، علی، *زمین شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دیاکونوف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، *آذربایجان در سیر تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو، ۱۹۵۷م؛ رضی، هاشم، *فرهنگ نامهای اوستا*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سواژه، س. د. و.، «جزیرهٔ قویون داغ»، ترجمهٔ منوچهر ستوده، *شکار و طبیعت*، تهران، ۱۳۳۹ش، شم ۱۳؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *عجایب المخلوقات*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ارومیه)*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ *گزیده‌های زاد سپرم*، ترجمهٔ محمد تقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۶ش؛ گیرشمن، ر.، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ لسترنج، گ.، *بلدان الخلافة الشرقیة*، ترجمهٔ بشیر فرنسیس و کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مشکور، محمد جواد، *نظری به تاریخ آذربایجان...*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *مینوی خرد*، ترجمهٔ احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نهچیری، عبدالحسین، *جغرافیای تاریخی شهرها*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ *یشتها*، ترجمهٔ پورداود، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1971; BSE[2]; BSE[3]; EI[1]; Gesenius, W., *Hebrew and English Lexicon*, Cambridge, 1906; Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1946; Marquart, J., *Erānšahr*, Berlin, 1901; Sevim, Ali, *Anadolu'nun fethi*, Ankara, 1988; Strabo, *The Geography*, London, 1961.

عنایت‌الله رضا

اورْمیه، یا ارومیه، شهرستان و شهری باستانی و مرکز استان آذربایجان غربی.

شهرستان اورمیه: این شهرستان با ۷۲۵٬۰۰۸ نفر جمعیت (سرشماری، ۱۳۷۵ش، استان، سی و نه) و با ۵٬۸۹۸ کم۲ وسعت (سرشماری، ۱۳۶۵ش، شهرستان، ۱) در فاصلهٔ ۴۵° و ۴′ تا ۴۶° و ۱۳′ طول شرقی و ۳۷° و ۳۲′ تا ۳۶° و ۳۲′ عرض شمالی واقع است. این شهرستان از شمال به شهرستان سلماس، از مشرق به دریاچهٔ اورمیه، از جنوب به شهرستان نقده و از مغرب به خاک ترکیه محدود است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۲۱/۱۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۳۸/۴). شهرستان اورمیه شامل ۵ بخش مرکزی، نازلو، انزل، سیلوانه و صومای برادوست، و ۳ شهر اورمیه، قوشچی و نوشین، و مرکز آن شهر اورمیه است. این شهرستان دارای ۲۰ دهستان و ۶۹۱ آبادی دارای سکنه است (همان، ۲۱/۱۳-۲۲؛ *سرشماری*، ۱۳۷۵ش، استان، پانزده).

آب و هوای اورمیه در زمستان سرد و در تابستان معتدل است. نواحی مجاور دریاچه دارای آب و هوای ساحلی است. میانگین سالانهٔ حداکثر درجهٔ حرارت، ۱۸/۴° و حداقل آن ۷° سانتی‌گراد، میانگین بارندگی سالانه ۳۷۰/۵ میلی‌متر و میانگین رطوبت هوا در شبانه روز ۵۰ تا ۷۰٪ است (*راهنمای...*، ۲۲۴).

شهرستان اورمیه از پوشش گیاهی غنی و مراتع مرغوب برخوردار است. رستنیهای شهرستان شامل پستهٔ وحشی، ارس کوهی، فوشک و گیاهان دارویی چون گل گاو زبان، شیرین بیان، آویشن، درمنه، خاکشیر (خاکشی)، بومادران، میخک، آلالهٔ وحشی، ریواس و گون کتیراست. این شهرستان زیستگاه پرندگانی چون مرغابی، لک لک، تیهو، کبک، درنا، حواصیل، چکاوک، سارصورتی، دارکوب، کاکایی (یاغو)، آبچلیک و لک‌لک سفید نوک پهن و جانورانی چون گرگ، روباه، شغال، گراز، خرس قهوه‌ای، خرگوش، خارپشت، سمور، راسو، لاک‌پشت و قوچ و میش است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۴/۱۳).

رشته‌کوههای آذربایجان غربی که دنبالهٔ رشته کوههای بزرگ زاگرس محسوب می‌شوند، در غرب دریاچهٔ اورمیه و مرز ایران و ترکیه امتداد دارند و از ارتفاع قابل ملاحظه‌ای برخوردارند و هر چه به دریاچه نزدیک‌تر می‌شوند، از ارتفاع آنها کاسته می‌شود. مرتفع‌ترین آنها شهیدان، به ارتفاع ۳٬۵۸۰ متر است (همان، ۲۳/۱۳؛ جعفری، *کوهها...*، ۳۷/۱). به سبب وضع خاص زمین، اکثر آبهای جاری این شهرستان به دریاچهٔ اورمیه می‌ریزند (نک‍ : هـ د، اورمیه، دریاچه). برخی از رودهای شهرستان شامل آجی چای، باراندوز چای، روضه چای، شهر چای، و نازلو چای است (جعفری، *رودها...*، ۴۸۹/۲؛ کیهان، ۸۲/۱-۸۴؛ مرگان، ۳۵۸/۱، نهچیری، ۴۰، ۴۲).

معادن مکشوفهٔ این شهرستان شامل سنگ آهک، سنگ گچ، نمک آبی، سنگ ساختمانی، موزاییک، میکا، گرانیت، پوکهٔ معدنی و شماری معادن مرمریت و سنگ چینی است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

جمعیت شهرستان در ۱۳۷۵ش شامل ۳۷۲٬۹۰۵ نفر مرد و

۳۵۲'۱۰۳ نفر زن بود که جمعاً ۱۴۹'۶۱۳ خانوار را تشکیل می‌داد. از کل جمعیت شهرستان ۴۴۴'۰۰۱ نفر در شهرها و ۲۸۱'۰۰۷ نفر در روستاها زندگی می‌کنند. از کل جمعیت روستایی نیز ۱۴۵'۵۳۶ نفر مرد و ۱۳۵'۴۷۱ نفر زن هستند (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، استان، سی و نه).

مهم‌ترین ایلات عشایری شهرستان اورمیه را طوایف مختلف ایل شکاک، ایل سادات و ایل هرکی تشکیل می‌دهند. در محدودهٔ این شهرستان طوایف مستقلی نیز وجود دارند که غالباً به زندگی یکجانشینی و اقتصاد مبتنی بر کشاورزی و دامداری ادامه می‌دهند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۴/۱۳). ۶۳٪ مردم این شهرستان را مسلمانان شیعهٔ اثنا عشری، ۳۶٪ را مسلمانان سنی مذهب شافعی و حنفی و ۱٪ را مسیحیان آشوری و ارمنی تشکیل می‌دهند. زبان اکثر اهالی ترکی است. کردان منطقه نیز گویش کردی دارند (همان، ۲۴/۱۳-۲۵).

اقتصاد شهرستان بر کشاورزی، دامداری و صنعت متکی است. وضع کشاورزی و باغداری این شهرستان مطلوب و پررونق است. برخی اقلام باغداری این شهرستان به خارج از کشور صادر می‌گردد. انواع انگور و سیب اورمیه از شهرت خاصی برخوردار است. گندم، جو، انواع حبوبات، تخم آفتاب‌گردان روغنی، چغندرقند، گیاهان علوفه‌ای، سویا، توتون، انواع میوه‌های هسته‌ای، گلابی، انار، انجیر، بادام و گردو از فرآورده‌های کشاورزی عمدهٔ اورمیه‌اند (همان، ۲۵/۱۳). صنایع این شهرستان به صورت کارخانه‌ای و دستی است. صنایع کارخانه‌ای شامل تولید قند، تهیهٔ آرد، کمپوت، کنسروسازی، آب میوه، عرقیات، سیمان، نوشابه سازی، ریخته‌گری آهن و فولاد، مواد آلومینیومی، رادیاتورسازی، تانکرسازی، تولید آجر و بعضی مواد غذایی چون کالباس و غیره است (همان، ۲۵/۱۳-۲۶). قالی بافی، سرامیک، منبت کاری، مجسمه سازی، گلیم، جاجیم و گیوه بافی از جملهٔ صنایع دستی اورمیه است که صادر هم می‌شود (همان، ۲۶/۱۳).

شهر اورمیه: این شهر با ارتفاع ۱'۳۴۲ متر از سطح دریا، در ۴۵° و ۴´ طول شرقی و ۳۷° و ۳۲´ عرض شمالی قرار دارد (*آمارنامه*، ۹؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۳۸/۴). این شهر مرکز شهرستان اورمیه و استان آذربایجان غربی است که در فاصلهٔ ۹۰۷ کیلومتری شمال غرب تهران و در مسیر مهاباد ـ سلماس واقع شده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۷/۱۳-۲۹). جمعیت شهر در ۱۳۷۵ش، ۴۲۷'۷۵۵ نفر (۹۸'۵۶۴ خانوار) بوده است که از آن میان ۲۱۶'۱۱۲ نفر مرد و ۲۱۱'۶۴۳ نفر زن بوده‌اند (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، شهرستان، چهل). از ۱۰۵'۳۲۷ نفر افراد شاغل شهر ۵/۵۱٪ در بخش کشاورزی، ۳۰/۲۶٪ در بخش صنعت، ۶۲/۷۴٪ در بخش خدمات و بقیه در سایر گروههای عمده فعالیت به کار اشتغال داشته‌اند. همچنین از ۳۷۶'۹۸۰ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر این شهر ۸۱/۸۴٪ باسواد بوده‌اند. این نسبت در بین مردان ۸۷/۹۲٪ و در بین زنان ۷۵/۶۶٪ بوده است (همانجا).

تاریخ: مؤلفان اسلامی اورمیه را شهر زردشت و زادگاه او نوشته‌اند (بلاذری، ۴۶۲؛ ابن فقیه، ۲۸۵؛ ابن خردادبه، ۱۱۹). در منابع سریانی مکانی با نام ارمیت در کنار دریاچه آمده است که مشابه نام اورمیه است (EI[1], VIII/1032؛ مشکور، *جغرافیا*...، ۳۰۱). در سنگ نوشتهٔ آشور نصیرپال دوم شاه آشور که در موزهٔ لوور پاریس موجود است، از پیشرفت کشاورزی در سرزمین اوشیدیش[1] در ساحل شمال غربی دریاچهٔ اورمیه یاد شده است (پیوتروفسکی، 134). سرزمین واقع در غرب دریاچهٔ اورمیه پیش از سدهٔ ۹ق‌م گیلزان[2] نام داشت (همو، 148، نقشهٔ 105). مشخص نیست کدام یک از نامها مقدم بوده‌اند، اما گمان می‌رود نامهای اوشیدیش و گیلزان بر نام ارمیت (اورمیه) مقدم بوده باشد (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ نام اورمیه، نک: ه د، اورمیه، دریاچه).

کرانهٔ غربی دریاچهٔ اورمیه، یعنی گیلزان باستانی در سدهٔ ۹ق‌م، ناحیهٔ مستقلی بود که ظاهراً بعدها جزو دولت اورارتو یا مانّا شد و یا اینکه میان دو دولت یاد شده تقسیم گردید (دیاکونوف، ۱۱۶). مرز مانّاها تا غرب شهر اورمیه و مرز کنونی ایران و ترکیه و عراق امتداد داشت (همو، ۳۴۷). در ۸۴۶ق‌م سپاهیان آشور سرزمین کوهستانی میان دریاچهٔ اورمیه و دریاچهٔ وان را به تصرف درآوردند که سرزمین شهرستان اورمیهٔ کنونی، بخشی از متصرفات آشور بود. شهر توشپا در جنوب دریاچه، زمانی تختگاه دولت اورارتو بود (پیوتروفسکی، 60-62). آنگاه که پارسیان در غرب دریاچهٔ اورمیه سکنیٰ داشتند، اورارتو همسایهٔ بلافصل آنان بود و حتیٰ در زمانی پارسیان تابع دولت اورارتو شدند (گیرشمن، ۱۲۹-۱۳۰). از حضور سکاها نیز در سدهٔ ۷ق‌م در منطقهٔ اورمیه یاد شده است (پیوتروفسکی، 235). در عهد عتیق از ممالک آرارات (آراراط)، مانّا (مِنّی) و آشکناز (سکاها) یاد شده است (ارمیا، ۲۷:۵۱) که تا اندازه‌ای منطقهٔ مانّاها را مشخص می‌سازد. دولت اورارتو که جانشین مانّا شده بود، در سدهٔ ۷ق‌م منقرض گردید و دولت ماد و سپس هخامنشی جای آن را گرفت.

آتشکدهٔ آذرگشنسپ که در عهد ساسانی مکانی مقدس بود و شاهان پس از تاج‌گذاری، پیاده از مداین به زیارت این آتشکده می‌آمدند (پورداود، ۲۴۲/۲)، نزدیک دریاچهٔ اورمیه بوده است و احتمال می‌رود که در جهت شرقی و یا جنوبی آن بوده باشد (همانجا). این آتشکده در ۶۲۳م از سوی هراکلیوس به آتش کشیده شد (EI[1], VIII/1033).

شهر اورمیه در دورهٔ خلافت عمربن خطاب، به دست صدقة بن علی ابن صدقة بن دینار فتح گردید (نک: بلاذری، ۴۶۲، قس: ۴۶۴؛ نیز نک: ابن فقیه، ۲۸۵). در عهد خلافت عثمان، هنگامی که سعید بن عاص حکومت آذربایجان را داشت، گروهی از مردم ارمنستان و آذربایجان بر وی شوریدند و در اورمیه که با دیوارهای محکمی محافظت می‌شد، گردآمدند. سعید بن عاص، جریر بن عبدالله بجلی را به سرکوب ایشان

1. Ushidish 2. Gilzan

فرستاد و او شهر را باز گرفت (مشکور، *نظری*،... ۱۳۶، *جغرافیا*، ۳۰۱؛ ابوالفدا، ۳۹۷؛ خوری، ۱۰۶). جغرافی نویسان مسلمان چون اصطخری (ص ۱۸۱) و ابن حوقل (ص ۳۳۶) و یاقوت (۲۱۹/۱) اورمیه را پس از اردبیل و مراغه سومین شهر آذربایجان دانسته، و از حاصل‌خیزی و بازرگانی وسیع آن یاد کرده‌اند.

در سدهٔ ۴ق/۱۰م هنگامی که دیلمیان بر آذربایجان فرمان می‌راندند، پس از مرگ مرزبان در ۳۴۶ق/۹۵۷م فرزند بزرگ‌ترش جستان، رشتهٔ فرمانروایی را در دست گرفت. برادرانش ابراهیم و ناصر و دیگر فرمانروایان آذربایجان با او بیعت کردند، مگر جستان فرزند شرمزن که حکمران اورمیه بود. وی پس از مرگ مرزبان به اندیشهٔ خود سری و استقلال افتاد و به سال ۳۴۹ق/۹۶۰م در اورمیه دژی ساخت و از بیعت با او سرباز زد. در این سال اسحاق بن عیسیٰ پسر خلیفه المکتفی در گیلان خروج کرد و خود را مستجیر بالله نامید. جستان بن شرمزن از اورمیه به مستجیر پیوست، ولی جستان بن مرزبان و برادرش ابراهیم لشکر انبوهی گرد آوردند و سپاه جستان بن شرمزن را در موغان مغلوب کردند و او ناچار به اورمیه گریخت (ابوعلی مسکویه، ۱۷۷-۱۸۰؛ کسروی، *شهریاران*،... ۱۰۵-۱۰۹).

پس از محمود غزنوی در ۴۲۰ق/۱۰۲۹م غزان راه آذربایجان در پیش گرفتند. ابوالهیجا فرزند ربیب الدوله پیشوای کردان هذبانی که فرمانروای اورمیه بود، کوشید تا غزان را از آذربایجان بیرون راند (همان، ۱۹۷؛ ابن اثیر، ۳۸۱/۹-۳۸۳). در ۴۳۲ق/۱۰۴۱م غزانی که در اورمیه بودند، به جنگ کردان برخاستند، اما سرانجام شکست خوردند و در کوهها پراکنده شدند (کسروی، همان، ۱۹۹، ۲۰۳؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۹۱/۹).

در ۵۲۶ق/۱۱۳۲م هنگامی که سلطان مسعود فرزند ملکشاه سلجوقی از بغداد به آذربایجان روی آورد، امیر حاجب تاتار، اورمیه را مستحکم کرده بود، ولی چندی بعد اطاعت مسعود را گردن نهاد (بنداری، ۱۵۰؛ EI¹، همانجا؛ دهقان، ۳۵۰). در ۵۴۴ق/۱۱۴۹م اورمیه در قلمرو حکومت محمد بن محمود نواده و داماد سلطان مسعود بود (همو، ۳۵۱؛ راوندی، ۲۴۴). در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م اتابک ابوبکر فرمانروای عراق و آذربایجان، دو شهر اورمیه و اشنو را به اتابک علاءالدین واگذار کرد (ابن اثیر، ۲۳۷/۱۲؛ کسروی، همان، ۲۴۱؛ دهقان، ۳۵۲-۳۵۳). جلال‌الدین خوارزمشاه پس از ازدواج با همسر مطلقهٔ ازبک بن پهلوان ایلدگز، سلماس و اورمیه را بر اقطاعات او افزود (نسوی، ۱۴۹).

در ۶۲۳ق/۱۲۲۶م ترکمانهای ایوانی، اورمیه را مسخر کردند و خراج را از میان برداشتند (ابن اثیر، ۴۶۲/۱۲). جلال‌الدین برضد ترکمانان نیرو فرستاد و آنان را به هزیمت واداشت و سپس اورمیه را به شخصی به نام بغدی داد (جوینی، ۱۵۹/۲-۱۶۰). جلال‌الدین زمستان ۶۲۸ق/۱۲۳۱م را در اورمیه گذرانید (رشیدالدین، ۴۶۶/۱). توقف زمستانی جلال‌الدین به احتمال سبب انتشار افسانهٔ بنای «سه گنبدان» شد که اکنون به «سه گنبد» شهرت دارد (دهقان، ۳۵۴). در ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م شاه عباس صفوی اورمیه و اشنو را به امیر خان برادوست سپرد (اسکندر بیک، ۷۸۲). وی چون پس از مدتی سر به شورش برداشت، اعتمادالدوله به ولایت اورمیه منصوب شد و قلعهٔ دُم دُم را محاصره و ویران کرد (همو، ۷۹۱-۷۹۲). شاه عباس کلبعلی خان افشار را با افراد ایل او از خراسان به سرحدات غربی فرستاد. وی پس از استقرار در اورمیه به حکومت این شهر منصوب گردید (دهقان، ۳۶۸-۳۶۹). نادرشاه در ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م پس از سرکشی و رسیدگی به امور اورمیه، فتحعلی خان افشار را به حکومت شهر گمارد (همو، ۳۷۳). کریمخان زند در ۱۱۷۷ق/۱۷۶۳م در ارگ اورمیه به تخت نشست و سپس رستم خان قاسملو را حاکم شهر کرد. در ۱۱۸۱ق اهالی شهر بر وی شوریدند و کریمخان، رضاقلی خان را به حکومت اورمیه منصوب نمود (همو، ۳۸۴، ۳۸۵).

در زمان پادشاهی آقامحمدخان قاجار در ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م محمدقلی‌خان که حکومت اورمیه داشت، سر به شورش برداشت، ولی سرانجام مورد عفو قرار گرفت و مقام بیگلربیگی اورمیه بـه وی بازگردانده شد (مینورسکی، ۶۴، حاشیهٔ ۲). پس از دورهٔ اول جنگهای ایران و روس (۱۲۱۸- ۱۲۲۸ق/۱۸۰۳-۱۸۱۳م) در ۱۲۲۹ق/۱۸۱۴م عباس میرزا به اورمیه آمد و مدتی در این شهر نیروهای زیر فرمان خود را سر و سامان بخشید. وی پس از آنکه در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م از روسها شکست خورد، به شهر اورمیه عقب نشست (دهقان، ۳۹۰، ۳۹۱). در جمادی‌الثانی ۱۲۴۳ / ژانویهٔ ۱۸۲۸ ژنرال پاسکویچ، سردار روسی، لاپتف را با سپاهیانش به اورمیه فرستاد (نفیسی، ۱۶۰/۲) که شامل ۶ هزار سرباز، ۸۰۰ قزاق و ۸ عراده توپ بودند (دهقان، ۳۹۱). طبق معاهدهٔ ترکمان چای مقرر شد از ده کرور تومان غرامت جنگی ۷ کرور نقد و ۳ کرور بعد پرداخت شود و در مقابل آن دو شهر اورمیه و خوی تا پرداخت کامل غرامت در گرو روسها باقی بماند (نفیسی، ۱۷۲/۲).

در نهضت مشروطه، اورمیه پس از تبریز و خوی سومین کانون نهضت در آذربایجان بود. در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م کشاکش مرزی میان ایران و عثمانی پیش آمد و اورمیه به سبب نزدیکیش به مرز، گزند بسیار دید (کسروی، *تاریخ*،... ۴۳۲/۱). در ۱۲۹۴ش عثمانیان شیخ محمد خیابانی را دستگیر کردند و به اورمیه فرستادند (همو، ۷۴۹/۲). در دوران جنگ جهانی اول اورمیه چندین بار میان نیروهای روسیه و عثمانی دست به دست شد. پس از انقلاب روسیه در ۱۹۱۷م/۱۲۹۶ش سالداتهای روسی در جریان خروج از ایران و بازگشت به کشورشان، شهر و به ویژه بازار اورمیه را غارت کردند (دهقان، ۴۸۳). در ۲۲ شوال ۱۳۳۶/ اول اوت ۱۹۱۸ نیروهای عثمانی وارد اورمیه شدند و تا اوایل ربیع‌الاول ۱۳۳۷/ دسامبر ۱۹۱۸ شهر را در اختیار داشتند (همو، ۵۳۴-۵۴۰).

در زمستان ۱۲۹۹ش پس از شکست نهضت خیابانی، اسماعیل سیمگو (سمیتقو) از ایل شکاک فتنه و آشوبی برپا کرد و ارشدالملک

که خود از مردم اورمیه بود، به دستور وی با حیله و نیرنگ شهر را گرفت (کسروی، همان، ۸۹۵/۲). با فرستادن ارتش در ۱۳۰۱ش و جنگهای پی‌درپی، اسماعیل سیمگو مدتی سرگردان و متواری بود، تا اینکه در ۲۷ تیر ۱۳۰۹ کشته شد و غائلهٔ او پایان پذیرفت (دهقان، ۵۹۶).

آثار تاریخی: یکی از آثار تاریخی این شهر قلعه و باروی استوار آن بوده است (لسترنج، 165). اولیا چلبی در اوصاف قلعهٔ اورمیه می‌نویسد که عوام آن را «طراق قلعه» می‌نامند (۲۹۹/۴). در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م شاه طهماسب صفوی آن را وسعت بخشید. از دیگر آثار تاریخی اورمیه، بنای سه گنبد است که تاریخ کتیبهٔ بنای آن ۵۸۰ق/۱۱۸۴م است (دهقان، ۲۱۱) و مسجد جامع بزرگ شهر که متعلق به قرن ۷ق/۱۳م است و محراب آن در ۶۷۶ق/۱۲۷۷م در زمان ایلخانی آباقاخان مغول ساخته شده است (همو، ۲۰۷). از آثار تاریخی دیگر این شهر قلعهٔ دمدم، بخشی قلعه و عمارت چهار برج است. در ۱۸ کیلومتری سمت غربی جادهٔ اورمیه به سلماس خرابه‌های آتشکده یا بنایی وجود دارد که تاریخ آن را حدود ۵۵۰ تا ۵۳۰ ق‌م نوشته‌اند. در مشرق این جاده آثار حجاری مربوط به جنگ شاپور اول با رومیان دیده می‌شود (همو، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶).

مشاهیر: از علما و مشاهیر مذهبی و مشایخ کبار می‌توان حسن بن محمد حسام‌الدین چلبی اُرموی، سراج‌الدین محمود ارموی، شیخ ابوبکر ارموی، سفیرالعارفین، نصرت علی شاه، ابوالحسن ارموی، حاجی میرزا فضل‌الله مجتهد، میرزا محمدصادق فخرالاسلام، خطیبی ارموی، حکیم عبدالله ارموی، ابوسعید ارموی، میرزا رشید ادیب‌الشعراء، صفی‌الدین ارموی و دیگران را نام برد (همو، ۲۳۱-۲۴۳).

در شهریور ۱۳۱۴ش نام اورمیه (ارومیه) به موجب تصویب نامهٔ هیأت وزیران به رضائیه تبدیل شد، ولی پس از انقلاب و تأسیس جمهوری اسلامی نام اورمیه را بازیافت.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان غربی* (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالقادر انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، مختصر *تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، به کوشش هوتسما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ پورداود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوهنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ خوری، سلیم جبرائیل و دیگران، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ دهقان، علی، *سرزمین زرتشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دیاکونوف، ا. م.، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ *راهنمای شهرستانهای ایران*، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اورمیه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان غربی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اورمیه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ عهد عتیق؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳، ۴ آذربایجان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ گیرشمن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مشکور، محمد جواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت شناسی آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مینورسکی، و.، *تاریخ تبریز*، ترجمهٔ عبدالعلی کارنگ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نهچیری، عبدالحسین، *جغرافیای تاریخی شهرها*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

EI[1]; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1966; Piotrovskiĭ, B. B., *Vanskoe tsarstvo (Urartu)*, Moscow, 1959.

عنایت‌الله رضا

اورِنبورگ، مرکز استانی به همین نام در جمهوری فدراتیو روسیه. در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م قلعه‌ای در محل کنونی شهر اورْشک احداث شد و اورنبورگ نام گرفت. «بورگ» واژه‌ای گرفته شده از آلمانی به معنای شهر است، بنابراین، اورنبورگ به معنای «شهر کنار رود اور» است (BSE[3], XVIII/502). این شهر و استان در فاصلهٔ سالهای ۱۹۳۸-۱۹۵۷م، چاکالوف نام گرفتند، ولی در ۱۹۵۷م نام پیشین آنها بازگردانده شد (همان، XVIII/503).

با گذشت اندک زمانی، شهر اورنبورگ که در محل دژ قرار داشت، به مکان دیگری انتقال یافت و در جایی که دژ نظامی در کنار رود اور احداث شده بود، شهر دیگری با نام اورسک پدید آمد. در ۱۱۵۳ق/۱۷۴۰م بنای شهر اورنبورگ در نزدیکی مصب رودخانهٔ ساکمارا به رود اورال آغاز گردید و مردم آنجا در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م به محل جدید نقل مکان کردند (همان، XVIII/502). مساحت استان اورنبورگ ۱۲۴ هزار کم۲ و شمار اهالی این استان در ۱۹۸۵م، ۲٬۱۴۱٬۰۰۰ و شمار جمعیت شهر اورنبورگ ۵۱۹ هزار نفر بوده است («فرهنگ...»[1]، 937). این استان شامل ۱۲ شهر، ۲۵ شهرک و ۳۴ بخش است (همانجا؛ BSE[3], XVIII/503). استان اورنبورگ در دامنهٔ جنوبی رشته‌کوههای اورال واقع شده، و میانگین دمای آن در ژانویه °۱۴- تا °۱۸- و در ژوئیه °۱۹ تا °۲۲ سانتی گراد است («فرهنگ»، همانجا). اورال بزرگ‌ترین رود استان است. دیگر رودهای این منطقه ساکمارا، اور، کوماک، ایلک، سامارا و کاما هستند. در دشتهای اطراف رودخانه‌ها، مناطق جنگلی وجود دارند که ذخایر چوب آنها را

1. *Sovetskiĭ* ...

حدود ۳۰ میلیون مـ ۳ تخمین زده‌اند. در شمال غرب استان میزان بارندگی سالانه ۴۵۰ و در جنوب ۳۰۰ میلی‌متر است. در جنوب شرق استان، میزان بارندگی از این نیز کمتر است (BSE³، همانجا). زمینهای قابل کشت اورنبورگ با محاسبهٔ چراگاهها، ۱۰ میلیون و ۶۰۰ هزار هکتار تخمین زده می‌شود (همان، XVIII/504).

دین اسلام در فاصلهٔ سده‌های ۱ـ۳ق/۷ـ۹م به میان اقوام یکجانشین قزاق راه یافت. در طول سدهٔ ۱۰ق/۱۶م بزرگان و رؤسای قبایل قزاق، تحت تأثیر نوگایها که در آن زمان متحد آنان بودند، اسلام آوردند. با این وصف، هنوز کوچندگان صحرا گرد مسلمان نشده بودند. بعدها به سبب فشار حکومت روسیه و تبلیغ مذهبی پی‌گیر تاتارها بود که سرانجام قزاقها به اسلام گرویدند. انگیزهٔ روسها آن بود که احساس می‌کردند اسلام به عنوان عامل تمدن‌ساز و متحد کننده، قبایل جدا از یکدیگر را گرد می‌آورد و در نتیجه آنها به آسانی قادر به کنترل قزاقها خواهند شد (آکینر، 289). از بنای مساجد حمایت شد و برای هر قبیله امام ویژه‌ای تعیین گردید. فعالیت تاتارها قوت گرفت و زبان تاتارها زبان رسمی ارتباط میان روسها و مردم بومی شد (همانجا). در ۱۲۰۲ق/۱۷۸۸م کاترین دوم امپراتریس روسیه یک مرکز افتای مذهبی به نام «مجمع روحانی محمدی» در اورنبورگ ایجاد کرد (همو، 9). در همین سال با اجازهٔ او مجمع روحانی محمدی اورنبورگ در شهر اوفا تأسیس شد. این مجمع به ریاست یک مفتی، در امور شرعی و برخی امور مدنی صلاحیت قضایی داشت. مساجد و حوزه‌های علمیه بازسازی شدند و بسیاری از موانع و محدودیتهای بازرگانی از میان رفت (همو، 58,78).

در اواسط سدهٔ ۱۳ق/۱۹م سیاست روسیه مبنی بر تقویت اسلام در میان قزاقها تغییر یافت، چنانکه بنای مساجد منوط به اجازهٔ رسمی از سوی دولت گردید، از شمار امامان مساجد تا اندازهٔ بسیاری کاسته شد و فعالیت هیأتهای مبلغ مسیحی افزایش چشمگیری یافت. اما اسلام تا آن زمان در میان قزاقها پا گرفته بود و هرگونه اقدامی برای تغییر باورهای دینی با مقاومت آنان روبه رو می‌شد (همو، 289). در ۱۱۴۷ق/ ۱۷۳۴م در محل قدیمی شهر اورنبورگ (اورسک کنونی)، هیأت ویژهٔ تحقیقات اورنبورگ تأسیس شد که هدفِ آن سازمان دادن روابط بازرگانی با خانات آسیای مرکزی بود. از ۱۸ رجب ۱۱۸۷ تا ۹ محرم ۱۱۸۸ق/۵ اکتبر ۱۷۷۳ تا ۲۳ مارس ۱۷۷۴م قزاقهای شورشی به رهبری پوگاچف شهر جدید اورنبورگ را مدتی در محاصره گرفتند (BSE³, XVIII/502). اورنبورگ در عهد تزارهای روسیه یکی از تبعیدگاههای آن کشور به شمار می‌رفت (همانجا).

در آغاز سدهٔ ۱۹م بخشی از اردوی کوچک قزاق از بدنهٔ اصلی آن منشعب شد و اردوی جدیدی به نام اردوی «بوکی» یا اردوی درونی را تشکیل داد. خان اردوی کوچک، شخصی به نام نورعلی خان بود. بوکی پسر جوان‌تر خان در ۱۲۱۴ق/۱۷۹۹م از مقامات دولت روسیه تقاضا کرد که با قوم خود در اراضی میان رودهای اورال و ولگا که پس از فرار اویراتها به چین خالی از سکنه بود، مستقر شود. در ۱۲۱۶ق/۱۸۰۱م دولت روسیه اجازه داد که وی با اردوی خود به منطقهٔ سابق اویراتها نقل مکان کند. بوکی با خود گروهی بیش از ۲۲ هزار نفر با ۵ هزار چادر به همراه آورد. سپس افرادی با ۱٬۶۲۵ چادر دیگر به او ملحق شدند. بوکی در ۱۲۲۷ق/۱۸۱۲م به عنوان خان اردوی جدید رسمیت یافت. افراد او نخست در ایالت اورنبورگ مستقر شدند، ولی سپس گروهی از آنها به آستراخان نقل مکان کردند (آکینر، همانجا).

در زمان پاول اول امپراتور روسیه (حک ۱۷۹۶ـ۱۸۰۱م/۱۲۱۱ـ۱۲۱۶ق) حدود ۲۲٬۵۰۰ نفر از قزاقهای دن به فرماندهی ژنرال واسیلی اُرلوف به اورنبورگ فرستاده شدند (ریوکین، ۱۴). وی قصد داشت به بخارا و خیوه و از آنجا به هندوستان نفوذ کند (همانجا). در واقع اورنبورگ بعدها به پایگاهی برای نفوذ روسیه در آسیای مرکزی تبدیل شد. در ۱۲۴۹ق/۱۸۳۳م ژنرال واسیلی الکساندرویچ پِروسکی به اورنبورگ رفت و از آنجا سیاست فعالی را به منظور نفوذ در آسیای مرکزی پیش گرفت و تا ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م در سمت خود باقی بود (همو، ۱۸؛ باخروشین، II/478). وی چند بار کوشید به خان نشین خیوه نفوذ کند. در رمضان ۱۲۵۵/ نوامبر ۱۸۳۹، او به خیوه لشکر کشید، ولی پس از دو ماه و نیم تلاش و از دست دادن یک پنجم نیروهای خود، به اورنبورگ بازگشت (همو، II/225-226).

در ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲م ژنرال ولادیمیر اُبروچف که به فرمانداری نظامی اورنبورگ منصوب شده بود، در ساحل شمالی رود سیحون (سیر دریا) استحکامات و دژهایی بنا کرد. وی تا ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م در این سمت باقی ماند (ریوکین، ۱۹؛ باخروشین، II/477). در این سال بار دیگر ژنرال پروسکی به فرمانداری نظامی که مقر او در سامارا بود، منصوب شد. وی که تا ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م این سمت را داشت، اقدامات ژنرال اُبروچف را به منظور ادامهٔ نفوذ در روسیه با شدت بیشتری دنبال کرد (همو، II/226, 478؛ ریوکین، همانجا). اقدامات نفوذی روسیه در آسیای مرکزی، الله‌قلی خان فرمانروای خیوه را به هراس افکند. وی به ناچار به انعقاد پیمان بازرگانی با روسیه تن داد و تعهد کرد که امنیت کاروانهایی را که میان اورنبورگ و خیوه رفت و آمد می‌کردند، حفظ کند (باخروشین، II/224). در ۱۲۸۲ق/۱۸۶۵م استان ترکستان زیر نظر فرمانداری نظامی اورنبورگ قرار گرفت (ریوکین، ۲۲). روابط بازرگانی بخارا و خیوه با روسیه از طریق کاروان و با طی مسافتی حدود ۱۳۸۰ کمـ تا شهر اورنبورگ صورت می‌گرفت. این مسافت را کاروانیان ۴۰ تا ۵۵ روزه طی می‌کردند (باخروشین، II/149).

اورنبورگ با گسترش نفوذ دولت روسیه در آسیای مرکزی، هرچند اهمیت پیشین را به عنوان یک مرکز نظامی عمده از دست داد، ولی موقعیت اقتصادی و منابع کانی متعدد آن قابل توجه است. در اورنبورگ کارخانه‌های چندی وجود دارند، از جمله: کارخانهٔ مختلط تولید فلز، کارخانه‌های ماشین سازی، پالایشگاه ماوراء اورال در اورسک، تأسیسات الکترو موتور اورال و جز آن. طول راه‌آهن استان اورنبورگ بیش از ۱٬۶۰۰ کمـ است (BSE³, XVIII/504).

مآخذ: ریوکین، مایکل، حکومت مسکو و مسألهٔ مسلمانان آسیای مرکزی شوروی، ترجمهٔ محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Unoin*, London 1986; Bakhrushin, S. V., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; BSE^3; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.
عنایت‌الله رضا

اورَنگ‌آباد، شهر و شهرستانی به همین نام در ایالت مهارشترا در فلات دکن در غرب هند. این شهر که در اوایل سدهٔ ۱۷م توسط اورنگ زیب امپراتور مسلمان هند بنا و به نام وی نام‌گذاری شده است، در شمال شرقی بمبئی در ۱۹° و ۵۴´ عرض شمالی و ۷۵° و ۳۳´ طول شرقی در دامنهٔ کوههای آجانتا در شمال و بلاغت در جنوب، کنار رودخانهٔ قوم (شعبهٔ کوچکی از رود گداوری) واقع است و ۳۵۳'۱۶ کم۲ وسعت دارد. اورنگ‌آباد در منطقه‌ای قرار گرفته است که باران در آنجا بیشتر در فصل تابستان می‌بارد. میزان باران سالانهٔ آن بین ۲۵۰ تا ۷۵۰ میلی‌متر متغیر است (*آمریکانا*، II/553؛ بریتانیکا، میکرو، I/654؛ کلیر...، III/230؛ EI^2, I/768؛ ملکم، II/479). منطقه‌ای که اورنگ‌آباد در آن قرار دارد، در اساطیر هند «جنستهانا» نامیده شده است (دی، 80).

گفتنی است که تاریخ بنای این شهر به سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بازمی‌گردد: پس از حملهٔ مغول به‌هند، ملک عنبر، وزیر دولت نظام‌شاهی که دوبار در ۱۰۱۰ و ۱۰۱۲ق/۱۶۰۱ و ۱۶۰۳م نیروی مغول را شکست داده بود (EI^2, III/15)، در ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م شهر «کهرکی» را ساخت و در ۱۰۲۱ق/ ۱۶۱۲م پایتخت را به آنجا منتقل کرد (برجس، 68؛ «تاریخ...[1]»، I/265). ملک عنبر ۲۵ سال در مقابل نیروی مغول ایستادگی کرد و در ۱۰۲۴ق که سرانجام از لشگر مغول شکست خورد، شهر کهرکی پس از مقاومتی دلیرانه، به دست مغولان به کلی ویران شد (توزک...، ۱۷۸؛ کامگار، ۳۳۱-۳۳۲؛ لاهوری، ۱/۴۹۷-۴۹۸؛ نیز نک: EI^2, I/768).

اورنگ زیب در زمان نیابت سلطنت خود در دکن، این منطقه را پسندید، شهر را از نو ساخت و اورنگ‌آباد نامید (ملکم، همانجا). این شهر در دوران حکومت وی رونق بسیار یافت، تا حدی که جمعیت آن از ۲۰۰ هزار نفر تجاوز کرد و به یک مرکز مهم فرهنگی ـ تجاری بدل گشت. به دستور اورنگ زیب، دیوارهای بلند و مستحکم دور شهر بنا گردید (کلیر، همانجا) و شبکهٔ منزلگاههای کنار جاده‌ها، به ویژه جادهٔ اورنگ‌آباد به آگره، با ساختن سراهایی که کنار آنها بازار، مسجد، حمام و چاه آب وجود داشت، توسعه یافت (کخ، ۱۳۱). در همین دوران، اورنگ‌آباد از نظر معارف و پژوهشهای فرهنگ اسلامی مقامی برجسته احراز کرد (*دهلی*...، 209-210). پیشرفت اورنگ‌آباد به اندازه‌ای بود که آنجا را دهلی جنوب نامیدند (براون، 111).

پس از سقوط حکومت مغول در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۸م، اورنگ آباد جزو نظامهای مستقل، و چندی پایتخت آنجا شد، تا حیدرآباد این مقام را گرفت و اورنگ‌آباد اهمیت خود را از دست داد. خاندان نظام آصف‌جاه که در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م بر دکن مسلط شده بود، تا ۱۹۴۸م بر این منطقه حکومت کرد. در این سال، ایالت حیدرآباد که اورنگ‌آباد جزو آن بود، به «ایالت اتحاد هند» ملحق گردید، تا آنکه در ۱۹۵۶م این ایالت بر حسب وابستگیهای زبانی میان ایالتهای مختلف تقسیم گردید و بخشی از آن، از جمله اورنگ‌آباد، جزو ایالت مهارشترا شد (EI^2, I/768, II/99؛ بریتانیکا، ماکرو، II/345).

جمعیت این شهر که در ۱۹۰۱م، ۸۳۷'۳۶ نفر بود (EI^1, I/518)، در ۱۹۸۱م به حدود ۳۰۰ هزار نفر بالغ گردید (کلیر، همانجا). شهرستان اورنگ‌آباد در ۱۹۵۱م حدود ۰۰۰'۱۸۰'۱ نفر جمعیت داشت (EI^2, I/768) که در ۱۹۷۱ م/۱۳۵۰ ش به مرز ۲ میلیون نفر رسید (بریتانیکا، میکرو، I/654).

ساکنان ایالت مهارشترا که اورنگ‌آباد جزو آن است، از اختلاط نژادهای بومی و مهاجران تشکیل شده، و زبان آنها شاخه‌ای از زبان هند و اروپایی موسوم به «مراتی» است که ۹۰٪ مردم غرب و مرکز هند به آن تکلم می‌کنند. این زبان از زبان فارسی تأثیر بسیار پذیرفته است و با خط دوناگری نوشته می‌شود. سایر زبانهای رایج در این منطقه، گجراتی، هندی، سندی، اردو و جز آنهاست. مسلمانان بیشتر اردو زبان هستند و به خط فارسی و عربی می‌نویسند (همان، ماکرو، II/345؛ «امپراتوری...[2]»، 629).

زمینهای اورنگ‌آباد، به رغم کمی باران، برای کاشت پنبه، ارزن، بزرک، گندم و نیشکر مناسب است. تولید ابریشم و محصولات ابریشمی، به ویژه شال، زری، تور و دیبا در این شهر رونق دارد. تولیدات صنعتی به محصولات نخی و روغنهای نباتی محدود است، اما صنایع دستی و ساخت نقره و طلاجات رواج دارد (*آمریکانا*، II/553؛ کلیر، III/230؛ دیماند، ۲۵۵).

این شهر از مراکز مهم جهانگردی هند است. وجود معابد و آثار باستانی، هر ساله جمعیت کثیری را برای دیدن و اجرای مراسم مذهبی، به این شهر جذب می‌کند. مزار همسر اورنگ زیب که به تقلید از تاج محل از مرمر سفید در اواخر سدهٔ ۱۷م ساخته شده، از بهترین آثار هنری دورهٔ مغول در این شهر به شمار می‌رود. خرابهٔ قصر اورنگ زیب و مزار وی در مقبرهٔ شیخ برهان‌الدین، و مزار ملک عنبر و آصف جاه، مؤسس دولت حیدرآباد، و مسجد بنا شده توسط ملک عنبر، از آثار اسلامی باقی مانده در اورنگ آباد است (شراتو، 150؛ فرگسن، I/205؛ «امپراتوری»، 801؛ «شاهکارها...[3]»، 68).

دانشمندان و فضلای بسیاری از اورنگ‌آباد برخاستند، یا در آنجا به کسب علم و دانش پرداختند (نک: آفتاب اصغر، ۴۰۲ به؛ مارشال، 8, 201؛ قریشی، 330). اورنگ‌آباد هم‌اکنون یکی از مراکز مهم ادبیات دکنی به شمار می‌رود، چنانکه انجمن مولوی عبدالحق به مدت ۲۵ سال در اورنگ‌آباد فعالیت داشته، و علاوه بر انتشار یکی از مهم‌ترین

1. *History*... 2. *The Mughul*... 3. *Masterpieces*...

نشریات ادبی هند، کار مهم تهیهٔ فرهنگ لغات علمی زبان اردو را از ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۵م به انجام رسانده است (احمد، 254-253).

در اورنگ‌آباد دانشگاهی به نام مراتهه وادا شامل ۶ دانشکده وجود دارد (بریتانیکا، میکرو، همانجا).

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ *توزک جهانگیری*، به‌کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ دیماند، س. م.، *راهنمای صنایع اسلامی*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کامگار حسینی، *مآثر جهانگیری*، به کوشش عذرا علوی، علیگره، ۱۹۷۸م؛ گُخ، ابا، *معماری در دورهٔ گورکانیان*، ترجمهٔ حسین سلطان‌زاده، تهران، ۱۳۷۳ش؛ لاهوری، عبدالحمید، *پادشاهنامه*، کلکته، ۱۸۶۷م؛ نیز:

Ahmad, J., *Hundred Great Muslims*, Lahore, 1984; *Americana*; *Britannica*, 1978; Brown, P., *Indian Architecture*, Islamic Period, Bombay, 1981; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; *Collier's Encyclopedia*; *Delhi Through the Ages*, ed. R.E. Frykenberg, Delhi, 1986; Dey, N. L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; EI^1; EI^2; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; *History of Medieval Deccan* (1295-1724), ed. H.K. Sherwani, Andhra Pradesh, 1973; Malcolm, J., *A Memoir of Central India*, New Delhi, 1970; Marshal, D.N., *Mughals in India*, London, 1985; *Master- pieces of Indo-Islamic Architecture*, ed. R. J. Mehta, Bombay; *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1984; Qureshi, I.H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1974; Scerrato, U., *Monuments of Civilization Islam*, London, 1976.

پرویز امین

اورَنگ‌ زیب، ابوالمظفر محیی‌الدین محمد عالمگیر غازی (حک ۱۰۶۸- ۱۱۱۸ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶م)، ششمین پادشاه گورکانی هند. او سومین پسر شاهجهان (حک ۱۰۳۷- ۱۰۶۸ق) بود که در ۱۰۲۷ق/ ۱۶۱۸م در دهود متولد شد (توزک...، ۲۸۲-۲۸۳؛ قس: خافی‌خان، ۳/۲). اورنگ‌زیب آموزشهای متداول عصر را زیرنظر استادان آغاز کرد و با زبانهای فارسی، عربی، ترکی و هندی آشنایی یافت (فاروقی، 543؛ آفتاب اصغر، ۳۹۹). وی در دورهٔ شاهزادگی دو بار در ۱۰۴۵ق/۱۶۳۵م و ۱۰۶۲ق/۱۶۵۲م از سوی شاهجهان نایب‌السلطنهٔ دکن شد (خافی‌خان، همانجا؛ EI^2). نیز به سبب شایستگی بارها از سوی پدر، به مأموریتهای گوناگون فرستاده شد، از جمله: لشکرکشی به بلخ و بدخشان برای مقابله با ازبکها در ۱۰۵۷ق/۱۶۴۷م و دو لشکرکشی دیگر برای تسخیر قندهار میان سالهای ۱۰۵۹ تا ۱۰۶۲ق، فرماندهی جنگهای دکن، لشکرکشی موفقیت‌آمیز به گلکنده در ۱۰۶۵ق و بیجاپور در ۱۰۶۶ق (شاملو، ۴۳۵- ۴۴۸، ۴۵۲-۴۷۰؛ کنبو، ۴۴۲/۲، ۳/۳، ۵۴ - ۵۵، ۱۰۵ - ۱۰۸؛ خافی‌خان، ۳/۲-۴؛ سرکار، I-II/53-62, 70-90؛ «فرهنگ جغرافیایی...[1]»، II/401).

پس از بروز بیماری سخت شاهجهان و پریشانی اوضاع مملکت در ۱۰۶۷ق، میان ۴ برادر ــ داراشکوه، شجاع، اورنگ زیب و مراد بخش ــ بر سر جانشینی پدر، درگیری سختی پدید آمد و هر یک در ناحیهٔ حکمرانی خویش داعیهٔ پادشاهی برداشتند (بختاورخان، ۱/۱-۲؛ خافی‌خان، ۲/۴- ۵؛ «فرهنگ تاریخی...[2]»، 81). اما درایت اورنگ زیب، نخست او را به سوی اتحاد با برادر کهتر خود، مراد کشاند که با هم به سوی اکبرآباد حرکت کردند (بختاورخان، ۱۴/۱؛ خافی‌خان، ۹/۲-۱۰). در فاصلهٔ رویاروییها با داراشکوه، اورنگ زیب نخست مرادبخش را دستگیر کرد، سپس طی مراسمی غیررسمی در حالی که شاهجهان در قلعهٔ اکبرآباد محبوس بود، در ۱۰۶۸ق در باغ شالیمار دهلی تاج بر سر نهاد (بختاورخان، ۱/۳۹-۵۱، ۶۵، ۷۱؛ اشر، I(4)/252). اورنگ زیب در ۱۰۶۹ق پس از برپا داشتن جشن تاج‌گذاری، عنوان «عالمگیر» را برای خود برگزید (کنبو، ۲۵۵/۳؛ بختاورخان، ۱۴۸/۱-۱۵۰)؛ آنگاه دست به کار گسترش قلمرو حکومت خویش شد.

یکی از مسائل مهم دوران حکمروایی اورنگ زیب شورش مراتهه به رهبری شیواجی (د ۱۰۹۱ق) پسر شاه‌جی بود. اورنگ زیب بارها، از جمله در ۱۰۷۲ و ۱۰۷۴ق، برای سرکوب این شورش اِقدام کرد و سرانجام در ۱۰۷۵ق توانست شیواجی را به اطاعت خود درآورد، اما وی در ۱۰۸۰ق از چنگ اورنگ زیب گریخت و از آن پس فعالیت خود را با شدت بیشتری برضد او ادامه داد (اشر، همانجا؛ سرکار، IV/53؛ EI^2). اگرچه ناآرامیهای گوناگون تا واپسین روزهای عمر اورنگ زیب همچنان ادامه داشت، با اینهمه، وی توانست در مدت ۵۰ سال پادشاهی خود سرزمینهای قلمرو گورکانیان را تا دورترین مرزهای جنوبی گسترش دهد (اشر، I(4)/253؛ «فرهنگ تاریخی»، همانجا).

اورنگ زیب در ۹۱ سالگی درگذشت (بدخشی، ۱۹) و او را در آرامگاهی که به دستور خودش در درگاه شیخ برهان‌الدین در خلدآباد نزدیک اورنگ‌آباد ساخته شده بود، به خاک سپردند (اشر، I(4)/260).

مجموعهٔ نامه‌های بر جای مانده از وی، گذشته از اهمیت تاریخی، حکایت از تبحر او در نگارش به زبان فارسی دارد. اورنگ زیب در هنر خوشنویسی به ویژه خط نسخ مهارت بسیار داشت و نسخه‌هایی از قرآن کریم به خط وی در موزه‌های گوناگون موجود است (آفتاب اصغر، ۴۰۰-۴۰۱؛ حکمت، ۱۲۵-۱۲۶؛ نیز نک: شیمل، ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۴۳).

اورنگ زیب در امر قضا بسیار سخت‌گیر و دقیق بود (فاروقی، 433) و برای برقراری قوانین اسلامی و جلوگیری از منکرات و مقابله با متخلفان مجازاتهای سنگین تعیین کرد («امپراتوری...[3]»، 234). به دلیل پافشاری وی بر مذهب حنفی، علمای اهل تسنن بدو لقب «محیی‌الدین» داده بودند (احمد، ۷، حاشیه). اورنگ زیب با وضع جزیه برای هندوان در ۱۰۹۰ق ــ که در ۹۷۲ق به فرمان اکبر ملغیٰ شده بود ــ و جلوگیری از انتصاب هندوها در مقامات بالای حکومتی و دستور ویران کردن معابد هندوان، موجبات نارضایی عمیقی را در میان آنها به وجود آورد («فرهنگ تاریخی»، 84). اگرچه اورنگ زیب بر مذهب تسنن پای می‌فشرد، اما گروه بسیاری از امرای وی از شیعیان بودند (هالیستر، ۱۵۷/۱؛ نیز نک: رضوی، II/9-10, 33-34).

سیاست خارجی: اگرچه به هنگام جلوس اورنگ‌زیب، نمایندگانی از ممالک گوناگون برای گفتن تبریک به دربار وی آمدند

1. *The Imperial ...* 2. *A Dictionary...* 3. *The Mughul ...*

(«امپراتوری»، 225). اما ظاهراً او چندان تمایلی به ایجاد رابطهٔ سیاسی با همسایگان خود نداشته است. دربارهٔ ارتباط با ایران، می‌دانیم که بوداق بیگ در ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م از سوی شاه عباس دوم (سل ۱۰۵۲-۱۰۷۷ق) به هند رفت و در دهلی از وی استقبال بی سابقه و گرمی شد (بختاورخان، ۲۲۵/۱-۲۲۷؛ خافی‌خان، ۱۲۴/۲، ۱۲۷؛ ریاض‌الاسلام، ۱۹۳-۱۹۴). تربیت‌خان نیز در ۱۰۷۴ق از سوی اورنگ‌زیب به ایران گسیل شد (شاهنوازخان، ۴۹۴/۱-۴۹۶؛ ریاض الاسلام، ۱۹۵-۱۹۶)؛ اما رفتار نسنجیدهٔ وی در ایران چنان شاه عباس را برآشفت که ضمن نوشتن نامه‌ای توهین‌آمیز به اورنگ زیب، بر آن شد که به سوی شرق لشکرکشی کند، ولی با مرگ ناگهانی وی در ۱۰۷۷ق نگرانی اورنگ زیب از رویارویی با صفویان برطرف شد (بختاورخان، ۳۴۶/۱؛ خافی‌خان، ۲۰۲/۲-۲۰۳؛ شاهنوازخان، ۴۹۶/۱-۴۹۷؛ ریاض‌الاسلام، ۱۹۷-۱۹۸) و بعدها اورنگ زیب از به رسمیت شناختن سلطنت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی خودداری کرد (همو، ۲۰۵).

سلطان سلیمان دوم عثمانی (سل ۱۰۹۹-۱۱۰۲ق) با نوشتن نامه‌ای در ۱۱۰۱ق کوشید با تحریک اورنگ‌زیب از یک‌سو و سبحان قلی‌خان حاکم بخارا از سوی دیگر، اتحادی برضدمسیحیان (اروپاییان) به وجود آورد (همو، ۲۰۴). اما مشکلات داخلی اورنگ زیب بیشتر از آن بود که درگیر جنگهای خارجی شود. در پی ناآرامیهای دکن و اشتغال اورنگ زیب به این موضوع، انگلیسیها بر آن شدند تا با استفاده از فرصت، جای پای خود را در هند محکم کنند. در ۱۰۹۷ق شایسته‌خان حاکم بنگال عوارض گمرکی معوقه را از انگلیسیها طلب کرد، اما آنها مقاومت کردند و درگیری کوچکی میان دو طرف روی داد. («امپراتوری»، 233؛ «فرهنگ جغرافیایی»، VI/246؛ مهاجان، 176؛ آفتاب اصغر، ۳۹۳). برخوردهایی نیز میان اورنگ زیب و تجار آلمانی و فرانسوی بر سر مسائل تجاری و محافظت از کشتیهای حجاج که عازم سفر مکه بودند، روی داد (نک: سرکار، IV/310-311).

فرهنگ و هنر: در دورهٔ اورنگ زیب، علوم فقهی، فلسفه، اخلاق و حدیث از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود و مدارس مذهبی بسیاری تأسیس شد (احمد، ۸۰؛ آفتاب اصغر، ۴۰۱). از آثار مهم مذهبی این دوره می‌توان از کتاب *فتاوی عالمگیری*، مشهور به *فتاوی هندویه* یاد کرد (همو، ۳۹۷-۳۹۸). دربارهٔ تاریخ‌نویسی نیز، در این دوره آثار برجسته‌ای مانند *واقعات عالمگیری* عاقل‌خان خوافی، *عالمگیرنامهٔ* کاظم قزوینی و *مرآة العالم* بختاورخان تألیف گردید (نک: همو، ۴۲۲-۴۶۵؛ استوری، I(1)/582-599؛ نیز نک: رضوی، II/275).

اگرچه اورنگ زیب موفق شد قلمرو گورکانیان هند را وسعت بخشد، اما کشاکش میان دیدگاههای مذهبی که از دورهٔ اکبر آغاز شده بود، در این دوره نمود بیشتری یافت. مثلاً او با پشتیبانی افراطیون توانست داراشکوه ولیعهد شاهجهان را که اندیشه‌های روشن‌بینانهٔ صوفیانه داشت، از میان بردارد. پس از آن نیز سیاستهای افراطی او که نقشبندیان در تقویت آن مؤثر بودند، بجز هندوان، مسلمانان را نیز آزرد (نک: ه د، ۵۷۶/۸-۵۷۷؛ هالیستر، ۱۵۷/۱). جنگهای داخلی به ویژه در دکن که بیشتر منشأ مذهبی داشت، نارضایی و شورشهای گستردهٔ مردمی را سبب شد. ناتوانی اورنگ زیب در حفظ نظام اداری و یکپارچگی میان امرا و درباریان، به دشواریهای دیگر می‌افزود («فرهنگ تاریخی»، 84-83؛ اشر، I(4)/253). سرانجام این بحرانها، زمینهٔ تضعیف موقعیت جانشینان اورنگ زیب، و نفوذ هرچه بیشتر انگلیسیها را پس از مرگ او فراهم آورد که در مدت کمتر از نیم قرن به فروپاشی و سقوط سلسلهٔ گورکانیان شبه قاره منجر شد.

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ احمد، عزیز، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمهٔ نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بدخشی، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش امتیاز علی عرشی، رامپور، ۱۹۶۰م؛ *توزک جهانگیری*، به کوشش محمدهاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حکمت، علی‌اصغر، *سرزمین هند*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۴م؛ ریاض الاسلام، *تاریخ روابط ایران و هند*، ترجمهٔ محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شاملو، ولیقلی، *قصص خاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش عبدالرحیم اشرف علی، کلکته، ۱۸۸۸م؛ شیمل، آن ماری، *خوشنویسی و فرهنگ اسلامی در هند*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ کنبو، محمدصالح، *عمل صالح*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ هالیستر، جان نُرمن، *تشیع در هند*، ترجمهٔ آزرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Asher, C.B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *A Dictionary of Indian History*, Calcutta, 1967; EI²; Faruki, Z., *Aurangzeb*, Lahore, 1977; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Mahajan, V.D., *Muslim Rule in India*, New Delhi, 1975; *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1974; Rizvi, A.A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra 1986; Sarkar, J., *History of Aurangzib*, New Delhi, 1973; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

هدیٰ سیدحسین‌زاده

اورومچی، شهر و مرکز منطقهٔ مستقل اویغور سین کیانگ در شمال غرب چین. این شهر در ۴۳° و ۴۸′ عرض شمالی و ۸۷° و ۳۵′ طول شرقی («اطلس...[1]»، 182) در شمال کوههای تیان شان (ختای[2]...، I/117) بر فلاتی به ارتفاع ۹۱۲ متر («دائرةالمعارف ایتالیا[3]»، XXXIV(2)/840) کنار رودخانهٔ اورومچی (GSE, XXVII/683) واقع است. این شهر مرکز تجارتی ترکستان چین (سین کیانگ) به شمار می‌آید و بر سر راههای بازرگانی منطقه به روسیه، لانچو و کاشغر قرار دارد (*آمریکانا*، XXVII/611) و راه‌آهن لانشین به آن ختم می‌شود (GSE، همانجا). ارتباط اورومچی با دیگر نقاط از طریق دو بزرگراه، یکی در مسیر شبکهٔ راه‌آهن چین و دیگری میان دو رودخانهٔ جونگار و تاریم برقرار می‌شود (*بریتانیکا*، میکرو، IX/779).

تا آخر سدهٔ ۱۹م محققان بر آن بودند که اورومچی در محل شهر قدیمی بش بالغ واقع است (بارتولد، III/374؛ ختای، IV/141). در

1. *Britannica Atlas.* 2. *Cathay...* 3. *Enciclopedia...*

۱۸۹۶م گروم گرژیمایلو[1] در جلد اول سفرنامهٔ خود در صحت این مطلب تردید کرد و احتمال داد که خرابه‌های بش بالغ در شرق اورومچی در نزدیکی گوچن است. وی در جلد دوم کتاب خود براساس نوشته‌ای از «منگو ـ یومو ـ تسزی» قطعیت آن را تأیید کرد (بارتولد، نیز *ختای*، همانجاها؛ «دائرةالمعارف ترک[2]»، XXXIII/217). در ۱۹۰۳م هم «شاوان» بدون اطلاع از نوشتهٔ گرژیمایلو و بر اساس یک نوشتهٔ دیگر چینی همین مطلب را ابراز داشت و در ۱۹۰۸م دبژف[3] تصریح کرد که خرابه‌های بش بالغ در نزدیکی شهری که امروزه پوچن تسی نام دارد، واقع است (بارتولد، III/374, V/353).

به گفته‌ای دیگر، شهر چی‌چین تلس[4] مذکور در *سفرنامهٔ* مارکوپولو همان اورومچی کنونی است (نک: *ختای*، I/117). اورومچی در مسیر جادهٔ ابریشم قرار داشت. این جاده در گوچن به دو شاخه تقسیم می‌شد و راه شمالی آن از اورومچی می‌گذشت و به سوی آسیای مرکزی ادامه می‌یافت (گومیلف، 42).

اورومچی کلمه‌ای مغولی به معنی «چراگاه زیبا» است (*بریتانیکا*، همانجا؛ توریسم، 108). اورومچی را «اروم تسی[5]» و «وولوموچی[6]» و به زبان چینی «تیهوا» گفته‌اند (*دایرة المعارف فارسی*؛ *آمریکانا*، همانجا؛ WNGD, 1269).

قوم اویغور در سدهٔ ۳م به این منطقه راه یافت و در آنجا سکنیٰ گزید (*بریتانیکا*، ماکرو، XVI/794). سرزمین اویغورها در سدهٔ ۷ق/۱۳م زیر سلطهٔ حکومت مغول قرار گرفت (شرف‌الدین، ۸۱). ابن بطوطه این منطقه (ختا) را از حیث آبادانی، بهترین کشور جهان معرفی می‌کند (۷۵۲/۲). اویغورها که براثر تماس با مبلغان و عابدان مانوی مقیم سرزمین سغد، مانوی مذهب شده بودند (ورهرام، ۱۴۶؛ EI^1, VIII/902)، از سدهٔ ۷ق به اسلام روی آوردند و در سدهٔ ۹ق/۱۵م دین اسلام سرتاسر این منطقه را فراگرفت (بارتولد، II(1)/46؛ *بریتانیکا*، ماکرو، XVIII/792-793).

اورومچی در سدهٔ ۱۸م دوباره به چین پیوست و پس از آنکه در ۱۷۶۰ چند پایگاه نظامی در آن ساخته شد و یک شهر چینی در کنار آن برپا گردید، به پایگاه مهم نظامی شمال غرب چین بدل گشت (همان، میکرو، IX/779). در قیام مسلمانان سین کیانگ در برابر سلطهٔ حکومت مرکزی چین، اورومچی در ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م به تصرف مسلمانان درآمد، ولی در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م نیروهای دولتی آن را باز پس گرفتند (همانجا). در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م استان سین کیانگ ایجاد شد و مرکز آن از ایلی[7] به اورومچی منتقل گردید («سین کیانگ...[8]»، 8).

اورومچی از ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش رو به صنعتی شدن گذاشت (*بریتانیکا*، همانجا) و در ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش که سین کیانگ به منطقهٔ مستقل بدل شد، مرکز آن اورومچی توسعهٔ بیشتری یافت («سین کیانگ»، 22؛ *بریتانیکا*، همانجا). زبان اکثریت مردم اورومچی اویغوری است. علاوه بر اویغورها، اقلیتهایی هم از جمله قزاقها، دونگالها و مانجوها در اورومچی ساکن هستند (همانجا). جمعیت این شهر که در ۱۹۵۳م/۱۳۳۲ش، ۱۴۰٬۷۰۰ نفر بود (*آمریکانا*، XXVII/611)، در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۱٬۳۳۶٬۵۰۰ نفر افزایش یافت («سین کیانگ»، 4,43).

از ۱۹۴۹م همزمان با پیشرفت صنعتی، شبکهٔ آبیاری شهر در دامنهٔ کوههای تیان شان توسعه داده شد و این کار همراه با ماشینی کردن کشاورزی، تولید غلات و دیگر محصولات را افزون ساخت (*بریتانیکا*، همانجا؛ GSE, XXVII/683). در ۱۹۵۲م/۱۳۳۱ش یک مدرسهٔ عالی کشاورزی هم در اورومچی ایجاد شد (WNGD، همانجا)؛ اما اهمیت اقتصادی اورومچی بیشتر به غنای منابع معدنی آن مربوط است (*بریتانیکا*، همانجا؛ «سین کیانگ»، 45). اورومچی را به سبب داشتن ذخایر فراوان زغال سنگ «شهری بر زغال» نام داده‌اند (همانجا). منابع نفتی این شهر هم که از ۱۹۵۹م به تولید رسید، آن را به یکی از مناطق مهم نفت خیز چین بدل کرد (*بریتانیکا*، همانجا؛ طوغان، I/582). صنایع مهم اورومچی شامل تولید سیمان، شیشه، کاغذ، آهن و فولاد، فرآورده‌های غذایی، نساجی، شیمیایی و ماشین‌آلات است (GSE، همانجا).

در اورومچی علاوه بر دانشگاه سین کیانگ که از ۱۹۶۰م/۱۳۳۹ش آغاز به کار کرد (*آمریکانا*، WNGD، همانجاها)، چندین مؤسسهٔ فرهنگی و مراکز آموزش عالی، از جمله آموزش اویغوری، زبانهای اقلیتها، نیز زبان روسی و علوم پزشکی و کشاورزی وجود دارد (*بریتانیکا*، همانجا).

مآخذ: ابن بطوطه، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ ورهرام، غلامرضا، *تاریخ آسیای مرکزی در دوران اسلامی*، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Americana; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; *Britannica*, 1978; *Britannica Atlas*, Chicago, 1993; *Cathay and the Way Thither*, tr. H. Yule, Taipei, 1966; EI^1; *Enciclopedia Italiana;* GSE; Gumilev, L.N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; Togan, Z.V., *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981; *Tourism*, China Handbook Series, Peking, 1984; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1984; WNGD; *Xinjiang in Brief*, China International Press, 1995.

پرویز امین

اوریسه، از ایالات مهم جمهوری هند واقع در شرق آن کشور که از جنوب شرق به خلیج بنگال، از جنوب به آندرا پرادش، از غرب به مادیا پرادش، از شمال شرق به بنگال غربی و از شمال به بیهار محدود است. وسعت آن حدود ۱۵۵٬۷۰۷ کم۲، و جمعیت آن در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش حدود ۲۶٬۳۷۰٬۲۷۱ نفر بوده است (*بریتانیکا*، ۱۹۸۶م، میکرو، VIII/1000-1001).

از لحاظ اداری، ایالت بیهار اکنون به اوریسه پیوسته است. زبان اکثر مردم آن اروپایی است، به استثنای برخی از مردم بومی آن که به

1. G. Grzhimailo 2. *Türk...* 3. Debejev 4. Chichintalas 5. Urum Tsi 6. Wulumuchi 7. Ili 8. *Xinjiang...*

زبان موندایی تکلم می‌کنند. طبق سرشماری سال ۱۹۳۱م/۱۳۱۰ش در هند نزدیک به ۱۲۴'۴۶۳ نفر در ایالات بیهار و اوریسه پیرو دین اسلام بوده‌اند (EI[1], VI/998).

از رشته کوههای قابل توجه اوریسه مهندراگیری با ارتفاع ۱'۵۰۱ متر و مالیاگیری با ارتفاع ۱'۱۸۴ متر است. اوریسه در منطقه‌ای گرم واقع شده که بادهای موسمی و باران‌زا بر آن می‌وزند. متوسط ریزش باران سالانه در حدود ۱'۵۰۰ میلی‌متر است. ۹۰٪ جمعیت اوریسه را هندوها تشکیل می‌دهند که بیشتر آنان در روستاها هستند و فقط ۱۲٪ از مردم در شهرها زندگی می‌کنند. مرکز اوریسه شهر بهوبانسوار است. حدود ۸۰٪ از اهالی روستاها به کار کشاورزی، و ۱۵٪ به کارهای دیگر اشتغال دارند. غلات و محصولات اصلی اوریسه عبارتند از: برنج، دانه‌های روغنی، کنف هندی، نیشکر و نارگیل. از میزان قابل ملاحظهٔ محصولات سنگ معدن، آهن، کرم، منگنز، زغال‌سنگ، سنگ آهک، دلمیت، سرب سیاه و بوکسیت آن می‌توان یاد کرد. کارخانه‌های فولاد و تولید کود در رائورکلا، منگنز در جودا و رایا گادا، و سیمان در راج گانگپور در خور توجه است. کاغذ، کود، منسوجات، شکر، کلر، کربنات سدیم، شیشه و سرامیک از محصولات اوریسه است. در شهر اوریسه آثار هنری هندی از سنگ و چوب ساخته می‌شود. ۵ دانشگاه و ۱۰۰ مدرسه نیز در این شهر وجود دارد (*بریتانیکا*، همانجا).

طی قرون و اعصار گذشته سرزمینی که اکنون اوریسه نامیده می‌شود، نامهای متفاوتی چون اُتکالا، کالینگا و اُدرا دشا داشته است که اغلب با ویژگیهای قومی در ارتباط بوده‌اند. کالینگا در زمان بودا دارای حکومتی مقتدر بود. در قرن ۳ق‌م نیز یکی از پیکارهای آشوکای نام‌آور در آنجا به وقوع پیوست. آشوکا در نهمین سال پادشاهی خود برای فتح کالینگا از ایالات اوریسه گذشت. در نخستین سده‌های میلادی کالینگا یک قدرت دریایی شد. دوران طلایی کالینگا در زمان خاندان کانگا از ۱۰۷۸ تا ۱۲۶۴م بوده است. در قرون ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م که مسلمانان بر هند مسلط بودند، این منطقه به صورت پایگاهی مستقل برای تجمع هندوها و مراکز دانش و فلسفه و هنر و معماری هندو باقی ماند (تامس، 447-446؛ *بریتانیکا*، ۱۹۷۸م، ماکرو، XIII/739، ۱۹۸۶م، میکرو، VIII/1000). سنگ نوشته‌های روی دیوارهٔ غارهای تپهٔ اودایاگیری در اوریسه از این نظر قابل توجه است (راپسن، 481).

در پاییز ۱۳۶۰م فیروز شاه سوم از تغلق شاهیان به اوریسه لشکر کشید و راجهٔ اوریسه را از آنجا راند (هیگ، 178). نظام‌الدین احمد از سلسلهٔ نظام شاهیان دکن، با لشکرکشی به اوریسه کسب اعتبار کرد و بتکده‌های آنجا را ویران ساخت (همو، 255-254). در ۸۳۸ق/۱۴۳۵م احمد اول بهمنی به شمال اوریسه دست یافت و آنجا را به سرزمین وارنگال ملحق کرد (ایانگر، 491). در ۹۷۶ق/۱۵۶۸م حکمرانان افغانی بنگال بر اوریسه مسلط شدند. سپس اوریسه بخشی از امپراتوری مغول شد. با زوال امپراتوری مغولان، بخش عمدهٔ اوریسه به دست مراتهه‌ها افتاد و در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م بخشی از آن تحت نفوذ بریتانیا درآمد. سرانجام در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م تمامی سرزمین اوریسه تابع حکومت بریتانیا شد (*بریتانیکا*، همانجاها).

در طی سالهای ۱۸۶۶-۱۸۶۷م به سبب خشکسالی در هند، اوریسه دچار قحطی شدید شد و از خارج نیز مواد غذایی به آنجا نمی‌رسید؛ در نتیجه اوریسه کاملاً به کمپانیهای انگلیسی وابسته شد (لاوت، 298).

جمعیت اوریسه ترکیبی از نژاد مغولی، موندایی، دراویدی یا بنگالی است. با تسلط بریتانیاییها بر اوریسه آداب و رسوم مردم رنگ غربی گرفت. در جریان این تأثیرپذیری فرهنگی زبان مهارشترا (مراتهه‌ایها) نیز از میان رفت (بارنت، 538).

مآخذ:

Ayyangar, K., «Hindu States in Southern India, A. D. 1000-1565», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Barentt, L. D., «The Early History of Southern India», ibid, vol. I; *Britannica*; EI[1]; Haig, W., «The Reign of Firūz Tughluq...», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Lovett, H. V. «The Development of Famine Policy», ibid, vol. VI; Rapson, E. J., «Indian Native States after the Period of the Maurya Empire», ibid, vol. I; Thomas, F. W., «Açoka, The Imperial Patron of Buddhism», ibid.

پروانه محمدی

اوزاعی، ابوعمرو عبدالرحمان بن عمرو (۸۸-۲ صفر ۱۵۷ق/ ۷۰۷-۲۲ دسامبر ۷۷۳م)، فقیه و محدث نامدار شام و پیشوای یکی از مذاهب بائدهٔ فقهی که چندی در شام و اندلس پیروانی یافت.

خاندان او را اصلاً از اسرای یمن (مسعودی، ۳/ ۳۰۴) و یا سند (ذهبی، سیر...، ۱۰۹/۷) نوشته‌اند؛ اما بر اساس قول ارجح، وی از قبیلهٔ حمیر و از طایفهٔ سیبان بوده‌است. بنابراین، انتساب او به‌اوزاعی فقط به سبب اقامتش در محلهٔ اوزاع در حومهٔ دمشق بوده است (برای تفصیل، نک: بخاری، ۱(۳)/۳۲۶؛ ابن‌عساکر، ۶۸/۱۰؛ نووی، ۱(۱)/ ۲۹۸-۲۹۹). محلهٔ اوزاع نه تنها مدتی مسکن وی، بلکه به تصریح برخی از منابع، موطن پدری او نیز بوده است (نک: ذهبی، *تاریخ*، ۴۸۶).

مولد اوزاعی را در برخی گزارشها در شهر بعلبک دانسته‌اند، اما وی دورهٔ رشد خود را در کَرَک سپری ساخته است. او در خردسالی پدر خویش را از دست داد و چندی بعد همراه مادرش به بیروت انتقال یافت (نک: همو، سیر، ۱۰۷/۷؛ نیز ابن ابی حاتم، *تقدمة*...، ۲۱۰). در همین اوان یکی از شیوخ متنفذ عرب او را به پسرخواندگی پذیرفت و شرایط را برای پرورش او مساعد کرد (نک: ذهبی، *تاریخ*، همانجا). احتمالاً اوزاعی چندی پس از آن به دمشق رفت و در آنجا سکنیٰ گزید. این احتمال به خصوص با پذیرش روایتی قوت می‌گیرد که از ۱۴ سال مصاحبت اوزاعی با مکحول عالم دمشق (د ۱۱۸ق) سخن گفته است (ابن ابی حاتم، همان، ۲۰۶).

دانش اندوزی اوزاعی از قاسم بن مخیمره (د ۱۰۰ق) عالم کوفی ساکن در شام (ذهبی، سیر، ۱۰۸/۷) نشان می‌دهد که او در اوان نوجوانی از شرایط تحصیل در مراحل پیشرفته برخوردار بوده است. از دیگر شیوخ شامی او می‌توان کسانی چون ربیعة بن یزید قصیر، بلال بن سعد دمشقی، مطعم بن مقدام صنعانی شامی، عمیر بن هانی دمشقی و

ابن‌عامر قاری را نیز برشمرد (نک: همانجا).

اوزاعی در آغاز جوانی با اعمال نفوذ پدرخوانده‌اش به عنوان دبیر به دیوان بنی‌امیه پیوست (همو، *تاریخ*، همانجا) و این نشان می‌دهد که وی در نخستین مراحل دانش‌اندوزی خود، از ادب نیز بهره‌ای اندوخته بود و این ذوق ادبی به عنوان یک ویژگی در عرض دانش حدیث و فقه، تا پایان زندگی در شخصیت اوزاعی دیده می‌شد (دربارهٔ چیره‌دستی او در کتابت و ترسل، نک: همان، ۴۸۸؛ همو، سیر، ۱۰۹/۷). اوزاعی در اوایل دبیری در حالی که کمتر از ۲۰ سال داشت، همراه یک هیأت دیوانی راهی یمامه شد.

آشنایی اوزاعی با یحیی بن ابی‌کثیر عالم بزرگ یمامه زندگی او را متحول ساخت، چنانکه از شغل دبیری استعفا کرد و بی‌دغدغه به تحصیل علم پرداخت. از اشارات اوزاعی بر می‌آید که مخالفت او با برخی رفتارهای حاکم اموی یمامه در این استعفا مؤثر بوده است (نک: ابونعیم، ۳۱۲/۳-۳۱۳).

اوزاعی چندی در یمامه به تحصیل نزد یحییٰ و شیوخ دیگر یمامه چون ابوکثیر سحیمی و حفص بن عفان یمامی سپری ساخت و در ۱۱۰ق، به توصیهٔ یحییٰ برای تکمیل آموخته‌های خود راهی بصره گردید؛ به امید آنکه از محفل حسن بصری و ابن‌سیرین بهره‌مند گردد، اما زمانی به بصره رسید که ۴۰ روز از وفات حسن سپری شده بود و ابن‌سیرین نیز در بستر احتضار بود (نک: ابن سعد، ۴۸۸/۷؛ احمدبن حنبل، ۳۰۶/۱؛ ابوزرعه، ۲۶۳/۱-۲۶۴؛ ابن ابی حاتم، *تقدمة*، ۱۸۶؛ قس: ابن‌زید، ۶۱). ظاهراً در همین سفر بود که اوزاعی توانست از محفل درس قتادة بن دعامه، دیگر عالم بزرگ بصره (د ۱۱۸ق) بهره گیرد؛ اما از اسانید و مشایخ او به روشنی برمی‌آید که وی چندان به فکر گسترش آموخته‌های خود نزد مشایخ بصره نبوده، چنانکه با وجود نامهای برخی از دانشمندان کوفی در فهرست مشایخ او (ذهبی، همان، ۱۰۸/۷)، نسبت به کوفه نگاهی تردیدآمیز داشته است.

به هر حال وی پیش از ۱۱۴ق به حرمین شریفین رفت و از پیشوایان و شیوخ برجستهٔ مدینه چون امام محمد باقر (ع) (د ۱۱۴ق)، نافع مولای ابن‌عمر (د ۱۱۷ق) و عبدالرحمان بن قاسم (د ۱۲۶ق)، و نیز از مشایخ مکه چون عطاء بن ابی‌رباح (د ۱۱۵ق) دانش آموخت. در فهرست شیوخ مدنی و مکی او نام امام جعفر صادق(ع)، و محمد بن شهاب زهری نیز دیده می‌شود (ذهبی، همانجا؛ دربارهٔ امام صادق(ع)، نک: کلینی، ۵۱۹/۲؛ شیخ‌طوسی، ۲۳۱).

اوزاعی از محافل علمی شام نیز غفلت نورزید، چنانکه بخشی از تحصیل درازمدتِ او نزد مکحول دمشقی، در بازگشت وی به شام و در سالهای دههٔ ۱۱۰ق صورت گرفت. به هر حال وی پس از بازگشت از سفرهای علمی مردی دانشمند، و به گزارش منابع، از ۱۱۳ق به عنوان فقیه شناخته می‌شد (نک: بسوی، ۴۰۹/۲؛ ابوزرعه، ۲۶۲/۱؛ قس: ابواسحاق، ۷۱: تحریف ۱۱۳ق به ۱۳ سالگی).

اوزاعی در این دوره از زندگی اجتماعی خود، از پذیرش مشاغل دیوانی سخت پرهیز داشت و آنگاه که یزید بن ولید اموی او را واداشت تا بر مسند قضای جند دمشق بنشیند، وی تنها یک بار بر این مسند نشست و مصرانه خود را مستعفی ساخت (نک: وکیع، ۲۰۷/۳؛ ذهبی، *تاریخ*، ۴۹۱).

در این هنگام که دورهٔ انحطاط خلافت بنی‌امیه بود، اوزاعی چون دمشق را برای ماندن مناسب ندید، خانهٔ خود را در محلهٔ اوزاع دمشق واگذاشت و به بیروت رفت و در آن دیار ماندگار شد (ابن‌عساکر، ۶۶/۱۰). بعضی گفته‌اند که وی دیگر به دمشق بازنگشت (همانجا)، ولی روایتی حاکی از آن است که وی در ۱۳۶ق به دعوت ابن سراقه حاکم عباسی شام به دمشق رفت (بسوی، ۳۹۳/۲؛ ابن ابی‌حاتم، *تقدمة*، ۱۸۷). به‌هر حال، وی سالهای واپسین عمر خود را در بیروت سپری کرد و همانجا درگذشت. مقبرهٔ اوزاعی در باب حنتوس در دروازهٔ بیروت واقع است (نک: ابن‌خلکان، ۱۲۷/۳؛ نیز نصرالله، ۲۹۵).

اندیشه و روش فقهی: اوزاعی را باید حلقه‌ای مهم در انتقال فقه اصحاب حدیث از حالت آغازین خود به تدوین شافعی تلقی کرد. این ویژگی در حد گامهایی برای شکل‌دهی به استدلالات، مورد توجه یوزف شاخت (ص 289-288) نیز قرار گرفته، و در بررسی کوتاه خود در بارهٔ ویژگیهای فقه اوزاعی، شیوهٔ استدلال و حالت نیمه نظام‌یافتهٔ آن را تبیین کرده است.

در سخن از ارتباطهای مکتبی فقه اوزاعی، باید به صراحت فقه او را گونه‌ای از فقه اصحاب حدیث به شمار آورد که در دورهٔ پدیدار شدن مذاهب فقیهان امصار در سدهٔ ۲ق، تکوین یافته است. از نظر منابع روایی و سنت پیوند اصحاب حدیث با عالمان پیشین، باید یادآور شد که اوزاعی، از مشایخ بومهای گوناگون شام، حجاز، عراق و یمامه بهره‌مند شده (نک: سطور پیشین)، و خود از پیشگامان تألیف و تدوین آثاری در باب فقه و سنن بوده است؛ اگرچه در حال حاضر مهم‌ترین بخش برجای مانده از آثار فقهی وی، بریده‌هایی اقتباس شده توسط ابویوسف از نوشتهٔ او در باب «سیر» است (نک: بخش آثار).

مقایسه‌ای میان تعالیم فقهی اوزاعی با فقیهی حدیث‌گرا و شامی در عصر او به نام عباد بن عباد خواص، نشان می‌دهد که اوزاعی تا چه پایه در جهت نظام‌بخشی به فقه شام و یافتن جایگاه اندیشه و درایت در استدلالات فقهی گام برداشته است (نک: دارمی، ۱۶۰/۱-۱۶۳: متن کامل؛ ابونعیم، ۲۸۲/۸: بخشی از متن).

مطالعهٔ قطعات بازمانده از اوزاعی نشان می‌دهد که شیوهٔ فقهی او در کلیات تا حدی به شیوهٔ مالک، به عنوان فقیهی حدیث‌گرا و هم عصر با وی، نزدیک بوده است و برای درک دقیق‌تر از جایگاه اندیشهٔ فقهی او یافتن مختصات آن در مقایسه با فقه مالک از یک سو و فقه شافعی از سویی دیگر بسیار کارساز خواهد بود. به عنوان نخستین ویژگی در فقه اوزاعی، باید به شیوهٔ برخورد او با سنت نبوی اشاره کرد که با توجه به تعلق اوزاعی به اصحاب حدیث، نقشی اساسی در شکل‌دهیِ روش فقهی او ایفا کرده است. با توجه به تکیهٔ مالک بر حدیث اهل مدینه و

اندیشهٔ شافعی مبتنی بر ارزشیابی فرابومی احادیث فقهی، جایگاه اوزاعی به عنوان شخصیتی نزدیک شده به شافعی آنگاه آشکار می‌گردد که احساس می‌شود وی از جمله فقیهانی است که در جهت فرابومی کردن منابع فقهی خود پیشگام بوده‌اند. در حالی که در برخورد با آثار صحابه و تابعین و حجت شمردن آنها، اوزاعی را در کنار مالک می‌یابیم و نشان مشخصی از نزدیک شدن اوزاعی به تعریف تنگ شافعی از سنت دیده نمی‌شود. در بررسی نمونه‌ای از استدلال اوزاعی، چنین می‌نماید که وی همچون جماعتی از فقیهان پیشین اصحاب حدیث در تقلید صحابه و گاه ترجیح نهادن اقوال منقول از آنان بر احادیث مرفوع اشکالی ندیده است (نک: ابویوسف، جم). تأیید این برداشت در عباراتی منقول از وی نیز دیده می‌شود که گاه «آثار سلف» را حجت شمرده (نک: ذهبی، سیر، ۱۲۰/۷، *العلو*...، ۱۰۲) و گاه بر حجیت اقوال صحابه تأکید کرده است (همانجا)؛ با این حال به نظر می‌رسد که جایگاه اقوال تابعین در روش فقهی او هنوز در خور درنگ و تأمل است (قس: ابونعیم، ۱۴۲/۶).

در بارهٔ تعریف رابطه میان کتاب و سنت، اوزاعی از نخستین فقیهانی است که نظریه‌ای روشن در این باره مطرح ساخته، و زمینهٔ ظهور نظریهٔ شافعی را فراهم آورده است. وی به صراحت سنت را «قاضی» بر کتاب شمرده، و قاضی بودن کتاب بر سنت را منتفی دانسته است (نک: حاکم، ۶۵). این نظریه با اندیشهٔ نظام‌یافته و روش‌مند شافعی مبنی بر اینکه سنت نبوی مفسر ظواهر کتاب است، جای مقایسه دارد (نک: شافعی، *الرسالة*، ۵۶ بب؛ نیز هد، ۴۴۶/۸).

در کنار استنادات اوزاعی به سنت نبوی، تکیه بر سیره و سنت جاریهٔ مسلمانان به عنوان کاشفی از سنت نبوی در استدلالات وی به کثرت دیده می‌شود. در مقایسه با روش فقهی مالک، باید یادآور شد که اوزاعی نسبت به این سیره نگرشی فرابومی داشته، و جایگاه ممتازی برای سیرهٔ اهل مدینه یا اهل شام نمی‌شناخته است، اما هنوز از دیدگاه شافعی مبنی بر نفی حجیت این سیره، فاصله‌ای قابل ملاحظه داشته است (مثلاً نک: ابویوسف، ۵، ۱۷، جم).

در بارهٔ برخورد اوزاعی با «اجماع» باید گفت که وی در پاره‌های بازمانده از ردیه‌اش بر «سیر» ابوحنیفه به اشکال گوناگون اجماع را مورد استناد قرار داده است (مثلاً نک: همو، ۱۷، ۲۳، ۸۳، ۹۱). وی در برخی از این موارد به اجماع به عنوان دلیلی مستقل و گاه به عنوان تأکید کننده‌ای بر مدلول دیگر ادله نگریسته، و از یک قول دیگر او بر می‌آید که اجماع را حکم مشروع شمرده است (ابن ابی حاتم، *تقدمة*، ۲۰۰).

اجماع مورد نظر اوزاعی، برخلاف تکیهٔ مالک بر اجماع اهل مدینه، چهره‌ای کاملاً غیر بومی داشته است. همچنین قراین گوناگون نشان می‌دهد که استقصای نظریات، آنگونه که شافعی بر آن تاکید نموده (نک: شافعی، همان، ۴۵۷)، مورد نظر اوزاعی و همفکران او نبوده است، چه اوزاعی بر آن بوده که هر کس «نوادر علما» (خلاف قول اکثر) را اخذ کند، از اسلام خارج خواهد شد (ذهبی، همان، ۱۲۵/۷).

در برخورد با روشهای درایی، باید گفت که اوزاعی همچون جمعی دیگر از فقهای حدیث‌گرای سدهٔ ۲ق، رأی و قیاس را در حد قابل ملاحظه‌ای می‌پذیرفته، و به همین لحاظ، ابن‌قتیبه در تقسیم عالمان دینی به اصحاب رأی و اصحاب حدیث ــ البته در تعریفی خاص خود او و خلاف مشهور ــ اوزاعی را در شمار عالمان اصحاب رأی آورده است (نک: *المعارف*...، ۴۹۶). البته در اصل مشروعیت رأی میان او و ابوحنیفه اختلافی وجود نداشته، و تنها اعتراض به مواردی است که ابوحنیفه برخلاف حدیثی از پیامبر اکرم(ص) به کاربرد رأی روی آورده است (نک: همو، *تأویل*...، ۵۲؛ نیز شیخ مفید، ۲۹۴).

کاربرد استحسان به شکل آغازین و نامدون نیز در فقه اوزاعی نمونه‌هایی دارد؛ چنانکه مثلاً در بحث دربارهٔ «جاریهٔ مغنّیه» سخن از بطلان بیع آورده، و سپس تصریح کرده که «این [حکم برپایهٔ] استحسان است و قیاس صحت بیع را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱۹۱/۳).

گسترش مذهب فقهی: اوزاعی در عصر خود به عنوان یک پیشوای فقهی در محیط شام جای گشود و مذهب او پیروانی یافت. شاگردان اوزاعی اعم از شامی و اندلسی، در ترویج مذهب فقهی استاد خود نقشی بسزا داشتند. در واقع مذهب فقهی اوزاعی در طول تاریخ حیات خود، به دو منطقهٔ شام و اندلس محدود بوده، و هیچ‌گاه رونقی جدی در بیرون از این دو منطقه نیافته است.

در بارهٔ انتشار مذهب در شام، باید گفت که این مذهب بی‌درنگ پس از شکل‌گیری، مذهب غالب در محیط شام شد. در واقع مذهب اوزاعی، صورتی سامان یافته از فقه بومی شام بود و از همین رو، در بررسی تاریخی، نباید آغازی و انگیزه‌ای برای آن جست‌وجو کرد. این مذهب در برهه‌ای تقریباً ۲۰۰ ساله به بقای خود در شام ادامه داد و در اواسط سدهٔ ۴ق، در برابر مذاهب دیگر، به خصوص مذهب شافعی از میان رفت. گام مهم برای تضعیف مذهب اوزاعی در شام توسط ابوعثمان محمد ثقفی (د ۳۰۲ق) قاضی دمشق برداشته شد که مذهب شافعی را در آنجا ترویج کرد و دست کم در دورهٔ تصدی خود، آن را مبنای حکم قاضیان قرار داد (ابن طولون، ۲۲).

این تصور که مذهب اوزاعی توان منطبق ساختن خود با شرایط متحول شام را از دست داده بود، شاید قابل دفاع نباشد، اما این توجیه را می‌توان درست دانست که ضعف محافل فقهی اوزاعیان در شام، زمینه را برای ضعف آن مذهب فراهم آورد. در نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق، شاید قاضی ابوالحسن ابن حذلم (د ۳۴۷ق) واپسین فقیه قابل توجه در حوزهٔ این مذهب فقهی بوده (نک: همو، ۳۱)، اما بقایای این مذهب هنوز تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق و شاید بخشی از سدهٔ ۵ق در شام برجای بوده است (مثلاً نک: مقدسی، ۱۵۳؛ بغدادی، ۳۶، ۲۷۷).

در اندلس مذهب اوزاعی با کوشش برخی از شاگردان اوزاعی چون صعصعة بن سلام اندلسی (د ۱۹۲ق) به این دیار راه یافت (نک: حمیدی، ۳۷۹/۱) و تا بخشی از سدهٔ ۳ق به عنوان مذهب غالب شناخته می‌شد و از آن پس مذهب مالکی جای آن را گرفت (نک: قاضی عیاض،

۸۰/۱؛ ونشریسی، ۳۵۶/۶؛ نیز نک‍: ضبی، ۲۹۴؛ قس: مقری، ۲۱۷/۴-۲۱۸).

ذهبی پایان غلبهٔ این مذهب را در اندلس در حدود سال ۲۲۰ق دانسته است (*تاریخ*، ۴۹۸)، اما باید توجه داشت که برخی از مبلغان مذهب اوزاعی چون زهیر بن مالک بلوی (د پیش از ۲۵۰ق)، تا مدتی پس از تاریخ یاد شده، سعی در حفظ این مذهب داشته‌اند (نک‍: حمیدی، ۳۴۳/۱).

اهمیت مذهب اوزاعی در مباحث تخصصی فقه را باید بسیار فراتر از محیط محدود شام و اندلس دانست که تنها قلمرو واقعی این مذهب بوده است. ردیهٔ قاضی ابویوسف فقیه برجستهٔ اصحاب رأی بر کتاب *السیر* اوزاعی (نک‍: مآخذ) و دیدگاههای احمد بن حنبل، فقیه حدیث‌گرای بغداد در بارهٔ اوزاعی و مذهب فقهی او (نک‍: ابوداوود، ۲۷۷) از نمونه‌هایی است که اهمیت این مذهب را در حوزه‌های دورتر می‌نمایاند. در سدهٔ ۳ق، با آغاز تدوین آثاری در حوزهٔ فقه مقایسه‌ای، فقه اوزاعی در کنار مهم‌ترین مذاهب فقهی مورد توجه نویسندگان اینگونه کتب قرار گرفت (مثلاً نک‍: ترمذی، مروزی، طبری، سراسر کتاب).

اوزاعی و دیگر رشته‌های معارف اسلامی:

الف ـ مباحث اعتقادی: اوزاعی، با توجه به آنکه از متقدمان اصحاب حدیث به شمار می‌آمده، از کسانی است که سعی داشته با باورهایی به مبارزه برخیزد که آنها را بدعتی در دین می‌شمرده است. از میان آثار اندک تألیف شده در حوزهٔ متقدمان اصحاب حدیث، باید به *رسالة فی القدر* اثر اوزاعی (نک‍: ذهبی، *میزان*،...، ۳۱۱/۲) اشاره کرد که اکنون چیزی از آن برجای نمانده است. به هر حال کلیات دیدگاه او در بارهٔ قدر را می‌توان در برخی عبارات منقول از وی نیز بازیافت که از آن جمله باید به مناظره‌ای کوتاه با غیلان دمشقی اشاره کرد (مثلاً نک‍: بسوی، ۳۹۰/۲-۳۹۱؛ مقری، ۲۸۹/۷؛ نیز ابن‌زید، ۱۰۴-۱۰۶).

از جمله ویژگیهای عمومی اصحاب حدیث در باب عقاید مانند مبارزه با ارجاء و تکیه بر دخیل بودن عمل در تحقق ایمان، در اندیشه‌های منقول از اوزاعی نیز دیده می‌شود (نک‍: ابونعیم، ۱۴۴/۶؛ نیز برای زیادت و نقصان در ایمان، نک‍: شعار، ۳۹).

در مباحث مربوط به امامت و قیام به سیف، اوزاعی به شیوهٔ سنتی اصحاب حدیث، بر ضرورت پیروی از جماعت پای فشرده است (نک‍: ابونعیم، ۱۴۲/۶). در برخورد با خلافت و امامت عثمان و علی(ع)، وی که بیزاری خود را از رسم معمول در عهد امویان مبنی بر برائت از حضرت علی(ع) اعلام می‌داشت (نک‍: همو، ۳۱۲/۳-۳۱۳: به اشاره)، با نفی دیدگاههای شیعه از یک سو و عثمانیه از سویی دیگر، در جست‌وجوی راهی میانه بر آن است که دوستی علی و عثمان جز در قلب فردی مؤمن جمع نمی‌گردد (نک‍: ذهبی، سیر، ۱۲۰/۷؛ برای اخباری از او در باب امارت، نک‍: شعار، ۶۲۶ بب؛ برای دیدگاه خاص او در باب امر به معروف و محدود کردن آن، نک‍: ابن‌بطه، ۵۴۱/۲).

ب ـ زهد و اخلاق: اوزاعی در زندگی شخصی خود، راه زهد و تعبد در پیش گرفت و در زندگی‌نامه‌های او بخش وسیعی از روایات به همین موضوع اختصاص یافته است (به‌خصوص، نک‍: ابن‌زید، سراسر کتاب). به همین سبب ابن ندیم نام اوزاعی را نیز در عداد عباد و زهاد آورده (ص ۲۳۵)، و ابونعیم اصفهانی در کتاب *حلیة الاولیاء* برای وی شرح حالی گشوده است (۱۳۵/۶ بب). وی خود به شخصیتهای مشهور از زهاد علاقه داشته، و در مقایسه‌ای جایگاه ابراهیم ادهم را بر سلیمان خواص ترجیح نهاده است (نک‍: ابن‌ابی‌حاتم، *تقدمة*، ۲۰۶).

در بارهٔ آموزشهای اخلاقی اوزاعی باید گفت که افزون بر احادیث مسند، مواعظ بسیاری نیز در کتب گوناگون از وی نقل شده که می‌توان آنها را نقطهٔ عطفی در آموزشهای اخلاقی محیط شام که پس از سقوط امویان تحولی در آن پیدا شده بود، به شمار آورد. وی در نگرش اخلاقی خود تعالیم مکاتب ورع‌گرای عراق و حجاز را در کنار تعالیم سنتی شام با گرایش حکمت ـ قصص همراه داشت و در بُعد فردی بر ورع تکیه می‌ورزید و به عنوان اصلاح‌طلبی اجتماعی، در آموزشهای خود امیران عباسی و شخص خلیفه را بی‌پرده و شجاعانه مخاطب قرار می‌داد (نک‍: بخش آثار). افزون بر این، متون کوتاهی نیز وجود دارد که بیانگر وصایایی از زبان پیامبران و حکیمان به روایت اوزاعی است (مثلاً نک‍: دارمی، ۹۱/۱؛ ابونعیم، ۷۰/۳-۷۲، ۸۲/۶، ۱۴۱؛ ذهبی، سیر، ۲۸/۶-۲۹؛ *الاختصاص*، ۳۳۶-۳۴۱؛ دربارهٔ موارد دیگر در سنن اوزاعی، نک‍: شعار، ۵۲۰-۵۲۴).

ج ـ روایت و نقد حدیث: اعتبار و شخصیت رجالی اوزاعی به عنوان یکی از برجسته‌ترین محدثان شام در کتب گوناگون رجال اهل سنت مورد تأکید و تکیه واقع شده است. این نکته که حدیث اوزاعی در تمامی کتب ستهٔ اهل سنت به ثبت رسیده، از جایگاه معتبر او نزد محدثان حکایت دارد. در میان شماری کثیر از راویان و شاگردان اوزاعی، نام محدثانی برجسته از سرزمینهای گوناگون چون سفیان ثوری، ابن مبارک و شعبة بن حجاج دیده می‌شود. دانش او در حدیث به پایه‌ای بود که برخی از شیوخ وی چون ابن‌شهاب زهری، یحیی بن ابی‌کثیر و برخی از همگنانش چون مالک بن انس از او روایت کرده‌اند (نک‍: ذهبی، همان، ۱۰۸/۷).

از نظر وثاقت رجالی، ستایشهایی فراتر از یک توثیق معمولی از کسانی چون مالک در بارهٔ او وجود دارد (نک‍: همان، ۱۱۲/۷-۱۱۳). با اینهمه، اوزاعی نیز از اعتراضات منتقدی سختگیر چون احمد بن حنبل به دور نمانده، و وی با وجود تأکید بر اصل وثاقت اوزاعی در اظهار نظرهایش (مثلاً نک‍: ۳۴۷/۲)، در مقایسه میان اوزاعی، مالک و شافعی، اوزاعی را دارای حدیثی ضعیف و رأیی ضعیف شمرده است (نک‍: ذهبی، همان، ۱۱۳/۷-۱۱۴) و ذهبی در تفسیر و توجیه این سخن، وجه ضعف اوزاعی در برخی از احادیث منقولش را از آن رو دانسته که وی مقاطیع و مراسیل اهل شام را معتبر می‌شمرده است (همانجا، نیز *میزان*، ۵۸۰/۲).

از نظر نکته‌سنجیهای محدثانه، باید گفت اوزاعی از نخستین کسانی است که در بارۀ تمییز میان الفاظ حاکی از کیفیت تحمل حدیث به بحث پرداخته است. وی بر آن بود که تعبیر «اخبرنا» باید در عرض، و تعبیر «حدثنا» در سماع به کار گرفته شود (نک: یحیی بن معین، ۱۴۹/۲؛ نزدیک به آن، نیز ۱۵۰/۲) و در برخی از منابع گفته شده که وی میان «خبّرنا» و «اخبرنا» نیز تمییز می‌نهاده، تعبیر نخست را در مورد اجازه، و دوم را در بارۀ قرائت تجویز می‌کرده است (نک: ابن صلاح، ۲۸۵).

در اختلاف سنتی عالمان حدیث در بارۀ معناگرایی یا لفظ گرایی در نقل احادیث، اوزاعی در شمار آن گروه از عالمان بود که اصل را در نقل حدیث بر حفظ معنا نهاده بود و اصلاح اغلاط و تصرف در لفظ احادیث را جایز می‌شمرد (نک: همو، ۳۳۸؛ ذهبی، سیر، ۱۱۵/۷؛ برای کوششهایی در جهت گردآوری احادیث اوزاعی، نک: بخش آثار).

آثار: اوزاعی یکی از نخستین کسانی است که به تدوین حدیث و فقه پرداخت؛ چنانکه حدود سال ۱۰۰ق، در یمامه به تدوین احادیثی که از استاد خود یحیی بن ابی کثیر شنیده بود، پرداخت و آن را در چندین جزء، مکتوب ساخت (ابن ابی حاتم، *الجرح*...، ۲(۲)/۲۶۶).

وی در دورۀ اقامت در شام نیز به اقداماتی در این زمینه دست زد و کتابهای *السنن فی الفقه* و *المسائل فی الفقه* را پدید آورد. گویا تا زمان تألیف *فهرست* ابن‌ندیم در نیمۀ دوم سدۀ ۴ق هنوز نسخۀ این آثار باقی بوده است (نک: ابن‌ندیم، ۲۸۴). افزون بر این، باید به ردیه‌ای از اوزاعی اشاره کرد که در آن دیدگاههای ابوحنیفه در باب «سیر» را نقد کرده بوده است. این اثر از طریق ردیۀ قاضی ابویوسف بر آن، موسوم به *الرد علی سیر الاوزاعی*، شناخته شده است. کتاب اوزاعی توسط شافعی نیز نقد و بررسی شده بود (نک: شافعی، *الام*، ۳۳۳/۷-۳۶۹).

بخش مهمی از آثار مکتوب باقی مانده از اوزاعی، مجموعه‌ای از نامه‌های اوست که دربردارندۀ مضامین گوناگون اخلاقی، فقهی، اعتقادی، و نیز سیاسی و اجتماعی است. متن شماری از این نامه‌ها را ابن‌ابی‌حاتم در *تقدمه* گردآورده است (ص ۱۸۷-۲۰۲؛ برای فهرستی از آنها، نک: GAS, I/ 517؛ برای نامه‌ها و مواعظ او در دیگر منابع، نک: بلاذری، ۲۲۲؛ بسوی، ۳۹۱/۲-۳۹۲؛ ابونعیم، ۱۳۵/۶-۱۴۱).

گردآوری احادیث اوزاعی نیز، پس از او مورد توجه کسانی از علما قرار داشته، از جمله قاضی عبدالرحمان بن ابراهیم دُحیم دمشقی (د ۲۴۵ق) از پیروان اوزاعی در فقه، کتابی با عنوان *مسندحدیث الاوزاعی* فراهم آورد (ابن خیر، ۱۴۸-۱۴۹). همچنین باید به کتاب *مسند الاوزاعی* از سلیمان بن احمد طبرانی (کتانی، ۱۱۱)، *مسند الاوزاعی* از ابوالحسن ابن‌جوصاء (رودانی، ۳۶۵) و *عوالی الاوزاعی و حاله* از ابن عساکر (نک: ذهبی، همان، ۵۶۰/۲۰) اشاره کرد (حاجی خلیفه، ۱۶۸۲/۲؛ نیز به عنوان اثری معاصر، نک: شعار، *سنن الاوزاعی*، در مآخذ).

بررسی ابعاد شخصیتی اوزاعی و خصوصیات و مناقب او نیز موضوع تألیف آثاری بوده است؛ از آن میان به خصوص باید به *محاسن المساعی فی مناقب الاوزاعی* از شهاب‌الدین احمد بن محمد ابن‌زید حنبلی (د ۸۷۰ق) اشاره کرد (نیز دربارۀ قطعه‌ای از یک نسخۀ خطی با موضوع «مقام الاوزاعی عند الملوک»، نک: ایوانف، I/547). از جمله نوشته‌های معاصر نیز می‌توان کتاب *الاوزاعی و تعالیمه القانونیة و الانسانیة* از مسلم بیروتی را به عنوان نمونه یاد کرد.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، *الجرح والتعدیل*، حیدرآباددکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م ـ؛ ابن بطۀ عکبری، عبیدالله، *الابانة عن شریعة الفرق الناجیة*، به کوشش رضا بن نعسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن‌زید، احمد، *محاسن المساعی*، به کوشش امیر شکیب ارسلان، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن صلاح، عثمان، *المقدمة*، به کوشش عایشة عبدالرحمان، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن طولون، محمد، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دار القلم؛ ابوداوود سجستانی، *مسائل احمد*، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابوزرعۀ دمشقی، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۲-۱۳۵۵ق/۱۹۳۳-۱۹۳۶م؛ ابویوسف، یعقوب، *الرد علی سیر الاوزاعی*، به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمد بن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، به کوشش وصی‌الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، منشورات جامعة المدرسین؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م ـ؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حاکم نیشابوری، محمد، *معرفة علوم الحدیث*، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ حمیدی، محمد، *جذوة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ* (حوادث ۱۴۱-۱۶۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتاب العربی؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العلو للعلی الغفار*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب و علی سبکی، *الابهاج فی شرح المنهاج*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ شافعی، محمد، *الام*، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شعّار، مروان محمد، *سنن الاوزاعی*، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *رجال*، به کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق؛ شیخ مفید، محمد، «المسائل الصاغانیة»، *عدة رسائل*، قم، مکتبة المفید؛ ضبی، احمد، *بغیة الملتمس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ طبری، محمد، *اختلاف الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مروزی، محمد، *اختلاف العلماء*، به کوشش صبحی سامرایی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ نصرالله، حسن، *تاریخ بعلبک*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ وکیع، محمد، *اخبار القضاة*، بیروت، عالم

الکتب؛ ونشریسی، احمد، *المعیار المعرب*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ یحیی بن معین، *معرفة الرجال*، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیز: GAS; Ivanov, W., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, ed. M. Hidayat Hosain, Calcutta, 1939; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.

احمد پاکتچی

اوزانِ عَروضی، نک: بحر.

اوزانْ وَ مَقادیر، اصطلاحی در تمدن اسلامی برای واحدهای اندازه‌گیری کمیتهای گوناگون. اندازه‌گیری حجم با پیمایش یا «کیل»، در گذشته، افزون بر مایعات، برای جامدات مانند غلات نیز استفاده می‌شده است. بر این پایه، در بحث از اوزان و مقادیر تاریخی، ۳ کمیت وزن، حجم و طول به عنوان کمیتهای اساسی بررسی می‌شود. در منابع تاریخی، اطلاعات بسیاری دربارۀ نسبت واحدها به یکدیگر وجود دارد که در صورت معلوم بودن هر یک، اندازۀ دیگری معلوم می‌شود؛ اما برای تعیین واحدهای پایه، به اسنادی ملموس و قابل اندازه‌گیری چون سکه، وزنه‌های شیشه‌ای و نظایر آن نیازمندیم. همچنین باید توجه داشت که در مقایسه با واحدهای عرفی، واحدهای شرعی از ثبات قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده، و در سرزمینهای مختلف اسلامی به طور مشترک به کار می‌رفته‌اند.

واحدهای وزن: در سرزمینهای اسلامی، از دیرباز دو واحد «مثقال» با اصل سامی (نک: گزنیوس، 1054-1053) و «درهم» با اصل یونانی دراخما[1] به عنوان اصلی‌ترین واحدهای وزن به کار رفته‌اند. نسبت مثقال به درهم در منابع شرعی ۱۰ به ۷، و در کاربرد عرفی ۳ به ۲ است. براساس وزن دو نمونۀ عینی رطل امویان از ۱۲۶ق و سنگ شیشۀ یک قیراطی عصر عباسی مصر، برای درهم به عنوان واحد وزن، ۳/۱۲۵ گرم، و از آنجا برای مثقال شرعی، ۴/۴۶۴ گرم به دست می‌آید.

در جهان اسلام برای اندازه‌گیریهای دقیق‌تر از واحدهایی چون قیراط[2] ($\frac{1}{24}$ مثقال)، شعیر یا گندم ($\frac{1}{4}$ قیراط)، خردل ($\frac{1}{6}$ شعیر)، فلس ($\frac{1}{12}$ خردل) و فتیل ($\frac{1}{6}$ فلس یا $\frac{1}{10000}$ گرم) استفاده می‌شد.

در ایران، واحدهای باستانی دانگ (پهلوی: dānag؛ معرب: دانق، $\frac{1}{6}$ مثقال) و تسو (پهلوی: tasūg؛ معرب: طسوج، $\frac{1}{4}$ دانگ) نیز کاربرد داشت و به عنوان واحدی بزرگ‌تر از مثقال، باید از واحد هند و ایرانی سیر/استیر (پهلوی: stēr) یاد کرد که $\frac{1}{40}$ من تبریز و برابر ۷۴/۲۴ گرم و اخیراً به طور رسمی ۷۵ گرم است (هینتس، 33).

رایج‌ترین واحد میانه برای وزن، رطل (یونانی: لیترون[3])، برابر با ۱۲ اوقیه[4] است. در عرف حجاز در آستانۀ ظهور اسلام هر اوقیه برابر ۴۰ درهم (پس هر رطل برابر ۱/۵ کیلوگرم) بود؛ اما در دورۀ عباسیان، به تدریج رطل بغداد (برابر با $\frac{4}{7}$ ۱۲۸ یا ۱۳۰ درهم معادل ۴۰۱/۷۸ یا ۴۰۶/۲۵ گرم) در مناطق مختلف از جمله حجاز رایج، و به عنوان رطل شرعی پذیرفته شد (همو، 35-34 ,31 ,28-27).

در ایران و بین‌النهرین واحد «من» نیز تداول داشته است. متداول‌ترین مقیاس من در ایران، من تبریز برابر ۳ کیلوگرم بوده که تا امروز نیز کاربرد خود را حفظ کرده است. واحد کوچک‌تر آن چارک، برابر یک چهارم من (۷۵۰ گرم) است. از میان واحدهای بزرگ توزین، قنطار[5]، با اصل رومی، برابر ۱۰۰ رطل از پیش از اسلام در میان اعراب به ویژه برای کمیت بزرگی از طلا به کار می‌رفته است (همو، 24؛ برای کاربرد قرآنی، نک: آل عمران/۳/۷۵)؛ اما معمولاً برای اوزان کلان در عربستان واحد «حِمْل» (یک بار شتر، معمولاً حدود ۲۵۰ کیلوگرم) و در ایران، «خروار» (یک بار خر) به کار می‌رفته است؛ هر خروار در سده‌های متقدم اسلامی در حدود ۱۰۰ کیلوگرم بوده، و در اصلاحات غازان خان، معادل ۸۳/۳ تعیین شده است. امروزه هر خروار ۳۰۰ کیلوگرم به شمار می‌آید (همو، 15-13).

واحد کلان دیگر «بُهار» است که در دادوستدهای بندری تداول داشته، و در بنادری چون هرمز و مراکز تجارتی مرتبط با بندرها، چون لار و مکه به کار می‌رفته است و اندازۀ وزنی آن نسبت به جنس کالاها میان ۲۰۷ تا ۴۲۰ کیلوگرم است و ظاهراً اصل مصری دارد (ابوعبید، ۱۶۴/۴؛ کروم، 488؛ هینتس، 10-8).

واحدهای طول و سطح: اصلی ترین واحد اندازه‌گیری طول در سراسر جهان اسلام، «ذراع» (از ابتدای ساعد تا سرانگشتان) بوده است؛ از مهم‌ترین نمونه‌های آن ذراع سوداء برابر ۵۴/۰۴ سانتی‌متر، و ذراع شرعی برابر ۴۹/۸۷۵ سانتی‌متر است (همو، 61-60). در ایران واحدی به نام ذرع یا گز رواج داشته که اندازۀ آن میان ۹۴ تا ۱۰۴ سانتی‌متر است. ذرع شرعی نیز ۷۹/۸ سانتی‌متر بوده است. واحدهای ریزتر طول، گره ($\frac{1}{16}$ ذرع) و اصبع یا انگشت ($\frac{1}{24}$ ذرع) است. وجب یا شبر، واحد خرد دیگری برای طول است (همو، 64 ,62 ,54).

برای سنجش مسافتهای طولانی واحدهایی چون میل، الهام گرفته از نشانه‌های میان راه برابر ۴ هزار ذراع شرعی (ح ۲ کمـ) به کار می‌رفته است. فرسنگ یا فرسخ، واحدی ایرانی برابر با ۳ میل است؛ نیز برید (۴ فرسنگ) فاصله‌ای بود که به طور متوسط پیکی در یک روز می‌پیمود (همو، 63-62 ,55). اندازه‌گیری سطوح، ذرع مربع است؛ با این حال، واحدهای مستقلی نیز در دستگاههای اندازه‌گیری جهان اسلام برای اندازه‌گیری سطح واحدهایی مستقل از واحدهای طول، همچون جریب و قفیز نیز کاربرد داشته است. هر جریب شرعی ۱٬۵۹۲ مـ۲، و هر قفیز $\frac{1}{10}$ جریب بوده است (همو، 66-65).

واحدهای حجم: ایرانیان برخلاف اعراب در داد و ستد بیشتر روش توزین را بر اندازه‌گیری حجم ترجیح می‌نهاده‌اند، حتی در مواردی که واحدهایی برای پیمایش غلات به کار می‌رفته، پیمایش صرفاً برای تسهیل اندازه‌گیری بوده است (نک: رشیدالدین، ۱۴۶۵/۲؛

1. drachma 2. keration 3. litron 4. ouggia 5. centuria

هینتس، 49,52).

دو واحد پیمایش صاع و مُدّ، در عصر نبوی در مدینه کاربردی وسیع داشته (نک: بخاری، ۲۲۵/۲؛ مسلم، ۹۹۴/۲)، و پس از آن نیز در اندازه‌گیریهای شرعی، همواره پراهمیت بوده است. صاع شرعی، حجمی در حدود ۴/۲ لیتر داشته، و خود برابر ۴ مد بوده است. گفتنی است که اندازهٔ صاع شرعی، میان مذاهب اسلامی، به خصوص میان مالکیان و حنفیان، محل اختلاف بوده است (فیومی، ۴۱۵/۱؛ هینتس، 45-47,51).

واحد کُر که از عصر بابلیان در بین‌النهرین کاربرد داشته، اصلاً واحدی برای پیمایش غلات بود و در عصر اسلامی، هر کر برابر ۶۰ قفیز دانسته شده است. در منابع فقه شیعه، به خصوص کر در پیمایش آب مورد توجه قرار گرفته است (کلینی، ۲/۳-۳؛ هینتس، 43-42).

نظارت بر اوزان و مقادیر: نظارت بر اندازه‌گیری همواره مورد توجه شریعت و نیز حکومتها بوده است. در جهان اسلام، نخستین تکیه‌ها بر ضرورت دقت ورزیدن در توزین و کیل، در قرآن کریم بازتاب یافته است (نک: الرحمن /۵۵/ ۸-۹؛ مطففین /۸۳/ ۲-۳). دربارهٔ جایگاه اوزان و مقادیر در شریعت، باید گفت با آنکه در برخی از مباحث مربوط به طهارت، زکات، کفارات و جز آن، بخشی از احکام بر پایهٔ اندازه‌ها مبتنی گشته‌اند، اما بیشترین توجه فقه اسلامی به مبحث واحدها، از باب نظارت بر مبادلات و تأمین حقوق الناس بوده است. برخی از فقیهان نخستین، شخصاً در تدقیق واحدها ایفای نقش کرده، و معیارهایی را به وجود آورده‌اند که همین امر منشأ انتساب واحد به نام ایشان بوده است؛ به عنوان نمونه می‌توان از «ذراع الدور» منتسب به ابن ابی لیلی، «ذراع» بلال بن ابی برده، و «صاع» ابن ابی ذئب یاد کرد (نک: ماوردی، ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن اخوه، ۱۴۸-۱۴۹؛ هینتس، 58-57).

از همین روست که موضوع اندازه‌گیری به ویژه در مبحث حسبه مورد توجه فقیهان قرار گرفته، و کوششهایی برای فراهم آوردن امکان نظارت بر اندازه‌گیری به عمل آمده است (مثلاً نک: ابن اخوه، ۱۳۷ بب). افزون بر آن، باید به آثار مستقلی اشاره کرد که از سوی فقیهان، در باب اوزان و مقادیر و مطالعهٔ آنها تدوین شده است (برای برخی آثار، نک: آقابزرگ، ۲۳/ ۳۲۰-۳۲۳؛ منزوی، ۱۳۹/۱-۱۴۱).

نیاز به‌چنین نظارتی خلیفهٔ دوم را بر آن داشت تا در راستای سامان‌بخشی، به تعیین اندازه‌های معیار برای برخی از واحدها، چون درهم، ذراع و قفیز دست یازد (نک: ماوردی، ۱۴۸، ۱۵۳-۱۵۴؛ ابن اخوه، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۵۰) و در دوره‌های بعد نیز غالباً بخشی از اصلاحات اجتماعی در جهت اعمال نظارت بر واحدها و شیوه‌های اندازه‌گیری بوده است (مثلاً اصلاحات غازان خان، نک: رشیدالدین، ۱۴۶۲/۲ بب).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اخوه، محمد، *معالم القربة*، به کوشش محمد محمود شعبان و احمد عیسیٰ مطیعی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابوعبید قاسم بن سلام، *غریب الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ منزوی، خطی؛ نیز:

Crum, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1972; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon*, Oxford, 1955; Hinz, W., *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden / Köln, 1970.

احمد پاکتچی

اوزگَنْد، یا اوزکند، یوزکند، اوزجند، از شهرهای مهم ماوراءالنهر واقع در سرحد شرقی فرغانه که نام کنونی آن اوزگِن، شهر و مرکز اداری استانی است به همین نام در ناحیهٔ اوش (GSE، ذیل اوزگن[1]).

این شهر که در سرزمینی خرم، حاصل‌خیز و پهناور واقع بوده، دهکده‌هایی وسیع داشته (ابن حوقل، ۵۱۴/۲؛ لسترنج، ۵۰۹)، و گرم‌ترین شهر ولایت فرغانه و دارالحرب مسلمانان بوده است (ابن حوقل، ۵۱۳/۲؛ اصطخری، ۲۶۶؛ یاقوت، ۴۰۴/۱). اوزگند را بعد از اخسیکت (تختگاه فرغانه) و قبا و اوش، مهم‌ترین شهر فرغانه دانسته‌اند. وسعت آن، دو سوم اوش و شامل کهن دژ، شهرستان و ربض بوده است (ابن حوقل، همانجا؛ مقدسی، ۲۷۱). رود چاچ (سیحون) از اوزگند سرچشمه می‌گرفت (اصطخری، ۲۶۴؛ بکران، ۴۹) و از همین رو، در همهٔ بخشهای این ناحیه نهرهای آب، کشیده شده بود (نک: بارتولد، *ترکستان نامه*، ۳۵۴/۱). دو رود مهمی که از کنار اوزگند می‌گذشتند، تباغر (یباغو) و برسخان نام داشتند که دومی اوزگند را از درهٔ نارین جدا می‌کرد (*حدود العالم*، ۱۱۳؛ نیز نک: مینورسکی، 116,288 72-73).

در دورهٔ سامانی که مرکز حیات اقتصادی به ناحیهٔ جنوب سیر دریا منتقل شده بود، راه اصلی بازرگانی از آسیای مقدم به مرز شرقی قلمرو خلافت، به اوزگند منتهی می‌گشت (بارتولد، گزیده...، ۵۰). گفته‌اند که شهر اوزگند در سدهٔ ۳ق در دورهٔ سامانیان به دهقانی به نام چورتگین، ظاهراً یکی از امیران ترک، تعلق داشت (بارتولد، *ترکستان نامه*، ۳۵۴/۱-۳۵۵؛ نیز نک: ابن خردادبه، ۳۰).

اوزگند در عهد نخستین قراخانیان (ایلک خانیان) به عنوان تختگاه ماوراءالنهر اهمیت بسزایی یافت و از آن پس نیز مقر حکمرانان محلی بود (بارتولد، همان، ۳۵۵/۱؛ گزیده، ۵۳). ایلک خان نصر بن علی در ۳۸۹ق/۹۹۹م چون وارد بخارا شد، اعضای دودمان سامانی را دستگیر کرد و به اوزگند فرستاد (عتبی، ۱۸۴؛ منهاج، ۲۱۶/۱). در حدود سال ۴۰۷ق/۱۰۱۶م در اوزگند، میان اعضای خاندان قراخانی، ارسلان خان (برادر ایلک خان) از یک سو و طغان خان (ظاهراً برادر ارشد ایلک) یا قدرخان یوسف، صاحب کاشغر از سوی دیگر پیکاری درگرفت که سرانجام با میانجیگری خوارزمشاه مأمون میان ایشان صلح افتاد (بیهقی، ۹۱۴-۹۱۵؛ نیز نک: بارتولد، *ترکستان نامه*، ۵۸۴/۱).

1. Uzgen

ملکشاه سلجوقی در ۴۸۱ و ۴۸۲ق در لشکرکشیهای خود به ماوراءالنهر، دوبار به اوزگند رخنه کرد (ظهیرالدین، ۳۱؛ راوندی، ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۱۰). اما پس از ۵۳۶ق/۱۱۴۱م فرغانه و دیگر ولایات ماوراءالنهر، تابع گورخان قراختایی گشت. در نیمهٔ دوم قرن ۶ق/۱۲م ظاهراً یکی از حکام اوزگند بر سمرقند چیرگی یافت؛ پس از مرگ این شاهزاده، فرزند او، عثمان، فقط در سمرقند حکم می‌راند و اوزگند به فرمانروایی دیگر به نام جلال الدین قدرخان تعلق داشت (بارتولد، گزیده، ۵۴). به روایت ابن اثیر (۲۵۹/۱۲، ۲۶۷)، خانِ خانان (عثمان سمرقندی) در نامه‌ای از سلطان محمد خوارزمشاه خواست تا به‌ماوراءالنهر لشکرکشد و قراختاییان‌کافر را که در اوزگند و بلاساغون و برخی شهرهای دیگر پراکنده بودند، سرکوب کند. خوارزمشاه چنین کرد و پس از تصرف شهرهای ماوراءالنهر به اوزگند رسید و نایبانی را از سوی خود بدان شهرها گمارد و به خوارزم بازگشت؛ اما در لشکرکشی بعدی، متحدان پیشین خود، عثمان سمرقندی و احتمالاً جلال الدین قدرخان فرمانروای اوزگند را از دم تیغ گذراند (همو، ۲۶۶/۱۲-۲۶۹؛ بارتولد، همانجا). گزارشهایی در دست است که پس از بازگشت محمد خوارزمشاه از ماوراءالنهر، اوزگند و برخی شهرهای دیگر، به چنگ گورخان قراختایی افتاده بود (همو، ترکستان نامه، ۷۵۸/۲، ۷۶۳-۷۶۴).

در عهد چیرگی مغولان بر ماوراءالنهر، فرغانه بخشی از متصرفات خاندان جغتای، یکی از پسران چنگیز به شمار می‌آمد، ولی مانند بسیاری از دیگر ولایات ماوراءالنهر از خود دودمانی شاهی داشت که مانند اسلاف خویش در اوزگند مستقر بود (همو، گزیده، همانجا). منگوقاآن (حک ۶۴۹ - ۶۵۸ق/۱۲۵۱-۱۲۶۰م)، اوزگند را به یکی از فرزندان ارسلان خان، فرمانروای قارلوقان واگذارد (جوینی، ۵۸/۱؛ قس: بارتولد، همانجا). اما به روایتی دیگر، شخصی به نام ایلچی ملک، والی فرغانه شد که قبر فرزند او، شاهزاده ساتلمیش ملکشاه (د ۶۶۵ق/۱۲۶۶م) در اوزگند باقی مانده است. به رغم حکومت دودمانهای محلی در اوزگند، این شهر برای حکومت مرکزی قراختاییان و مغولان اهمیت داشته است. خزانهٔ گورخان در آنجا نگهداری می‌شد (همانجا) و به روایت وصاف (ص ۶۷)، براق خان، از نسل جغتای در ۶۶۳ق/۱۲۶۵م در اوزگند بر تخت سلطنت جلوس کرد.

در منابع دورهٔ تیموری در شرح لشکرکشیهای تیمور به ماوراءالنهر از اوزگند یادشده، و آمده‌است که او در حدود سال ۷۷۶ق در تعقیب یکی از دشمنان خود به نام قمرالدین خان، بدین شهر رخنه کرد (نظام‌الدین، ۷۰، ۷۲؛ شرف‌الدین، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۳۴). ظهیرالدین محمد بابر نیز در خاطرات خود بارها از اوزگند یاد می‌کند و برخی از کشمکشهای خود را با مخالفانش در این شهر، از جمله احمد تنبل مغول بین سالهای ۹۰۵-۹۰۸ق/۱۵۰۰-۱۵۰۲م شرح می‌دهد (ص 108-109 ,105 ,I/103). به گفتهٔ بابر اوزگند در سرحد فرغانه، دژی استوار داشت (ص ۱۶۲).

در اوزگن امروزی برخی آثار باستانی مربوط به قرون ۶ - ۸ق/۱۲-۱۴م باقی مانده است. گذشته از شمار زیادی قبور و سنگ قبر، بناهایی نیز باقی‌مانده که از آن جمله است: سر در مسجد و مدفنی که کتیبه‌ای دارد و تاریخ وفاتی به سال ۵۸۸ق/۱۱۹۲م بر آن دیده می‌شود. در کنار آن، مرقد دیگری با مناره‌ای به ارتفاع حدود ۲۰ متر وجود دارد که دربارهٔ آن، اهالی اوزگن روایات افسانه‌آمیزی می‌گویند (نک: بارتولد، گزیده، ۵۵). گذشته از اینها، نمونه‌هایی از سفالهای منقوش لعاب دار و بی لعاب از قرن ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م و قطعاتی بلوری مربوط به قرون وسطیٰ در اوزگن کشف شده است (GSE، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بکران، محمد، *جهان نامه*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش فلیکس تاور، بیروت، ۱۹۳۷م؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bābur, Z.M., *Bābur - Nāma*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1979, GSE; Minorsky, V., introd. *Ḥudūd al -ʿĀlam*, London, 1937.

ابوالفضل خطیبی

اوزونْ حَسَن، نک: آق قویونلو.

اوس، نک: اوس و خزرج.

اوسِ بْنِ حَجَر، از نخستین شاعران جاهلی. ابن سلام او را در ردیف کعب و حُطَیئه، در طبقهٔ دوم شعرا (ص ۹۷)، و ابوعبیده در طبقهٔ سوم نهاده است (نک: ابوالفرج، ۷۰/۱۱).

از دورترین زمانها، نام این شاعر تمیمی در تألیفات عربی وارد شده، و شعرش دست‌مایهٔ لغت شناسان در استشهاد گردیده است. تنها روایت قابل توجه در شرح احوال اوس افسانهٔ زمین خوردن اوست که بر اثر آن پایش می‌شکند و به یاری حلیمه دختر فضاله که او را در آن حال یافته بود، از مرگ می‌رهد و بهبود می‌یابد. این ماجرا، مایهٔ یکی از زیباترین مرثیه‌های عرب در سوگ فضاله می‌گردد (همو، ۷۲/۱۱). در روایت دیگری که ابن حبیب آورده (ص ۳۵۶)، او به مکه نیز رفته، و مهمان ابوجهل شده است؛ نیز گفته‌اند که او با دربار حیره رابطه داشت (EI², I/772؛ نیز نک: بلاشر، II/293؛ نالینو، 52 ff.). اما این امر مسلم به نظر نمی‌رسد. مؤلفانی چون ابوالفرج و ابن قتیبه به این امر اشاره نکرده‌اند و در *دیوان* وی نیز تنها یک بار به حیره (ص ۴۱)، یک بار به

منذر (ص ۴۷) و یک بار به ابن هند (ص ۴۸) اشاره شده است. تولد او را برخی حدود سال ۵۲۰ و برخی حدود سال ۵۳۵م پنداشته‌اند (نک: GAS, II/171).

گویند اوس، بزرگ‌ترین شاعر مُضَر بود، تا آنکه نابغه و زهیر پدید آمدند و نام او را به فراموشی افکندند، هرچند که تمیمیان هیچ گاه حاضر نشدند کسی را بر او برتری دهند (ابوالفرج، همانجا).

در ۱۸۹۲م گایر[1] قطعات بازمانده از *دیوان* او را گردآورد و در وین به چاپ رساند، اما ابیات پراکنده را که بسیار فراوان بودند، فروگذاشت. رنج گردآوری این ابیات را محمد یوسف نجم برخود هموار کرد و براساس ۱۳۵ مأخذ قدیم و جدید، *دیوان* او را دوباره در ۱۹۶۰م در بیروت منتشر کرد.

اصمعی مطلع مرثیه‌ای را که او در سوگ فضاله سروده، بهترین مطلع میان مرثیه‌های عرب دانسته است (نک: ابن قتیبه، ۶۵/۱) و در زمان ما بلاشر (همانجا) و طه حسین (۲۷۳/۱) می‌پندارند که شعر او زندگی بدویان را به نیکی نمایش می‌دهد و واژگانش نیز بسیار کهن و استوار و گاه «غریب» است و اصولاً در شعر او، نسبت به شعر نابغه و زهیر، جعلیات کمتری راه یافته است.

مآخذ: ابن حبیب، محمد، *المنمق*، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ اوس بن حجر، *دیوان*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ نیز:
Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI²; GAS; Nallino, C. A., *La Littérature arabe*, Paris, 1950.

آذرتاش آذرنوش

اَوِستا، نام کتاب دینی زردشتیان. تا ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م کسی جز زردشتیان با زبان و خط *اوستا* و مطالب آن آشنایی نداشت. در این سال آنکتیل دوپرون[2] فرانسوی (د ۱۸۰۵م) ترجمهٔ *اوستا* را به زبان فرانسه در ۳ جلد در پاریس منتشر کرد و به غیر زردشتیان امکان داد که با *اوستا* آشنایی پیدا کنند؛ اما توجه به دین زردشتی از سوی اروپاییان به سال ۱۷۰۰م باز می‌گردد که تامس هاید[3] (د ۱۷۰۳م) کتاب «تاریخ دین کهن ایرانی» را بر اساس کتابهای فارسی به لاتینی نوشت و در آن از دانشمندان خواست که جست و جو کنند و نوشته‌های اصیل زردشتی را به دست آورند (جکسن، مقدمه، 13). در ۱۷۲۳م نیز بوچر[4] نسخه‌ای از *وندیداد* ساده را به دست آورد و به کتابخانهٔ بادلیان در آکسفرد سپرد و چند سال بعد آنکتیل دوپرون که در هند، زبان اوستایی آموخته بود، به ترجمهٔ *اوستا* پرداخت (همان، 14-13).

فارسی زبانان، اگرچه با نام *اوستا*، *زند و اوستا* و *زندووستا* آشنایی داشتند، از ۱۳۰۵ش به بعد که ابراهیم پورداود (د ۱۳۴۷ش) ترجمهٔ *گاهان* را منتشر ساخت، با زبان، خط و مطالب آن نیز آشنا شدند. وی بعدها بخشهای دیگر *اوستا* را هم به فارسی ترجمه کرد (پورداود، «ح»).

طبق روایات زردشتی ۲۱ نسک (کتاب) *اوستا* را اهورەمزدا به زردشت وحی کرده است. گفته‌اند که زردشت به دستور گشتاسب یا داریوش سوم هخامنشی *اوستا* و زند (تفسیر) را در دو نسخه نوشت. یکی از آن دو نسخه در گنج شاهی و دیگر در دزنبشت (مرکز اسناد دولتی) نهاده شد. به دستور اسکندر رومی بخش علمی *اوستا* را به یونانی ترجمه، و باقی را پراکنده و نابود کردند. یکی از پادشاهان اشکانی به نام بلاش (شاید بلاش اول، سل ۵۱-۷۷م) دستور داد تا *اوستا* را گردآوری کنند. اردشیر بابکان (سل ۲۲۶-۲۴۱م) توسر (یا تنسر) را مأمور گردآوری و تنظیم *اوستا* کرد. پس از آن شاپور اول (سل ۲۴۱-۲۷۲م) دستور داد تا مطالب علمی پراکنده شده را گردآوری کنند و به *اوستا* بیفزایند. در زمان شاپور دوم (سل ۳۰۹-۳۷۹م) آذرباد مهر اسپندان *اوستا* را بررسی، و صورت درست آن را تدوین کرد. سپس در زمان انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹م) و به دستور او، وه شاپور *اوستا* را بازبینی کرد («متون[5]»، 112-107؛ بیلی، 176-149؛ *ایرانیکا*، III/35؛ تفضلی، ۶۵-۶۶).

از مجموع روایات زردشتی آنچه پذیرفتنی می‌نماید، این است که گردآوری و نقل *اوستا* همواره به صورت شفاهی و سینه به سینه بود، تا آنکه در قرن ۴م، در زمان شاپور دوم، آن را با الفبایی که از روی الفبای پهلوی زردشتی و پهلوی مسیحی (خط زبوری) اختراع شد، نگاشتند (بیلی، همانجا؛ *ایرانیکا*، III/36).

بنابراین، نظریهٔ آندریاس مبنی بر آنکه *اوستا* در دورهٔ اشکانی با الفبایی مأخوذ از آرامی نوشته، و سپس به الفبای جدید منتقل شده، اکنون مردود است و محققان برجسته آن را رد کرده‌اند (نک: همان، III/42).

اوستا در دوره‌های مختلف فراهم آمده است: بخش کهن آن (گاهان و یسن هفت هات و بندهای ۱۳، ۱۴ و ۱۵ یسن ۲۷ و بند ۱ یسن ۵۱) در حدود هزار سال پیش از میلاد، و از بخش جدید *اوستا* (یسنها و ویسپرد و یشتها و وندیداد و خرده اوستا) یسنها و یشتها ظاهراً در دورهٔ هخامنشی، و خرده اوستا در زمان شاپور دوم تألیف شده است. زمان تألیف وندیداد را هم باید پس از تألیف یسنها و یشتها دانست (همان، III/35).

اوستای دورهٔ ساسانی در ۳ کتاب گردآوری شده بود: ۱. گاهانیگ، گاهان و مطالب مربوط به آن را در بر داشت؛ ۲. هادگ مانسریگ (در بردارندهٔ سخن ایزدی)، اذکار و اوراد را شامل می‌شد؛ ۳. دادیگ، قوانین دین زردشتی را در برداشت.

گاهان و یسنها: گاهان جمع گاه است و گاه بازماندهٔ گاثای

1. Geyer 2. A. H. Anquetil-Duperron 3. Th. Hyde 4. G. Boucher 5. «Texts»

اوستایی، و به معنی سرود است. گاهان را از خود زردشت دانسته‌اند. گاهان ۱۷ یسن (ستایش) از یسنهای *اوستا* ست و به ۵ گاه تقسیم شده است. تقسیم بر اساس وزنی است که هر یک از گاهها دارند. گاهان منظوم به نظم هجایی است.

ویسپَرِد: ویسپ یعنی همه، و رد یعنی حامی. ویسپرد از ۲۴ کرده (فصل) تشکیل شده، و مطالب آن از یسنها گرفته شده است و همراه با یسنها خوانده می‌شود.

یشتها: یشت به معنای ستایش است. یشتها که شمار آنها ۲۱ است، در ستایش اهورمزدا، امشاسپندان و ایزدان و نیایش آنها سروده شده‌اند. یشتها ظاهراً در اصل منظوم به نظم هجایی بوده‌اند.

وندیداد: وندیداد تصحیف ویدیو داد است. ویدیوداد به معنی قانون غیر دیوی است. وندیداد، نسک نوزدهم از نسکهای ۲۱ گانهٔ *اوستا* ی دورهٔ ساسانی است که به طور کامل باقی مانده است. زبانی که در وندیداد به کار رفته، نسبت به زبان به کار رفته در بخشهای دیگر *اوستا* جدیدتر است. وندیداد ۲۲ فرگرد (= فصل) دارد که غیر از فرگردهای اول و دوم و نوزدهم، بقیه شامل قوانین دین زردشتی است. این قوانین را مغان، پس از پذیرفتن دین زردشتی، وارد این دین کرده‌اند.

خرده اوستا: خرده اوستا به معنی اوستای کوچک، خلاصه‌ای است از *اوستا* ی دورهٔ ساسانی. تدوین خرده اوستا را از آذرباد مهر اسپندان، موبدان موبد زمان شاپور دوم می‌دانند که مشتمل است بر انواع ادعیه مانند نیایشها، گاهها، «سی روزه‌ها» و آفرینگان.

متنهای پراکنده: متنهای پراکنده بخشهایی از نسکهای *اوستا* ی دورهٔ ساسانی هستند که از میان رفته‌اند:

هادخت نسک: هادخت نسک یکی از نسکهای *اوستا* ی ساسانی است. آنچه اکنون باقی مانده، ۳ بخش است: بخش نخست دربارهٔ دعای اشم و هو، و دو بخش دیگر دربارهٔ سرنوشت روح پس از مرگ است. این دو بخش به بندهای ۲۷-۳۲ فرگرد ۱۹ وندیداد شباهت دارد.

هیربدستان و نیرنگستان: هیربدستان در وظایف هیربدان و نیرنگستان در مقررات دینی است.

زند: این کلمه به معنی شرح و تفسیر است. در دورهٔ ساسانیان *اوستا* را به زبان فارسی میانه ترجمه و تفسیر کرده‌اند. از *زند* این متنها برجای مانده است: یسنها، ویسپرد، وندیداد، خرده اوستا، هادخت نسک، هیربدستان و نیرنگستان.

مآخذ: ابوالقاسمی، محسن، *راهنمای زبانهای باستانی ایران*، تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ش؛ همو، *شعر در ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *اوستا*؛ پورداود، ابراهیم، مقدمه بر *گاتها*، بمبئی، ۱۳۳۱ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth- Century Books*, Oxford , 1943 ; Geldner , K., « «Avestaliteratur» , *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, 1896 - 1904, vol. II; Gershevitch, I., «Old Iranian Literature», *Iranistik*, 1968, vol. II; *Iranica;* Jackson, A. V. W., *AvestaGrammar*, Stuttgart, 1892; «Texts», *A Manual of pahlavi* by H. S. Nyberg, Wiesbaden, 1964, vol. I; *Le Zend-Avesta*, tr. J. Darmesteter, Paris, 1960.

محسن ابوالقاسمی

اوشتِرغوم، نک: استرگوم.

اوسِتیا[1]، سرزمینی شامل دو بخش که بخشی از آن با نام «جمهوری خودمختار اوستیای شمالی» تابع جمهوری فدراتیو روسیه، و بخش دیگر آن با نام «استان خودمختار اوستیای جنوبی» تابع جمهوری گرجستان است.

نام‌گذاری: مردم اوستیا خود را «ایرن[2]» (BSE³ , XVIII/556) و سرزمین خویش را «ایریستون[3]» (همان، XVIII/556, XXIII/150) می‌نامند. مردم اوستیا از بازماندگان قوم آلان (ه م) به شمار می‌آیند (کُوالفسکایا، 6).

موقعیت جغرافیایی: مساحت اوستیای شمالی ۸ هزار کم‍۲ و اوستیای‌جنوبی ۳٬۹۰۰ کم‍۲است(BSE³ , XXIII/150,XXX/336). اوستیا در دو سوی رشته کوههای قفقاز در منطقهٔ میان °۴۲ و ´۵ تا °۴۳ و ´۲۰ عرض شمالی و °۶۱ و ´۱۰ تا °۶۲ و ´۲۰ طول شرقی واقع است («فرهنگ دائرة المعارفی[4]»، XXII/263). سرزمین اوستیا پیش از تأسیس حکومت شوروی جزو امپراتوری روسیه بود. واقع بودن سرزمین اوستیا در دو سوی رشته کوههای قفقاز سبب شد که از دیدگاه تقسیمات کشوری، در حاکمیت شوروی، به دو شاخه بخش گردد (رضا، ۱۵۱-۱۵۲).

جمهوری خودمختار اوستیای شمالی در ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ش استان خودمختار و در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش جمهوری خودمختار شد. این جمهوری دارای ۸ بخش، ۶ شهر و ۷ شهرک، و مرکز آن شهر ولادی قفقاز است (BSE³ , XXIII/150-151). جمعیت اوستیای شمالی در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش، ۶۱۲ هزار نفر بوده است که ۷۱٪ آنها در شهرها سکنیٰ داشتند. جمعیت شهر ولادی‌قفقاز را در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش حدود ۲۹۹ هزار نفر («فرهنگ دائرة المعارفی شوروی[5]»، 1185) و در ۱۹۸۵م، ۳۰۳ هزار نفر برآورد کرده‌اند (رضا، ۱۵۹). آب و هوای اوستیا معتدل، و میزان بارندگی سالانهٔ آن ۶۰۰ تا ۸۰۰ میلی‌متر و میانگین دمای آن در تابستان °۲۰ و در زمستان °۴- سانتی‌گراد است. ۶۱٪ زمینهای اوستیای شمالی، پوشیده از جنگل است (BSE³ , XXIII/151). در جنوب اوستیای شمالی بلندترین قلهٔ کوههای قفقاز اوایلپاتا[6] به ارتفاع ۴٬۶۴۹ متر و تیلی ۴٬۴۳۱ متر است. در این جمهوری روسها، اینگوشها، ارمنیها، گرجیها، اوکرائینیها و قموقها نیز سکنیٰ دارند (همانجا).

اوستیای جنوبی در ۱۹۲۲م/۱۳۰۱ش به صورت استان خودمختار درآمد. این استان شامل ۴ بخش، یک شهر و ۴ شهرک، و مرکز آن شهر تسخینوالی[7] است. جمعیت اوستیای جنوبی در ۱۹۷۸م، ۱۰۳ هزار نفر بوده (همان، XXX/336) که رو به کاستی داشته، و در ۱۹۸۵م، به ۹۹

1. Osetia 2. Iron 3. Iriston 4. *Entsiklopedicheskiĭ*... 5. *Sovetskiĭ*... 6. Uilpata 7. Tskhinvali

هزار نفر رسیده است («فرهنگ دائرة المعارفی شوروی»، 1571). بیش از ۹۰٪ زمینهای اوستیای جنوبی که در منطقهٔ مرکزی کوههای قفقاز واقع شده، کوهستانی است. مرتفع‌ترین قلهٔ این استان خالاتس[1] است که ۳٬۹۳۸ متر ارتفاع دارد. حداکثر دما در تابستان (در منطقهٔ تسخینوالی) به ۲۰/۷° و در مناطق کوهستانی به ۱۳/۸° و حداقل آن در زمستان به ۲/۶°- تا ۶/۵°- سانتی‌گراد می‌رسد. میزان بارندگی سالانه از ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ میلی‌متر است (BSE[3]، همانجا). ۶۶/۵٪ جمعیت این استان اوستیایی، ۲۸/۳٪ گرجی و ۱/۶٪ روس هستند. ۴۲٪ اهالی اوستیای جنوبی در شهرها سکنیٰ دارند (همان، XXX/336-337).

تاریخ: در ۳۷۲م هونها به این سرزمین حمله بردند و دولت آلانها را منقرض کردند. گروهی از آلانها در لشکرکشی به اروپا به هونها پیوستند و گروه دیگری از آنان که برجای مانده بودند، به تابعیت خاقان خزر درآمدند (همان، I/381؛ آرتامونوف، 364-363، 360، 363)، روسها این بخش از آلانها را که تا آغاز حملهٔ مغولان در جنوب روسیه باقی مانده بودند، اوستین نامیده‌اند (بارتولد، VII/234). در سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۶م آلان متحد ایران، بر ضد امپراتوری روم شرقی (بیزانس) بود (پروکوپیوس، V/75). در سدهٔ ۶م مسیحیت از طریق بیزانس میان آلانها راه یافت («اقوام قفقاز[2]»، I/332). تا سدهٔ ۱۳م اتحاد قومی بالنسبه وسیعی وجود داشت که در تاریخ با عنوان اتحاد آلان ـ اوستیا مشهور است، ولی این اتحاد با هجوم لشکریان تاتار و مغول فرو ریخت (BSE[3], XVIII/556). پس از هجوم مغولان رفته رفته نام آلانها از منابع تاریخی محو شد و آلانهایی که در محل کنونی اوستیای شمالی و جنوبی و سرزمینهای همجوار آن سکنیٰ داشتند، به مرور نام اوست به خود گرفتند (آکینر، ۲۲۶). از اواخر سدهٔ ۱۵م/۹ق تشکل قومی جدید، نام اوستیا به‌خود گرفت (BSE[3]، همانجا). در سدهٔ ۱۶م/۱۰ق کابارداها بر اوستها مسلط شدند (آکینر، همانجا). در ۱۷۷۴م/۱۱۸۸ق اوستیای شمالی به تصرف روسیه درآمد و بخشی از مردم اوستیا، تابعیت روسیه را گردن نهادند. گروهی نیز از شمال به دشتهای جنوبی مهاجرت کردند که سرزمین آنها در ۱۸۰۱م/۱۲۱۶ق به عنوان اوستیای جنوبی شناخته شد (BSE[3], XXIII/151, XXX/337). دسته‌ای از آنان به ناحیهٔ ولادی قفقاز رفتند و در آنجا به کشاورزی پرداختند. در ۱۸۶۰م/۱۲۷۶ق قلعهٔ ولادی قفقاز که در ۱۷۸۴م/۱۱۹۸ق بنا شده بود، به صورت شهر درآمد و از ۱۸۶۳م/۱۲۸۰ق به مرکز اوستیای شمالی بدل گشت (همانجا).

زبان و دین: زبان مردم اوستیا متعلق به گروه زبانهای ایرانی شمال خاوری و نمایانگر بسط زبان آلانی، یکی از زبانهای سکایی ـ سرمتی است (آکینر، ۲۳۲). در زبان اوستی دو گویش عمدهٔ ایرنی و دیگوری وجود دارد. دیگوری که گویشی باستانی است، تنها در چند ناحیهٔ شمالی و باختری رواج دارد. درگذشته از هر دو گویش در زبان ادبی استفاده می‌شد، ولی رفته رفته گویش دیگوری جای خود را به گویش ایرنی داد (همانجا).

مردم اوستیا مسیحی، و برخی مسلمان هستند. هنگامی که در سدهٔ ۱۶م/۱۰ق کابارداها بر اوستیا مسلط شدند، دین اسلام نیز در میان مردم آنجا رو به گسترش نهاد (همو، ۲۲۶). در کتاب «اقوام قفقاز» آمده است که دین اسلام از سوی کاباردها در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م به اوستیا راه یافت (I/332). این نوشته را نمی‌توان پذیرفت، زیرا ابن بطوطه که در حدود نیمهٔ سدهٔ ۸ق/۱۴م به شهر سرای نو، تختگاه سلطان محمد ازبک، سفر کرده، دربارهٔ مردم آنجا چنین نوشته است: «سکنهٔ اصلی از مغولانند که حکومت در دست آنان است و برخی به دین اسلام درآمده‌اند. طوایف دیگری که در این شهر سکنیٰ دارند، عبارتند از (آص) آسها که مسلمانند...» (۳۹۴/۱).

در سدهٔ ۱۹م دولت روسیه سیاست همگون‌سازی را در مناطق غیرروسی شمال قفقاز در پیش گرفت و کوشید تا به تبلیغ مسیحیت در سرزمینهای مسلمان‌نشین بپردازد. در اوستیا به استثنای منطقهٔ کوه‌نشینان، تبلیغ آیین مسیح مجاز بود (بنیگسن، ۴۳، ۴۵). در دوران حکومت شوروی، شماری از مسلمانان اوستیا، از جمله دیگورها از سرزمین خود رانده، و به دیگر مناطق کوچانده شدند (همو، ۶۱-۶۲). از دوران امپراتوری روسیه فرقه‌های چهارگانهٔ صوفیهٔ قادری در اوستیای شمالی فعالیت داشته‌اند (همو، ۱۳۲).

مآخذ: آکینر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به‌کوشش علی منتصر کتانی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی*، ترجمهٔ کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رضا، عنایت‌الله، «اوستیا»، *مجلهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۲، شم ۱؛ نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1971; BSE[3]; *Entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Saint Petersburg, 1897; Kovalevskaya, V.B., *Kavkaz i Alani*, Moscow, 1984; *Narodi Kavkaza*, Moscow, 1960; *Procopius*, tr. H.B. Dewing, London, 1967; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.

عنایت‌الله رضا

اوسْ وَ خَزْرَج، دو تیرهٔ مهم از اعراب یمانی که از مدتها پیش از اسلام در شهر یثرب (مدینه) ساکن شدند و پس از هجرت آنها را «انصار» (هم) خواندند.

نسب اوس و خزرج به قبیلهٔ بزرگ یمانی ازد (هم) می‌رسید و بیشتر نسب نگاران و مورخان سده‌های نخستین هجری به سلسله نسب این دو تیره از طریق بنومازن بن ازد اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: کلبی، *جمهرة*...، ۶۲۱؛ خلیفه، ۱۷۵/۱؛ یعقوبی، ۲۰۲/۱). نیای بزرگ دو تیره، عمروبن عامر مشهور به مُزَیقیاست و اوس و خزرج دو پسر حارثة بن ثعلبة بن عمروبن عامر بوده‌اند. نسب این دو، از طریق مادر که قیله بنت کاهل نام داشت، به قبیلهٔ بنی قضاعه می‌رسید (نک: کلبی، همانجا، *نسب*...، ۳۶۳/۱-۳۶۴؛ ابن قتیبه، ۱۰۹؛ ابن حزم، ۳۳۱) و بدین سبب، اوس و خزرج خود را بنی قیله نیز می‌خوانده‌اند (علی، ۱۳۳/۴). عنوان اوس مختصر شدهٔ «اوس مناة» است که وابستگی و نسبت ایشان را به یکی از

1. Khalats 2. *Narodi*...

بُتان مشهور دورهٔ جاهلی نشان می‌دهد (همو، ۱۳۵/۴؛ دربارهٔ اعتقاد خاص اوس و خزرج به این بُت، نک: کلبی، *الاصنام*، ۱۳-۱۴، ۲۷). در دورهٔ جاهلی، عربها بـه دو تیرهٔ اوس و خزرج بـه‌طورکلی، خزرج می‌گفتند (کلبی، همان، ۱۴؛ نیز نک: ابن درید، ۴۳۷)؛ خزرج را به معنای باد تند یا نسیم جنوب آورده‌اند (همانجا؛ ابن منظور، ذیل خزرج).

تاریخ اقامت اوس و خـزرج در شهر یثـرب، با پراکندگی قوم ازد ــ که در نواحی یمن سکنیٰ داشتند ــ در مناطق گوناگون شبه جزیره و پاره‌ای سرزمینهای اطراف آن پیوندی نزدیک دارد. شایع‌ترین روایات در مآخذ کهن حاکی از آن است که مهاجرت گروهی ازدیان از یمن، به سبب ویرانی سدّ مأرب بر اثر سیل بوده است (ابن رسته، ۶۲/۷-۶۳؛ یعقوبی، ۲۰۳/۱)، اما دربارهٔ سبب اصلی مهاجرت ایشان و تاریخ وقوع آن میان محققان معاصر، اتفاق نظری وجود ندارد (مثلاً نک: مهران، ۴۵۵-۴۵۸؛ شریف، ۳۱۳-۳۱۶؛ ولفنسون، ۶۳). از پاره‌ای روایتهای دیگر چنین برمی‌آید که اوس و خزرج، پیش از ویرانی سد به یثرب مهاجرت کردند (همو، ۵۲؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

در اینکه هنگام مهاجرت، اوس و خزرج به عنوان دو تیرهٔ مستقل، از نواحی یمن خارج شده‌اند، تردید جدی است؛ چنانکه در روایاتی، مهاجرت به حارثة بن ثعلبه پدر اوس و خزرج، پس از ویرانی سد نسبت داده شده است (ابن سعد، ۱۸۸/۱)؛ یا آنکه چون عمرو بن عامر ــ جد بزرگ اوس و خزرج ــ ویرانی سد را پیش‌بینی کرده بود، زمینها و بوستانهای خود را فروخت و با فرزندانش مهاجرت کرد و پس از طی مراحلی، اوس و خزرج سرانجام در یثرب ساکن شدند (ابن رسته، یعقوبی، همانجاها؛ نیز نک: ابن اثیر، ۶۵۵/۱-۶۵۶). طبق روایتی که مهاجرت را به حارثة بن ثعلبه منسوب می‌کند، وی نخست با قوم خود به نواحی شام رفت، اما بروز پاره‌ای مشکلات میان ایشان و رومیان، موجب هجرت و سپس اقامت این قوم در یثرب شد (ابن سعد، همانجا؛ قس: ابن هشام، ۲۸۳، ۲۸۶).

به هر حال چنانکه محققان گفته‌اند، هجرتِ ازدیان از یمن یکباره اتفاق نیفتاد (شریف، ۳۱۵). بعدها، دسته‌هایی از این مهاجران در شمال جزیرةالعرب و در جوار سرزمین شام دولت کوچک غسانی، و دسته‌هایی دیگر در بخشهایی از عراق فعلی (حیره) دولت آل منذر یا لخمیان را تشکیل دادند و هر یک، دست نشاندهٔ یکی از دو دولت بزرگ وقت، یعنی ایران و روم بودند. به احتمال بسیار، پس از برپایی این دولتها، هجرت اقوام ازد، از آن جمله اوس و خزرج یا اجداد ایشان، به جاهایی از جزیرةالعرب فزونی گرفت. به گفتهٔ برخی محققان، شاید هجرت اوس و خزرج دیرتر از دیگر اقوام ازدی و احتمالاً در اواخر سدهٔ ۴م انجام شده باشد (همو، ۳۱۴-۳۱۶). این قوم، یثرب را برای اقامت برگزید که از حیث شرایط اقلیمی برای کشاورزی مناسب به نظر می‌رسید. چون این دسته از ازدیان به یثرب رسیدند و در آنجا سکنیٰ گزیدند، گروهی از یهودیان در شهر به سر می‌بردند و ادارهٔ آنجا از حیث سیاسی و اقتصادی یکسره به دست ایشان بود (ابن رسته، ۶۲/۷؛ نیز نک: بلاذری، فتوح...، ۱۷). روابط میان یهودیان و اوس و خزرج، نخست بر مبنای همکاری، به ویژه در کشاورزی شکل گرفت، اما اندک اندک با فزونی یافتن شمار مهاجران، تسلط یهودیان رو به کاهش نهاد. بعید نیست از همین دوران، با تشکیل بطون و شاخه‌های گوناگون، روند جدایی دو تیره از یکدیگر آغاز شده باشد (نک: دنبالهٔ مقاله).

تسلط اوس و خزرج بر یثرب، موجد پدیدهٔ دیگری شد که در تعلق این شهر به حوزهٔ دو حکومت دست نشاندهٔ غسانی و لخمی ارتباط دارد. طبق یک روایت، یهودیان به عامل دولت ساسانی خراج و مالیات می‌پرداختند و از سوی ایشان، حکمرانی یثرب به یهودیان سپرده شده بود (ابن رسته، ۶۴/۷). بنابر روایت دیگری، اوس و خزرج پس از آنکه از ستم فرماندار یهودی شهر به ستوه آمدند، از غسانیان یاری طلبیدند. مالک بن عجلان از بنی غسان به یاری ایشان آمد و از آن پس دورهٔ سیادت اوس و خزرج بر یثرب آغاز شد (نک: سمهودی، ۱۷۸/۱ بب؛ قس: مهران، ۴۶۲-۴۶۴). به هر حال، براساس پاره‌ای نشانه‌ها، اوس و خزرج خود را به غسانیان ــ که مانند آنها به ازد نسب می‌بردند ــ نزدیک‌تر احساس می‌کردند (برای تفصیل، نک: علی، ۳۹۱/۳)، و اگر هم تا اواسط سدهٔ ۶م ــ چنانکه برخی محققان حدس زده‌اند (نک: کستر، ۱۱-۱۴؛ علی، ۱۲۹/۴-۱۳۰) ــ کارگزاران دولت ساسانی توسط یهودیان بر یثرب تسلط داشتند، از همین زمان، با ورود اوس و خزرج به یثرب، اوضاع به نفع غسانیان می‌بایست دگرگون شده باشد و در این زمینه روایتهایی نیز در دست است (نک: ابن حبیب، «اسماء...»، ۱۳۶-۱۳۷؛ نیز نک: علی، ۵۷۸/۲، ۱۳۴/۴؛ ولفنسون، ۵۹-۶۱).

در مدتی که اوس و خزرج بر یثرب تسلط داشتند، از چگونگی ادارهٔ شهر اطلاع دقیقی در دست نیست، به ویژه آنکه میان دو تیره چنان رقابتی درگرفت که به جنگها و نزاعهای خونین و دراز مدت منتهی شد و یهودیان بی‌گمان در افروختن آتش فتنه میان دو تیره نقش فعال داشتند (مهران، ۴۸۱؛ وکیل، ۷۵). از آنجا که قدرت دو تیره تقریباً برابر بود، هر یک می‌کوشیدند با انعقاد پیمان با گروهی از قبایل مشهور یهودی در یثرب، بر دیگری تفوق یابند، چنانکه اوسیان با بنی قریظه هم پیمان شدند و خزرجیان با بنی نضیر (همانجا). حاصل این رقابتها، بروز جنگهای خونین میان طوایف این دو تیره بود که در «ایام العرب» (ه م) دورهٔ جاهلی، برای هر یک نامی خاص هست، ولی روایات مربوط به آن، آمیخته با افسانه است (نک: ه‌د، ایام‌العرب؛ نیز مهران، ۴۸۰).

در نخستین جنگ به نام «حرب سُمیر»، پیروزی از آن اوس شد، اما در بیشتر جنگهای بعدی، خزرجیان تسلط یافتند (ابن اثیر، ۶۵۸/۱-۶۵۹، نیز برای جنگهای دیگر، نک: ۶۶۰/۱ بب). در واپسین جنگ این هر دو تیره به نام «حـرب بُعاث» که اندکی پیش از هجـرت حضرت رسول(ص) به یثرب اتفاق افتاد، اوسیان برای کسب پیروزی بر رقیب، به مکه آمدند و خواهان انعقاد پیمان با قریش شدند، اما اعتنایی ندیدند. در همین اوقات بود که میان برخی از ایشان و پیامبر(ص) ارتباط حـاصل شد (ابن حبیب، *المنمق*، ۲۶۸؛ بـلاذری، *انساب...*، ۲۳۸/۱؛

ابن اثیر، ۶۸۰/۱-۶۸۱؛ نیز نک‍: ولفنسون، ۶۸). ظاهراً خزرجیان برآن بودند تا عبدالله بن اُبَیّ ابن سلول را ــ که بعدها از منافقان مشهور شد (بلاذری، همان، ۲۷۴/۱) ــ تاج بر سر نهند و فرمانروایی شهر بدو بسپرند (ابن سعید، ۱۹۰/۱؛ نیز نک‍: ولفنسون، ۷۰).

با هجرت پیامبر(ص) به یثرب، اوس و خزرج اسلام آوردند و «انصار» عنوان یافتند و خود بدان افتخار می‌کردند (علی، ۱۴۰/۴-۱۴۱؛ برای تفصیل، نک‍: ه‍ د، انصار). با اینهمه، در برخی مواقع، رقابتهای دیرین میان دو تیره سر بر می‌آورد، چنانکه بر سر اینکه کدام یک در پیمان عقبه زودتر با آن حضرت دست بیعت دادند، اختلاف و تفاخر داشتند. این اختلاف دربارۀ حضور ایشان در دیگر مواقع دورۀ اسلامی نیز وجود داشت (نک‍: ابن سعد، ۳(۱)/۴؛ ابن قدامه، ۴۹۹). البته به نظر می‌رسد که در دورۀ اسلامی نیز اکثریت با خزرجیان بود، چنانکه در میان نقیبان ۱۲ گانه ــ در آغاز ارتباط با پیامبر(ص) ــ ۳ تن از اوسیان بودند و بقیه از خزرج (بلاذری، همان، ۲۵۲/۱؛ طبری، تاریخ، ۳۶۳/۲) و در جنگ بدر نیز شمار افراد خزرج بیشتر از اوس بود (ابن اسحاق، ۲۸۸؛ بلاذری، همان، ۲۹۰/۱). در جنگهای مریسیع و بنی قریظه و قضیۀ افک نیز اختلاف میان اوس و خزرج ظاهر شد، ولی پیامبر(ص) آتش فتنه را خاموش کرد (واقدی، ۴۱۵/۲، ۴۳۱، ۵۱۵؛ نیز نک‍: ابن سعد، ۱(۲)/۴۶؛ طبری، همان، ۶۱۴/۲؛ احمد بن حنبل، ۵۹/۶، ۱۹۶). پس از وفات آن حضرت نیز، در ماجرای سقیفه، ابوبکر و یارانش از رقابت اوس و خزرج بر سر جانشینی پیامبر(ص) سود بردند (طبری، همان، ۲۲۱/۳-۲۲۲؛ مسعودی، ۳۰۴/۲).

اوس و خزرج هر یک دارای ۵ بطن بودند (نک‍: شریف، ۳۱۰-۳۱۱ ب). این بطون خود به عشایر و شاخه‌های دیگری که شمار آنها بالغ بر ۴۰ شاخه می‌شد، به جز عشایر دیگری از اعراب که با دو تیره رابطۀ ولاء داشتند، تقسیم می‌شدند (شریف، ۳۰۹).

اوس و خزرج علاوه بر آنکه به جنگاوری و دلیری شهره بودند (ابن عبدربه، ۱۹۲/۲-۱۹۳؛ بلاذری، فتوح، ۱۷)، هر یک شاعرانی داشتند. از میان اوسیان، قیس بن خَطیم که به «زبان اوس» شهره بود، و ابوقیس ابن اسلت، نامبردارند (علی، ۴۷۵/۱؛ ابوالفرج، ۱۵۹/۲ ب، ۱۶۰/۱۵ ب)؛ و از خزرجیان نیز باید به حسان بن ثابت ــ که مدایح او در حق حضرت رسول(ص) شهره است ــ و کعب بن مالک اشاره کرد (ذهبی، ۵۱۲/۲ ب، ۵۲۳/۲ ب؛ نیز نک‍: علی، ۶۵۴/۹). برخی از وجوه اصحاب پیامبر(ص) نیز به دو تیرۀ اوس و خزرج تعلق داشتند و بعدها اعضای دو تیره، هر یک به سببی به ایشان افتخار می‌کردند. در اوس کسانی مانند حنظلۀ غسیل الملائکه، عاصم بن ثابت، سعد بن معاذ، و در خزرج، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، اُبَیّ بن کعب (ابن عبدربه، ۳۳۱/۳؛ نیز نک‍: علی، ۱۳۷/۴) را باید نام برد.

گفته‌اند برخی از آیات قرآن کریم، به ویژه آیۀ ۱۰۳ از سورۀ آل عمران که مؤمنان را به وحدت و پرهیز از تفرقه دعوت می‌کند، در شأن اوس و خزرج نازل شده است (شیخ طوسی، ۵۴۵/۲-۵۴۶؛ قرطبی، ۱۵۵/۴؛ نیز نک‍: طبری، تفسیر، ۱۷/۴).

از میان مؤلفان و مورخان قدیم، کسانی چون ابوعبیده معمر بن مثنیٰ (ه‍ م)، واقدی (د ۲۰۷ق) و علّان شعوبی (د اواخر قرن ۲ق)، آثاری دربارۀ اوس و خزرج و انساب و جنگها و مثالب ایشان داشته‌اند (نک‍: ابن ندیم، ۶۰، ۱۱۱، ۱۱۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، سیرة، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، ضمن *نوادر المخطوطات*، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، *المنمق*، به کوشش خورشید احمد فارق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، لیدن، ۱۳۲۲ق؛ ابن سعید مغربی، علی، *نشوة الطرب*، به کوشش نصرت عبدالرحمان، عمان، ۱۹۸۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *التیجان فی ملوک حمیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمهودی، علی، *وفاء الوفاء*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ شریف، احمد ابراهیم، *مکة و المدینة فی الجاهلیة و عهد الرسول*، قاهره، دارالفکر العربی؛ شیخ طوسی، حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دارالتراث العربی؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، دارالکتب المصریه؛ کستر، م. ج.، *الحیرة و مکة*، ترجمۀ یحیی جبوری، بغداد، ۱۹۷۶م؛ کلبی، محمد، *الاصنام*، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۹۲۴م؛ همو، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *نسب معدوالیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مهران، محمد بیومی، *تاریخ العرب القدیم*، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ وکیل، محمد سید، *یثرب قبل الاسلام*، حجاز، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ولفنسون، اسرائیل، *تاریخ الیهود فی بلاد العرب*، قاهره، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۷م؛ یعقوبی، *تاریخ*، بیروت، دارصادر.

علی بهرامیان

اوش[۱]، شهر و مرکز استانی به همین نام در جمهوری قرقیزستان. این شهر در محلی که رود آق بورا از دامنۀ کوه آلای وارد دشت فرغانه می‌شود، در ارتفاع ۸۷۰ تا ۱٬۱۰۰ متری از سطح دریا واقع است. شهر دارای ایستگاه راه‌آهن است و بر تقاطع راههای اصلی قرار دارد (BSE³, XIX/52). جمعیت اوش در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش، ۱۹۹ هزار نفر بوده است («فرهنگ...[۲]»، 954).

برخی اوش را که یکی از شهرهای قدیمی آسیای مرکزی است، آخرین نقطۀ فتوحات اسکندر دانسته‌اند (وامبری، ۴۷۹).

1. Osh. 2. *Sovetskiĭ*...

زادنپروفسکی[1] در ۱۹۶۱م در منطقهٔ آیریماخ تائو[2] (۸ کیلومتری اوش) تصاویری از اسب بر روی سنگ کشف کرد که تاریخ آن را نیمهٔ دوم هزارهٔ نخست پیش از میلاد دانسته است (نک: فرامکین، ۷۷). در سالهای ۱۹۵۴ و ۱۹۵۵م هیأتی از موزهٔ منطقه‌ای اوش به کشف ۹۰۰ گور دست نخورده با وسایل درون آنها توفیق یافت که آن را متعلق به سده‌های ۲ تا ۴م دانسته‌اند (همو، ۷۲). در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م در نزدیکی اوش کتیبه‌ای به زبان عربی متعلق به ۳۲۹ق/۹۴۱م کشف شد (بارتولد، III/533).

مؤلفان نخستین سده‌های اسلامی از اوش به عنوان شهری بزرگ و آباد یاد کرده، آن را از شهرهای منطقهٔ فرغانه نامیده‌اند (یاقوت، ۴۰۴/۱). ابن خردادبه ضمن اشاره به فرغانه نوشته است که انوشیروان در آن بناهایی پدید آورد و اقوامی را بدانجا انتقال داد (ص ۳۰). اصطخری ضمن شرح منطقهٔ فرغانه از شهرهای بزرگ آن با نامهای اخسیکت، قُبا و اوش یاد کرده است، وی اوش را بزرگ‌تر از اخسیکت و قبادانسته، و چنین آورده است: «اوش چند قبا باشد. شارستان و قهندز آبادان دارد. سرای امارت و زندان در قهندز است. شارستان ربض دارد، و ربض دیوار دارد و دیوار به کوه پیوسته است کی دیدبان بر آن کوه باشد، کی لشکر ترکستان را نگاه دارد و اوش ۳ دروازه دارد: دروازهٔ کوه، دروازهٔ آب و دروازهٔ مغکده» (ص ۲۶۵-۲۶۶). ابن حوقل ضمن تکرار نوشتهٔ اصطخری، از استواری دروازه‌ها یاد کرده، و می‌نویسد: در ناحیهٔ اوش شهر دیگری به نام مدواهست (۵۱۳/۲، ۵۱۴). مؤلف *برهان قاطع* اوش را میان سمرقند و چین آورده است (۱۸۶/۱).

اوش در قرن ۴ق/۱۰م سومین شهر فرغانه از نظر وسعت به شمار می‌آمد و منبع آبیاری آن رود اوش یا آق بورا بوده است (بارتولد، III/213). مسجد جامع اوش در میان بازار قرار داشت (همو، I/212؛ لسترنج، 478). به اوش در روزگار بابر تخت سلیمان نیز گفته‌اند (بارتولد، III/213) و زیارتگاه بوده است (*لغت‌نامه*...). نقطهٔ زیارتی را تپه‌ای در میان شهر اوش دانسته‌اند که در میان خرابه‌های یک ساختمان قدیمی که از سنگهای چهارگوش ساخته شده، با ستونهایی مزین، قرار داشت (وامبری، ۴۷۸-۴۷۹).

اوش در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م پس از تصرف خان نشین خوقند از سوی سپاهیان روسی، به امپراتوری روسیه ملحق گردید (BSE^3, XIX/52). در آن هنگام راه بازرگانی با هندوستان و چین از اوش می‌گذشت. بعدها شهر اوش به یکی از مراکز صنعتی قرقیزستان بدل شد و پس از مرکز آن جمهوری، مقام دوم را یافت.

امروزه یک سوم محصولات صنعتی استان اوش در شهر اوش تولید می‌شود. بزرگ‌ترین کارخانه‌های تهیهٔ پارچه‌های نخی و ابریشمی آسیای مرکزی در این شهر قرار دارند. همچنین شهر اوش دارای کارخانهٔ ماشین‌سازی است (همانجا).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فرامکین، گرگوار، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیر زادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ وامبری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی دروغین درخانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; BSE^3; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.
عنایت‌الله رضا

اوقاف، نک: وقف.

اوگتای، یا اُگدی پسر سوم و جانشین چنگیزخان و دومین فرمانروای بزرگ مغول (د ۶۳۹ق/۱۲۴۱م). به گزارش جوینی «قاآن را پیش از حلول به محل پادشاهی، نام اوگتای بود» (۱۴۲/۱). در *جامع التواریخ* جای نام نخستین وی خالی مانده، و رشیدالدین فضل‌الله متذکر شده که وی از آن نام ناخرسند بوده «و بعد از آن، نام او اُگدای کردند و معنی این لفظ عروج باشد بر سر بالا» (۶۱۸/۱). گمان می‌رود که مغولان و ترکان نوزادان را برای سالم ماندن از چشم زخم و آسیب ارواح بدکردار، نامی بد و پست می‌نهادند. نام اوگتای نیز در آغاز احتمالاً به معنای ناقص، ناموزون و بی‌اندام بوده است (لسینگ، 646). سپس او را اگدی نام نهاده‌اند که به معنای بخشیده شده، و نامی همانند خدابخش و خداداد در زبان فارسی است، نه عروج بر سر بالا که در زبان مغولی کهن اُگده بوده، و در زبان امروزی اُد شده است. این نام در «تاریخ سری مغول[3]» که تنها به آوانویسی چینی برجای مانده، اُگدِی ضبط شده است (ص 257-255).

زادروز اوگتای قاآن در منابع متقدم نیامده، اما مُرگان آن را به احتمال سال ۵۸۲ق/۱۱۸۶م دانسته است (EI^2, VIII/162). اوگتای قاآن به روزگار پدر همراه وی و دیگر برادران در جنگ با قبیله‌های مغول، در لشکرکشی به چین شمالی (ختای) و ایران زمین شرکت جست و در فتح اُترار و خوارزم حضور داشت (جوینی، ۶۴/۱، ۹۷، ۱۰۶؛ ابن عبری، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۶؛ رشیدالدین، ۴۴۳/۱، ۴۴۷، ۴۸۸-۴۹۶). وی که از سوی چنگیز به جانشینی انتخاب شده بود، دو سال پس از مرگ پدر (۶۲۴ق/۱۲۲۷م) از سوی مجمع بزرگ (قوریلتای) رسماً بر تخت نشست (جوینی، ۱۴۶/۱-۱۴۹؛ رشیدالدین، ۶۳۴/۱ - ۶۳۶؛ وصاف، ۵۷۴ - ۵۷۵). وی پس از پایان مراسم، همگان را به اجرای فرمانهای پدر فراخواند و گماشتگان و کارگزاران وی را ابقا کرد و چورماغون (در بعضی منابع: جرماغون) نویان را همراه چند تن از فرماندهان و ۳۰ هزار سپاهی به سوی ایران، کوکتای و سوبدای بهادر را به سوی قپچاق و بلغارهای ولگا و اروپای شرقی، و گروهی از

1. Zadneprovskii 2. Airymakh-Tau 3. *Mongqul-un...*

فرماندهان را به سوی چین شمالی، تبت، کره (سُلَنگقه) و منچوری (جورچه) گسیل داشت. آنگاه خود در ۶۲۷ق همراه تولوی راهی چین شمالی شد. این لشکرکشی تا ۶۳۱ق ادامه یافت (جوینی، ۱/۱۴۹-۱۵۴؛ رشیدالدین، ۱/۶۳۸-۶۴۸؛ وصاف، ۵۷۵).

در دوران اوگتای قاآن وضع برخی نقاط ایران خاصه خراسان آشفته بود. وی کسانی چون چورماغون و طایر (دایر) بهادر را مأمور سرکوب مخالفان کرد. طایر کوشید تا حکومت خراسان را از چنگ چینتمور قراختایی به درآورد. سرانجام، قاآن حکومت چینتمور را به رسمیت شناخت و چورماغون و طایر را از مداخله در کارها منع کرد (جوینی، ۲/۲۱۸-۲۲۱؛ رشیدالدین، ۱/۶۶۰-۶۶۲).

اوگتای قاآن به آرام خویی، کم آزاری و تساهل در اجرای یاسا و به ویژه، به دوستداری ایرانیان و مسلمانان مشهور بود. بجز جوینی و رشیدالدین که تاریخ‌نویسان دربار ایلخانان مغول بودند، منهاج سراج نیز که در خارج از حوزهٔ سلطهٔ آنان می‌زیست و همواره از چنگیزخان و فرزندانش باسب و لعن و زشتی یاد می‌کرد، در تألیف خویش خصلتهای نیکوی اوگتای را ستوده است (۲/۱۵۱؛ جوینی، ۱/۱۵۶-۱۵۸، ۱۹۰؛ رشیدالدین، ۱/۶۸۴-۶۸۵، ۷۰۴).

اوگتای پس از نشستن بر تخت قاآنی اعلام کرد که «هیچ‌کس با من یاغی (= دشمن) نیست» و فرمان داد که کارگزاران به مردم آزار نرسانند و ستم روا ندارند (جوینی، ۱/۱۷۱؛ رشیدالدین، ۱/۶۶۵). وی حدودی برای اخذ مالیات از مردم تعیین کرد (نک: همانجا).

اوگتای در ۶۳۲ق/۱۲۳۵م شهر قراقروم را در ساحل رود اورخون بنا نهاد و در آن شهر چینیان و مسلمانان (ایرانی) هریک کاخی به شیوهٔ معماری خویش برای او ساختند و باغهای زیبایی در آن شهر و پیرامون آن ایجاد گردید و نخستین‌بار در آن سرزمین به کشاورزی پرداخته شد (جوینی، ۱/۱۶۹، ۱۹۲-۱۹۳؛ رشیدالدین، ۱/۶۷۰-۶۷۲). اوگتای قاآن فرمان داد تا در سرتاسر امپراتوری مغول توقفگاههای چاپار (یام) برقرار گردد و در آن توقفگاهها، سواران زبده و اسبهای تازه نفس نگهداری شود تا خبرها و پیامها با شتاب هرچه بیشتر به مقصد رسانده شوند و مأموران، سفیران و بازرگانان به آسانی و به سرعت بتوانند رفت و آمد نمایند. هر یک از بزرگان، امیران و حاکمان وظیفه یافتند تا در تمهید و تدارک آن سازمان بکوشند (همو، ۱/۶۶۵).

او همچنین در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م فرمان داد تا شهر هرات را که پس از لشکرکشی مغول جز ویرانه‌ای از آن بر جای نمانده بود، آبادان کنند و در ۶۳۶ق/۱۲۳۹م فرمان داد که ۲۰۰ خانوار از مردم هرات که کوچ کرده بودند، بازگردانده شوند. در ۶۳۷ق به فرمان او به شهر هرات آب رسانده شد (فصیح، ۲/۳۰۹-۳۱۰). اوگتای قاآن پس از بازگشت از سفر چین، دیگر در هیچ لشکرکشی شرکت نجست و همواره به شکار و خوش‌گذرانی مشغول بود و برخی از مورخان افراط وی را در این کارها سبب مرگ زودرس او دانسته‌اند.

مآخذ: ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۵۸م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ وصاف، *تاریخ*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:
EI²; Lessing, F.D. et al., *Mongolian-English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Mongqul-un niučatob ča'an* (Histoire secrète des Mongols), ed. L. Ligeti, Budapest, 1971.
مصطفی موسوی

اولادُالشَّیخ، نک: بنی حمویه.

اولْجایْتو، یا اُلجایتو، سلطان غیاث‌الدین محمد خدابنده (۶۸۰- رمضان ۷۱۶ق/۱۲۸۱- دسامبر ۱۳۱۶م)، از فرمانروایان نامدار سلسلهٔ ایلخانان ایران.

مهم‌ترین منبع دربارهٔ اولجایتو کتاب *تاریخ اولجایتو*، نوشتهٔ ابوالقاسم کاشانی (ه م)، مورخ معاصر اوست که خود منبع مورخان بعدی، به ویژه حافظ ابرو در *ذیل جامع التواریخ* به شمار می‌آید. همچنین *تاریخ وصاف* به عنوان منبعی مستقل و در کنار *تاریخ اولجایتو* از اهمیت بسزایی برخوردار است. از میان مورخان عرب، گزارشهای ابن دواداری (هم)، مورخ مصری معاصر ایلخانان قابل توجه است.

به هر حال به گفتهٔ ابوالقاسم کاشانی (ص ۱۷-۱۸) او را نخست «اولجایبوقا» و سپس «ماتمودار» و سرانجام «خربنده» نامیدند (دربارهٔ سبب نام‌گذاری او به خربنده و روایات و افسانه‌ها، نک: حافظ ابرو، ۶۶؛ دولتشاه، ۲۱۷؛ ابن بطوطه، ۱/۲۳۶-۲۳۷). بلوشه مصحح بخشی از *جامع التواریخ*، خربنده را شکل دیگر «خوربندا» یا «قوربندای» مغولی به معنای سومی (پسر سوم) دانسته است (دربارهٔ وجه‌تسمیهٔ خربنده و رد این نظریه، نک: موسوی، ۳/۲۰۲۳). به گفتهٔ رشیدالدین فضل الله (۱/۶-۷)، برای پوشاندن زشتی این نام به حساب جُمّل پناه برده، و از این نام، معنی «سایهٔ خاص آفریننده» را برآورده‌اند. به هر حال خربنده را پس از آنکه بر تخت نشست، اولجایتو (مرکب است از دو جزء مغولی «اولجای» یعنی نیک بختی و «تو» که نشانهٔ مالکیت و نسبت، یعنی دارای نیک بختی، نک: دورفر، I/174)، و سپس اولجایتو را سلطان محمد خدابنده خواندند (حافظ ابرو، همانجا).

اولجایتو دومین یا سومین پسر ارغون خان (هم) از اروک خاتون در جایی میان مرو و سرخس زاده شد (ابوالقاسم کاشانی، ۷، ۱۶؛ رشیدالدین، ۲/۱۱۵۳؛ حمدالله، ۶۰۶). اولجایتو در ۶۸۲ق/۱۲۸۳م همراه برادرش غازان از سوی پدر به فرمانروایی خراسان گمارده شد و امیر نوروز مقام اتابکی آن دو را بر عهده گرفت (ابوالفدا، ۷/۲۳؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۴). در زمان فرمانروایی غازان (۶۹۴-۷۰۲ق)، بنابر سنت ایلخانان، اولجایتو در مقام ولایت عهدی، امارت خراسان یافت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۰؛ حافظ ابرو، ۶۳) و در آنجا، در سرکوب امرای شورشی ترک و شاهزادگان مغولی رقیب، کفایت نشان داد (بناکتی، ۱۸). چون غازان درگذشت (شوال ۷۰۳/ مهٔ ۱۳۰۴)، اولجایتو

به تدبیر امیر مولای و پیش از آنکه خبر مرگ ایلخان را آشکار کند، دو تن از مدعیان و مخالفان احتمالی خود را از میان برداشت. اولجایتو در ۱۵ ذیحجه /۱۹ ژوئیهٔ همان سال بی‌منازعی در اوجان بر تخت نشست. سپس سعدالدین و رشیدالدین فضل الله را در وزارت ابقا کرد و قتلغ‌شاه را به مقام امیرالامرایی برگمارد (همو، ۴۷۴ـ ۴۷۵؛ حافظ ابرو، ۶۳ ـ ۶۶؛ ابوالقاسم کاشانی، ۲۸ـ۲۹؛ وصاف، ۴۷۱ـ۴۷۲).

اولجایتو نیز مانند بیشتر فرمانروایان سلف مجبور بود برای استقرار نفوذ و سلطهٔ خودگردنکشان را فروکوبد. نخستین و مهم‌ترین لشکرکشی او در ۷۰۶ق/۱۳۰۶م برضد امرای شورشی در گیلان رخ داد که به سبب کوههای بلند و بیشه‌های انبوه و راههای سخت پس از ۵۰ سال هنوز به فرمانبرداری از ایلخانان گردن ننهاده بودند. بدین‌منظور، وی امیر چوپان را از راه اردبیل، قتلغ شاه را از طریق خلخال، و طغان و مؤمن را از راه قزوین بدان سو فرستاد و سرانجام خود نیز از سوی طارم به راه افتاد. امیر چوپان امرای آستارا و کسگر را فرمانبردار ساخت و در میانهٔ راه به ایلخان پیوست. طغان و مؤمن در جنوب گیلان به پیروزیهایی دست یافتند و اولجایتو نیز بر لاهیجان چیره شد. اما قتلغ شاه به دست گیلانیان مقتول شد و اولجایتو پس از هجوم سراسری آنها را به اطاعت واداشت. این منطقه از آن پس خراجگزار ایلخانان شد (نک: ابوالقاسم کاشانی، ۵۹ـ۷۱؛ حافظ ابرو، ۶۹ـ۷۶؛ قس: اشپولر، ۱۱۴ـ ۱۱۵). ابن دواداری بـه نقل از یکی از جنگجویان گیـلانی آورده است که گیلانیان سپـاه قتلغ‌شاه و امیر چوپان را محاصره کردند و بسیاری را کشتند (۱۴۹/۹ـ ۱۵۰).

پس از جنگ گیلان در همین سال، اوضاع هرات در شرق قلمرو ایلخانان، اولجایتو را سخت نگران کرد، زیرا ملک فخرالدین کرت که پیش‌تر با اولجایتو نزاع داشت، هنوز برای ابراز وفاداری نزد ایلخان نیامده بود. از این‌رو، ایلخان سپاهی به فرماندهی امیر دانشمند بهادر بدانجا فرستاد. با آنکه کار به صلح انجامید، ولی در داخل هرات غوریان و سجزیان و هرویان بر دانشمند هجوم بردند و خود او و بسیاری از مردانش را کشتند. اولجایتو نیز امیر یساول را بدانجا فرستاد. در این میان فخرالدین درگذشت و نایب او محمد سام تسلیم شد (حافظ ابرو، ۷۷ـ۹۵؛ هروی، ۵۰۳ به؛ اسفزاری، ۴۴۲ـ۴۴۹).

اولجـایتو چندان درگیـر این جنگها و سرکـوب شورشها نبـود؛ از همین‌رو، اصلاحاتی که غازان خان در دستگاه دیوانی آغاز کرده بود و نقطهٔ عطفی در تاریخ این سلسله به شمار می‌رفت، ادامه یافت. اولجایتو از آغاز حکمرانی، فرمان داد که همهٔ یاساهایی که از سوی برادرش غازان صادر شده، از هر گونه تحریف مصون بماند و نیز رشیدالدین فضل الله، وزیر پر آوازهٔ غازان را که تدبیرهای او موجد این اصلاحات بود، در سراسر حکومت خویش به خدمت گرفت (نک: وصاف، ۴۷۱) و چون دسته‌ای از بدخواهان خواجه در ۷۰۵ق/۱۳۰۵م نزد ایلخان به سعایت از او و سعدالدین پرداختند، ایلخان به تحقیق پرداخت و سخن‌چینان را به سختی گوشمال داد (همو، ۴۹۷). با اینهمه، در ۷۱۱ق/۱۳۱۱م میان رشیدالدین و سعدالدین اختلاف افتاد و کار به طرد و قتل سعدالدین انجامید. جانشین او تاج‌الـدین علیشاه که مقـرب ایلخان بـود و با رشیدالدین نیز روابط حسنه داشت، چندی بعد به دشمنی برخاست و کار چندان بالا گرفت که امور دیوانی به دو حوزهٔ جداگانه، هریک زیر نظر یکی از دو وزیر، تقسیم شد. نیز قتل رشیدالدین در ایام ابوسعید بهادرخان به کوشش و تفتین تاج‌الدین صورت پذیرفت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۲۱ـ۱۳۴؛ حافظ ابرو، ۹۵ ـ۱۰۰، ۱۱۶ـ ۱۱۸، ۱۲۶ـ۱۲۸؛ بویل، 405-400).

در اواخر پادشاهی اولجایتو، ولایاتی در شرق، غرب و جنوب قلمرو ایلخانان دچار آشوب و باعث دل مشغولی ایلخان شد. کشمکش در شرق از زمانی آغاز شد که ایلخان کوشید با استفاده از اختلافهای داخلی نکودریان، در حوالی شاپورقان کنار رود سند، قدرت خود را توسعه دهد. تیمور گورکانی با موافقت اولجایتو و همراهی لشکر خراسان، داوود خواجه امیر نکودری را بشکست و به آن سوی جیحون براند (۷۱۲ق). اما امیر نکودری در ماوراءالنهر با ایسن بوقا جغتایی و برادرش کبک و یساور (یسور)، نوادهٔ بایدو، متحد شد و همه به خـراسان تاختند و پس از غـارت نواحی آنجـا بـازگشتند (ابـوالقاسم کاشانی، ۱۵۲ـ۱۵۳؛ حافظ ابرو، ۱۰۶ـ۱۱۱). در همان ایام عزالدین بن جمال‌الدین ابراهیم سواحلی عامل فارس، پس از پرداخت اموالی هنگفت به ایلخان دست به مصادرهٔ اموال مردم در شیراز زد و سر به عصیان برداشت، ولی اندکی بعد از پیش سپاه ایلخان گریخت و به هرمز رفت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۴ـ۱۵۶). سال بعد نیز قرامانیان در آسیای صغیر بر ایلخان شوریدند و مدت کوتاهی بر قونیه و ملطیه به استقلال فرمان راندند تا امیر چوپان آنها را سرکوب کرد (همو، ۱۶۶ـ۱۷۰؛ نیز نک: اشپولر، ۱۱۹).

اولجایتو در ۳۶ سالگی در سلطانیه درگذشت (ابوالقاسم کاشانی، ۲۲۲؛ وصاف، ۶۱۷؛ قس: حافظ ابرو، ۱۹). گفته‌اند که مرگ او بر اثر زهری بود که عزالدین ابراهیم پسر خواجه رشیدالدین به اشارهٔ پدر به ایلخان خورانده بود و خواجه و پسرش نیز به همین اتهام کشته شدند (حمدالله، ۶۱۳؛ حافظ ابرو، ۱۲۶ـ ۱۲۹). پیکر اولجایتو در آرامگاهی در قلعهٔ سلطانیه که خود در زمان حیات به ساختن آن فرمان داده بود، به خاک سپرده شد؛ سپس بنا به وصیت او، پسرش ابوسعید، بر تخت نشست (حافظ ابرو، ۶۷ـ۶۹، ۱۱۹).

پس از مرگ قوبیلای قاآن، خان بزرگ مغول در ۶۹۳ق/۱۲۹۴م، نظارت عالیهٔ این خانات بر سراسر قلمرو تیره‌های مختلف حکام مغول روی به ضعف نهاد. اندکی پس از جلوس اولجایتو فرستادگان برخی از فرمانروایان مغول نزد او آمدند و پیمانی بستند مبنی بر آنکه از کشمکش با یکدیگر دوری کنند و کاروانهای بازرگانی آزادانه در سراسر قلمرو مغولان به فعالیت بپردازند (وصاف، ۴۷۵ـ۴۷۶؛ بویل، 399-398). این پیمان برای اولجایتو چنان مهم بود که آن را به وسیلهٔ هیأتهایی به اطلاع فیلیپ چهارم پادشاه فرانسه و ادوارد اول پادشاه انگلستان رساند

(اشپولر، ۱۱۳). گویا در همین زمان، قاآن برای اولجایتو نشان حکومت فرستاد (همو، ۲۷۱). اما طرح اتحاد شاخه‌های مختلف دودمان چنگیزی، هرگز عملی نشد. آتش جنگهای داخلی میان آنان روشن شد و از آن جمله هجوم برخی از امرای مغول به ماوراءالنهر و نکودریان به خراسان در ۷۱۲ق بود که می‌خواستند تا طوس پیش روند، ولی در برابر تهدید قاآن عقب نشستند. پس از آن میان همین امرا نیز اختلاف افتاد.

روابط اولجایتو با خان اردوی زرین یا آلتین اردو (ه م) در دشت قبچاق، در آغاز دوستانه بود (ابوالقاسم کاشانی، ۴۲، ۸۹). اما ازبک خان (ه م) جانشین توقتا، ادعای پیشین خانات آلتین اردو را که اران و آذربایجان را بخشی از قلمرو خود می‌پنداشتند، تجدید کرد؛ به خصوص در اواخر حیات اولجایتو روابط او با خان اردوی زرین سخت رو به تیرگی نهاد. در ۷۱۵ق/۱۳۱۵م، بابا اغول از اردوی زرین پس از آنکه خوارزم را به باد غارت داد، به اولجایتو پناه برد و بدین‌سان، میان ایلخان ایران و ازبک، بدگمانی پدید آمد. ولی سرانجام بابا اغول به فرمان اولجایتو به قتل رسید و روابط او با ازبک رو به بهبود نهاد (همو، ۱۷۳-۱۷۶).

بزرگ‌ترین دشمن ایلخانان ایران در این عصر مملوکان مصر بودند. اولجایتو در اوایل فرمانروایی کوشید تا روابط دوستانه با آنان برقرار کند (برای گزارشهایی از آمد و شد سفیران دو مملکت، نک: همو، ۴۸؛ مقریزی، ۱(۳)/۹۵۴، ۲(۱)/۶-۷) و طی نامه‌ای که در *تاریخ وصاف* (ص ۴۷۲) آمده، به وعد و وعید پیش آمد. این کار باعث شد توقتا، خان اردوی زرین در تحریک سلطان مصر به یورش به قلمرو ایلخانان توفیقی نیابد. تنها لشکرکشی اولجایتو به قلمرو مملوکان، در ۷۱۲ق/۱۳۱۲م روی داد. در این سال ملک‌الناصر محمدبن قلاوون به قتل مخالفان خود دست گشود و قراسنقر حاکم دمشق، جمال‌الدین افرم، والی حلب و بعضی دیگر از امرای شام به اولجایتو پناه بردند و او را به لشکرکشی به شام واداشتند. به روایت منابع ایرانی اولجایتو به رحبه لشکر کشید و قلعهٔ آنجا را گشود و به بغداد بازگشت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۶-۱۴۳؛ حافظ ابرو، ۹۵، ۱۰۴- ۱۰۵؛ وصاف، ۵۵۲ - ۵۵۵)، اما به روایت ابوالفدا (۸۲/۷-۸۳) ــ که خود در آن زمان والی حماه بود ــ اولجایتو به سبب پایداری مدافعان و نیز قحطی، کار محاصرهٔ قلعه را پس از یک ماه رها کرد (برای شرح مفصل این لشکرکشی از نگاه یک مورخ مصری، نک: ابن دواداری، ۲۴۵/۹ بب).

ایلخانان ایران، از همان آغاز فرمانروایی برای مقابله با ممالیک مصر می‌کوشیدند تا با پادشاهان مسیحی اروپا متحد شوند. اولجایتو نیز همین شیوهٔ پدرش ارغون و برادرش غازان را پی گرفت و در آغاز حکومت، دو سفیر نزد پاپ کلمان پنجم، فیلیپ لوبل، پادشاه فرانسه و ادوارد دوم، پادشاه انگلستان فرستاد. ایلخان در نامه‌ای به فیلیپ لوبل که در ۷۰۴ق/۱۳۰۴م از اوجان نوشته شده، از او خواسته که بر ضد دشمن مشترک، یعنی ممالیک مصر متحد شوند و تأکید می‌کند که اختلافهای خود را با شاهزادگان دیگر مغول کنار نهاده است. از پاسخ فیلیپ لوبل به این نامه، آگاهی در دست نیست (هاورث، 575-III/573؛ بویل، 399؛ جوادی، ۳۶-۳۷). اما ادوارد دوم، پادشاه انگلستان که مقارن ورود سفیران ایلخان به پادشاهی نشسته بود، دو نامه یکی در ۱۷ جمادی‌الاول ۷۰۷ق/۱۶ اکتبر ۱۳۰۷م و دیگری در ۴ جمادی‌الآخر/۳۱ نوامبر همان سال به ایلخان نوشت. پاپ کلمان پنجم نیز در نامه‌ای که در ۶ رمضان ۷۰۷ق/۱ مارس ۱۳۰۸م به اولجایتو نوشت، از وی خواست هنگام ورود جنگجویان مسیحی به ارمنستان، اسب و آزوقه در اختیار آنان گذارد و خود با صد هزار سوار آنان را در تسخیر ارض مقدس یاری رساند (نک: هاورث، 576-III/575). از این نامه‌ها پیداست که اروپای مسیحی تصور درستی از اوضاع شرق، به ویژه ایلخانان ایران و گرایشهای دینی آنها نداشتند؛ چه، گویا گمان می‌کردند که اولجایتو مسیحی است و در ترویج دین مسیح می‌کوشد، حال آنکه او خود را چنان مسلمانی می‌پنداشت که مصریان مسلمان را به سستی در ایمان متهم می‌کرد و همو در ۷۱۴ق/۱۳۱۴م به قتل ۳ راهب در تبریز و ارزنجان فرمان داد (نک: اشپولر، ۲۳۴، ۲۳۵-۲۳۶). تصور اروپاییان از مغولان ایران بیشتر بر گزارش یک شاهزادهٔ فراری ارمنی متکی بود به نام هیتون[1] که کتابی به نام «تاریخ سرزمینهای شرقی» مشحون از اخبار نادرست و مبالغه‌آمیز نوشت (همو، ۲۳۴- ۲۳۵؛ نیز نک: هاورث، 579-III/577). به هر حال اتحاد اولجایتو با دولتهای مسیحی اروپایی هرگز تحقق نیافت (اشپولر، ۲۳۶؛ نیز نک: ریچارد، 50).

اولجایتو با آندرونیکوس دوم، امپراتور روم شرقی روابط دوستانه داشت و امپراتور برای حفظ قلمرو خود از یورشهای ترکمانان آسیای صغیر و کیلیکیه، با ایلخان ایران پیمان اتحاد بست و خواهر خود، مریم را بدو به زنی داد. اولجایتو نیز برای مقابله با حاکمان ترک آناتولی، ۳۰ هزار سپاهی به مرزهای غربی آسیای صغیر روانه کرد؛ با اینهمه، ترکان به تدریج قلمرو خود را گسترش دادند (هاورث، III/579؛ اشپولر، ۱۱۳؛ گروسه، ۶۳۰-۶۳۱).

اولجایتو در کودکی، به دست مادر مسیحی خود اروک خاتون و برای تبرک از پاپ نیکولاوس چهارم، به نام نیکولاوس غسل تعمید داده شد؛ اما او سپس به دین بودایی درآمد (اشپولر، ۱۹۵) و چون برادرش غازان خان اسلام آورد، او که در این زمان ولیعهد و حکمران خراسان بود، مسلمان شد و مانند برادرش مذهب حنفی اختیار کرد (ابوالقاسم کاشانی، ۹۶). غازان خان در اواخر عمر به زیارت بارگاه علی (ع) به نجف رفت و در همانجا به تشیع گرایش یافت و فرمان داد خطبه به نام «اهل بیت» بخوانند؛ اما پس از درگذشت غازان و جلوس اولجایتو، حنفیان، ایلخان جدید را بر آن داشتند که خطبه و سکه به نام خلفای راشدین کند و از همین زمان، رقابت میان فرقه‌های مختلف مذهبی در دربار ایلخان بالا گرفت و هر یک می‌کوشیدند تا اولجایتو را به کیش خود درآورند (همو، ۹۰-۹۶؛ نیز نک: بیانی، ۴۸۱/۲-۴۸۲). در این

1. Hayton

میان خواجه رشیدالدین که مذهب شافعی داشت (حافظ ابرو، ۸۷)، مولانا نظام‌الدین عبدالملک مراغه‌ای شافعی را شغل «قضاء مملکت ایران» داد و اولجایتو نیز چون چیرگی نظام‌الدین را در مباحثه با علمای فرقه‌های دیگر بدید، مذهب شافعی اختیار کرد و از آن پس اختلافهای مذهبی، به ویژه میان حنفیان و شافعیان در دربار ایلخان سخت بالا گرفت؛ تا آنجا که برخی از امرای مغول، با تهدید، ایلخان را به ترک مسلمانی و بازگشت به دین آبا و اجدادی خود فرا خواندند؛ اما اولجایتو همچنان بر دین خود پای فشرد (ابوالقاسم کاشانی، ۹۶ ـ ۹۹). سپس امیر طرمطاز (ترمتاس) و تاج‌الدین آوجی (آوی)، دانشمند شیعی، اولجایتو را به مذهب شیعه ترغیب کردند و او سرانجام در ۷۰۹ق/ ۱۳۰۹م که به بغداد رفت، رسماً مذهب شیعه اختیار کرد و فرمان داد، به جای خلفای راشدین به نام امامان شیعه سکه و خطبه کنند و در همانجا، علامهٔ حلی، بزرگ‌ترین دانشمند شیعی آن عصر، به حضور ایلخان راه یافت و از آن پس ملازم او شد (همو، ۹۹ ـ ۱۰۱؛ برای سکه‌های این دوره، نک‍: لین پول، 50 ,48 ,45-45 ,44-44). علامهٔ حلی، دو کتاب خود *منهاج الکرامه* (ص ۲ـ۳) و *نهج الحق* (ص ۳۸) را به نام سلطان کرد و بدو تقدیم داشت؛ اما به گفتهٔ ابن بطوطه، اهالی ولایات مهمی چون بغداد، آذربایجان، اصفهان و شیراز در برابر فرمان ایلخان مبنی بر تغییر خطبه، سرسختانه پایداری کردند (۲۱۵/۱ـ۲۱۶). دو سال بعد، در ۷۱۱ق، پس از آنکه تاج‌الدین آوجی و پسرش به اتهام همکاری با خواجه سعدالدین وزیر، به فرمان اولجایتو کشته شدند، نفوذ شیعیان نیز در دستگاه ایلخانان روبه‌کاستی نهاد (حمدالله، ۶۰۸). اولجایتو در واپسین روز های زندگی مذهب شیعه را ترک گفت و به مذهب اهل سنت بازگشت و فرمان داد به نام خلفای راشدین سکه و خطبه کنند و نافرمانان را نیز سخت بیم داد (وصاف، ۶۱۶).

مورخان ایرانی، پایبندی اولجایتو به احکام شریعت و تلاش او را در گسترش و تبلیغ دین اسلام ستوده‌اند و گفته‌اند که درگاه او مجمع علما، فضلا، ادبا و حکما بود (ابوالقاسم کاشانی، ۱۰۶، ۱۰۷). اما مورخان مصری، او را رافضی دانسته، و به فساد و سفاکی متهم کرده‌اند (ابن دواداری، ۲۶۱/۹؛ مقریزی، ۲(۱)/۱۵۹؛ قس: ابن حجر، ۱۱۳/۵). او بر مسیحیان و یهودیان سخت می‌گرفت (حمدالله، ۶۰۶ـ۶۰۷؛ معین‌الدین، ۱۴۱). یک بطرک نسطوری که می‌پنداشت اولجایتو مانند برادرش غازان او را با گشاده‌رویی پذیرا می‌شود، مورد بی‌اعتنایی واقع شد و از همین رو، مسلمانان به آزار نسطوریان پرداختند (نک‍: گروسه، ۶۲۸).

ابوالقاسم کاشانی، پایان کتاب خویش را (ص ۲۲۷ بب) به شرح کارها و ویژگیهای اخلاقی اولجایتو و نقل داستانهایی از زندگی او اختصاص داده است. گرچه سخنان ابوالقاسم کاشانی در ستایش ایلخان مبالغه آمیز می‌نماید، اما بیشتر نویسندگان تأکید دارند که اولجایتو به آبادانی و سازندگی مملکت سخت عنایت داشت (برای نمونه، نک‍: آملی، ۲۵۷/۲ـ۲۵۸؛ حمدالله، ۶۰۷؛ حافظ ابرو، ۶۸ ـ ۶۹). او با شایستگی کارهای عمرانی برادرش غازان را پی گرفت و از هنرمندان پشتیبانی کرد. یکی از مهم‌ترین کارهای عمرانی اولجایتو، تکمیل و توسعهٔ شهر سلطانیه بود (وصاف، ۴۷۷). به فرمان او، عمارتهای باشکوه، از جمله مسجد و بیمارستان و مدرسه، در این شهر ساخته شد (حافظ ابرو، همانجا). آرامگاه اولجایتو هنوز پابرجاست و با نام گنبد سلطانیه، یکی از مشهورترین بناهای تاریخی ایران به شمار می‌رود. افزون بر این، در موغان، شهر اولجایتو سلطان و در پای کوه بیستون تختگاه دومی به نام سلطان آباد برآورد (حمدالله، معین‌الدین، همانجاها؛ نیز نک‍: بویل، 406) که ویرانه‌های این یکی به نام دشت چمچمال، هنوز باقی است. وصاف از مدرسه‌ای به نام «مدرسهٔ سیاره» سخن می‌گوید (ص ۵۴۳) که از نوآوریهای وزیران سلطان، رشیدالدین و تاج‌الدین بود و در سفرهای اولجایتو، در خیمه‌هایی برپا می‌شد و گروهی از علما و دانشمندان از جمله نظام‌الدین عبدالملک، عبدالرحمان حکیم تستری، علامهٔ حلی و پسرش در آن به تدریس می‌پرداختند (ابوالقاسم کاشانی، ۱۰۸). مورخان و نویسندگان نامداری نیز در دورهٔ فرمانروایی اولجایتو بالیدند. ابوالقاسم کاشانی در دربار این ایلخان می‌زیست و کتاب *تاریخ اولجایتو* را دربارهٔ زندگی و پادشاهی او نوشت. رشیدالدین فضل‌الله، مورخ و دانشمند پرآوازهٔ آن عصر، جلد دوم *جامع التواریخ* را به نام اولجایتو به رشتهٔ تحریر درآورد (۱۹/۱) و وصاف نیز *تاریخ* خود را بدو تقدیم کرد (ص ۵۴۴).

مآخذ: آملی، محمد، *نفائس الفنون*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر*، به کوشش هانس رومر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، به کوشش محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جوادی، حسن، «ایران از دیدهٔ سیاحان اروپایی در دورهٔ ایلخانان»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۷، شم ۴؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *منهاج الکرامة*، چ سنگی؛ همو، *نهج الحق*، به کوشش عین‌الله حسنی ارموی و دیگران، قم، ۱۴۰۷ق؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، به کوشش عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معین الدین نطنزی، *منتخب التواریخ*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی‌زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ موسوی، مصطفی و محمد روشن، *تعلیقات بر جامع التواریخ* (نک‍: هم، رشیدالدین فضل‌الله)؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیق، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ نیز:

Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; Lane-Poole, S., «Coins of the Mongols», *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bologna, 1987, vol. VI; Richard, J., «European Voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea», *Iran*, London, 1967, vol. V.

ابوالفضل خطیبی

اولوالْعَزم، تعبیری قرآنی در اشاره به پیامبران شکیبا، کوشا و دوراندیش که در بیشتر آثار اسلامی در مرتبه‌ای بالاتر از دیگر انبیا جای گرفته‌اند. این تعبیر تنها یک بار در *قرآن* کریم به کار رفته است (احقاف/ ۳۵/۴۶) و نزد بیشتر مفسران، اشاره به پیامبرانی است که استوار و با اراده‌ای قوی در برابر بدکرداری قوم خود، و نیز مکاید شیطان، صبر و بردباری پیشه کرده‌اند و در اجرای امر پروردگارشان، از سختیها پریشان نگشته‌اند (مثلاً نک: طبری، ۲۴/۲۶؛ زمخشری، ۳۱۳/۴-۳۱۴؛ شوکانی، ۲۷/۵). همچنین در برخی منابع، اولوالعزم به پیامبرانی اطلاق می‌شود که دارای شریعت و کتاب هستند و شریعت پیامبران پیش از خود را نسخ کرده‌اند (شیخ طوسی، ۲۸۷/۹؛ سیوطی، ۵۸/۲) و نیز آنهایی که امر به قتال شده‌اند (نک: ابولیث، ۲۳۷/۳)؛ و یا پیامبرانی که برای به جای آوردن واجبات و اجتناب از محارم قیام می‌کنند (شیخ طوسی، ۲۸۶/۹-۲۸۷).

بیشتر مفسران برآنند که واژهٔ «من» در عبارت «اولوالعزم من الرسل» برای تبعیض است و بدین‌ترتیب تنها گروه ویژه‌ای از پیامبران اولوالعزم به شمار می‌آیند (تنویر...، ۴۲۶؛ شیخ طوسی، ۲۸۷/۹؛ زمخشری، ۳۱۳/۴؛ فخرالدین، ۳۵/۲۷). گروه دیگری از مفسران اعتقاد دارند که واژهٔ «من» بیانی است و صبر و پایداری و مورد آزمایش الٰهی قرار گرفتن، نشانهٔ تمامی انبیاست و خداوند، پیامبری را برنگزید، مگر دارندهٔ این صفات و برخوردار از عزمی قوی و اراده‌ای استوار (طبری، زمخشری، فخرالدین، همانجاها).

دربارهٔ برشماری نام انبیای اولوالعزم، اختلاف‌نظر وجود دارد و در روایاتی، به ۵ تن: نوح، ابراهیم، موسیٰ، عیسیٰ(ع) و رسول‌اکرم(ص) اشاره شده، و برخی دیگر پیامبرانی چون آدم، یوسف، ایوب، هود و صالح را نیز به عنوان اولوالعزم معرفی کرده‌اند (نک: تنویر، زمخشری، فخرالدین، همانجاها؛ شوکانی، ۲۷/۵؛ حمدالله، ۱۸). حمدالله مستوفی فهرستی از نام پیامبرانی را که در آثار گوناگون حدیثی، به عنوان پیامبران اولوالعزم معرفی شده‌اند، آورده است (ص ۲۰).

گفتنی است که مبحث انبیای اولوالعزم و پیوند آن به مبحث ولایت ائمهٔ معصومین(ع) در منابع امامیه بسط و گسترش یافته است (مثلاً نک: صفار، ۶۱؛ کلینی، ۴۱۶/۱؛ مجلسی، ۳۸۲/۲۶، ۲۲۶/۴۴)؛ از جمله باید به روایاتی اشاره کرد، بدین مضمون که امامان(ع)، وارث علم و فضیلت پیامبران اولوالعزمند (همو، ۲۰۵/۲).

مآخذ: ابولیث سمرقندی، نصر، *تفسیر*، به کوشش علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ *تنویر المقباس*، منسوب به ابن عباس، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیوطی، *اتحاف الاخصاء*، به کوشش احمد رمضان احمد، قاهره، ۱۹۸۴م؛ شوکانی، محمد، *فتح القدیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طبری، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، *تفسیر*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ *قرآن کریم*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

فرامرز حاج منوچهری

اولیاء، نک: ولی.

اولیاآتا، شهری در ترکستان در منطقهٔ سیر دریا. این نام از آرامگاه قراخان قدیس در آن شهر گرفته شده، و در ترکی به معنای پدر مقدس است. اولیاآتا در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش به نام یکی از شاعران، قزاق جمبول[1] نامیده شد که مرکز استانی به همین نام در جمهوری قزاقستان است («دائرةالمعارف...[2]»، I/535).

در محدودهٔ اولیاآتا شهر باستانی طراز (هـ م) وجود داشته است. به گفتهٔ بارتولد، در سدهٔ ۵ق/۱۱م مردم این ناحیه به زبانهای ترکی و سغدی سخن می‌گفتند (II(2)/476,507). وی محل اولیاآتا را در فاصلهٔ یانی[3] (طلاس) تا سوران نوشته، و بر آن است که قلعهٔ قاچار باشی در محل اولیاآتا قرار داشته است (II(2)/93, 282). در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م واحدهای نظامی روسی مقیم تاشکند، محدودهٔ وسیعی تا اولیاآتا را غارت کردند (همو، II(2)/334). در بهار ۱۲۸۰/۱۸۶۴م دو هنگ یکی از جانب سیبری و آلاتائو[4] و دیگری از جانب سیر دریا عازم ترکستان شدند. هنگ نخست در ذیحجهٔ ۱۲۸۰ق/ژوئن ۱۸۶۴ شهر اولیاآتا را تصرف کرد («تاریخ...[5]»، I/77, 78). این شهر پس از تصرف آن توسط نیروهای روسیه شهرت یافت. از ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م باستان‌شناسان در این منطقه به کاوش پرداختند (بارتولد، III/340). در ۱۹۳۶م و پس از آن حفاریهایی در منطقهٔ شهرباستانی طراز، از سوی هیأت باستان شناسان روس صورت گرفت. در این منطقه سنگهایی از گورهای ترکان به دست آمده که بر آنها نام و مشخصات مردهٔ مدفون منعکس است. آرامگاهی در شهر اولیاآتا با نام «کوچوک اولیا» (قدیس کوچک) وجود دارد که کتیبهٔ آن متعلق به ۶۶۰ق/۱۲۶۲م است. این آرامگاه به الغ ـ بیلگه اقبال خان تعلق دارد (بارتولد، III/340). آرامگاه باباجا ـ حاتم (سدهٔ ۵ق/۱۱م) و عایشه بی‌بی (سدهٔ ۶ق/۱۲م) در جوار این شهر قرار دارد («دائرةالمعارف»، همانجا).

مآخذ:

Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1964-1965; *Istoriya Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1956; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960.

عنایت‌الله رضا

اولیاءُاللّهِ آمُلی، تاریخ‌نگار ایرانی سدهٔ ۸ق/۱۴م و نویسندهٔ کتاب *تاریخ رویان*. آگاهیهای ما دربارهٔ زندگی اولیاءالله بیشتر مبتنی بر اشارات خود وی در *تاریخ رویان* است. اولیاءالله چنانکه خود اشاره کرده (ص ۵)، در شهر آمل زاده شد و همانجا پرورش یافت. وی

1. Jambul 2. *Kratkaya...* 3. Iani 4. Alatau 5. *Istoriya...*

احتمالاً مقدمات تحصیل را در آمل آغاز کرد (ستوده، ۲۲). او در همین دوران از زندگیش در آمل، به تاریخ و سرگذشت شهر خود علاقه و دلبستگی پیدا کرده بود و مشاهد و مقابر آنجا را بازدید و بررسی می‌کرد. گزارش وی از آثار تاریخی آمل در *تاریخ رویان* (ص ۴۷ـ ۴۸، ۱۱۴، ۱۵۵ـ۱۵۶) روحیهٔ کنجکاو و جست‌وجوگر وی را نشان می‌دهد.

آمل در اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م دچار پریشانیهای سیاسی و اجتماعی بود (نک: هـ د، آمل). خاندان آل باوند (هـ م) که فرمانروایان آن ناحیه بودند، دچار ضعف و انحطاط شدند و با کشته شدن آخرین امیر ایشان فخرالدوله حسن پسر کیخسرو (۷۵۰ق)، خاندان آنان به دست کیاییان چلاوی برافتاد (اولیاءالله، ۲۰۱ـ۲۰۲). اولیاءالله در کتابش با تأسف و تأثر از این حوادث یاد می‌کند (ص ۵، ۲۰۱ـ۲۰۲). وی که از طرفداران آل باوند بود، پس از این وقایع در ۷۵۰ق آمل را رها کرد و به رویان در غرب مازندران پناه برد (همو، ۵).

او در رویان مورد حمایت بادوسپانیان که سرسختانه از باوندیان پشتیبانی می‌کردند، قرار گرفت (همو، ۶) و برای وی فرصتی فراهم آمد تا به مطالعه و تألیف بپردازد. وی ظاهراً در همین زمان ذیلی بر *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار (د پس از ۶۱۳ق/۱۲۱۶م) نوشت و رویدادها را تا زمان خویش نگاشت (ح ۷۶۰ق/۱۳۵۹م) و نیز به تشویق فخرالدوله *تاریخ رویان* را به نگارش در آورد.

از ذیل کوتاهی که گویا خود مؤلف بر *تاریخ رویان* نوشته، و سیر حوادث را تا ۸۰۵ق/۱۴۰۲م ادامه داده (ص ۲۰۵)، بر می‌آید که وی دست‌کم تا این سال زنده بوده است (امین، ۵۱۰/۳؛ استوری، I(1)/361).

شهرت اولیاءالله مدیون *تاریخ رویان* او به زبان فارسی است که در اول محرم ۷۶۴ق/۲۱ اکتبر ۱۳۶۲م در رویان نگارش آن پایان یافت. این کتاب مشتمل بر ۷ باب است که ۳ باب نخست آن اینهاست: تاریخ رویان از عصر فریدون، پادشاهان محلی استندار در رویان، اوضاع طبرستان و گیلان در ایام ساسانیان، دورهٔ اسلامی از آغاز تا عباسیان و نیز اشارات پراکنده‌ای به طاهریان، صفاریان، سامانیان و دیلمیان. در باب چهارم، مؤلف به معنی و اشتقاق نام استندار، و در بابهای بعدی به امرای رویان از سدهٔ ۶ تا ۸ ق پرداخته، و ضمناً آگاهیهای با ارزشی نیز در مورد ایلخانیان (باب ششم) و سربداران (باب هفتم) آورده است. در باب آخر با عنوان «در ذکر واقعهٔ مازندران... تا اکنون» دربارهٔ آخرین امرای خاندان باوند تا قتل فخرالدوله حسن سخن رانده است.

مؤلف در تألیف بخشهای پیش از زمان خود از منابع گوناگون، به ویژه *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار، *شاهنامهٔ* فردوسی، *تاریخ طبری* و *سیرالملوک* خواجه نظام‌الملک بهره برده است (ص ۱۵، ۱۷، ۳۸؛ ستوده، ۱۸). مطالب بخشهای اخیر آن (از باب هفتم به بعد) بیشتر براساس دیده‌ها و شنیده‌های خود مؤلف است که برای تاریخ مازندران و سرزمینهای پیرامون آن در سدهٔ ۸ ق و حتیٰ یک سده پیش از آن اهمیت فراوان دارد. به علاوه در همین بخش اشارات پراکنده‌ای به اوضاع اجتماعی و آداب و سنن محلی وجود دارد که مهم است (ص ۱۶۹ـ ۱۷۰، ۲۰۰ـ۲۰۱). با این وجود، بخشهای پایانی کتاب تا حدی ناقص و منقطع است و حتیٰ سالهای ذکر شده نیز درست نمی‌نماید و بدین‌سبب، در انتساب آن به اولیاءالله جای تردید است.

نثر کتاب *تاریخ رویان* نسبتاً ساده و روان است و از تکلف و لفاظی رایج در بیشتر نوشته‌های سده‌های ۷ و ۸ ق مبراست (صفا، ۳(۲)/۱۳۰۴). مؤلف در ضمن بیان وقایع، اشعار بسیاری به فارسی و عربی آورده، و همچنین شماری از واژه‌ها و اصطلاحات قدیم محلی را نیز به کار برده است (ستوده، ۱۸ـ۲۱).

گفتنی است که ظهیرالدین مرعشی (د ح ۸۹۲ق/۱۴۸۷م) در تألیف *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران* از این کتاب استفاده کرده است (آژند، ۱۹).

تاریخ رویان ابتدا بدون مقدمه و توضیحات کافی و فهارس در ۱۳۱۳ش/۱۹۳۴م توسط عباس خلیلی، و سپس به کوشش منوچهر ستوده با مقدمهٔ توضیحی و فهارس در ۱۳۴۸ش چاپ شده است.

مآخذ: آژند، یعقوب، مقدمه بر *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران* ظهیرالدین مرعشی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ اولیاءالله آملی، *تاریخ رویان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ستوده، منوچهر، مقدمه بر *تاریخ رویان* (نک: هم، اولیاءالله آملی)؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970.
مهرداد قدرت دیزجی

اَوَّلیّات، نک: بدیهیات.

اولیا چَلَبی (۱۰۲۰ـ۱۰۹۳ق؟/۱۶۱۱ـ۱۶۸۲م)، سیاح بزرگ ترک، مؤلف کتاب مهم *سیاحت‌نامه* که *تاریخ سیاح* نیز نامیده می‌شود.

یگانه مأخذ در شرح زندگانی او اطلاعاتی است که خود در مجلدات *سیاحت‌نامه* به دست می‌دهد. نامش اولیاست که احتمالاً در انتساب به استادش اولیا محمد افندی (IA, IV/400)، برگزیده شده است. او در استانبول زاده شد و در مقدمهٔ *سیاحت‌نامه* خود را «سیاح عالم و ندیم آدم، اولیای بی‌ریا محمد ظلی ابن درویش» می‌نامد (۲۸/۱). درویش محمد ظلی نام پدر اوست که در جای جای *سیاحت‌نامه* (۴۲۴/۱ـ ۴۲۵، ۲۲۶/۶، ۲۶۷) بدان اشاره شده است. خاندان اولیا که تبارش را به خواجه احمد یسوی (هـ م) می‌رساند، پیش از فتح استانبول در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م، از کوتاهیه به استانبول کوچانده شدند (همو، ۴۴۴/۳، ۲۲۶/۶).

اولیا چلبی در مدارس سنتی مسلمانان درس خواند، زبانهای عربی و فارسی و خط را آموخت و در فنون ظریفه مهارت پیدا کرد (همو، ۲۵۲/۱ـ۲۵۳)، چنانکه نقش و نگار و طلاکاری برخی از کاخهای آن روزگار مربوط به اوست (همو، ۴۷/۵). در موسیقی نیز تعلیم دید و به لطف صدای دلنشین، خواننده‌ای بنام شد (IA, IV/401؛ شاو، ۴۹۲/۱).

بعدها به دربار عثمانی راه یافت و توجه سلطان مراد چهارم را به خود جلب کرد و اندکی پیش از لشکرکشی وی به بغداد به سپاهیان پیوست (اولیا چلبی، ۲۵۸/۱) و بدین سان توانست آرزوی خود را که دیدار اماکن مقدس و سیر و سیاحت بود، تحقق بخشد (همو، ۲۸/۱- ۲۹). او نزدیک ۴۰ سال در اطراف و اکناف قلمرو وسیع امپراتوری عثمانی همچون سوریه، بین النهرین، مصر، سودان، مکه و مدینه و نیز ایران، شبه جزیرهٔ کریمه و کشورهای بالکان به سیر و سیاحت پرداخت و مشاهدات خود را دربارهٔ شهرها، کشورها، تاریخ، فرهنگ، جغرافیا، زبان شناسی، باورها و سنن مردم و موسیقی به تفصیل و با دقت بسیار و به زبانی ساده در ۱۰ جلد به رشتهٔ تحریر درآورد. او که به ابن بطوطهٔ ترکها معروف است (نک: بروسه‌لی، ۱۵/۳)، با بهره‌گیری از آثار نویسندگانی همچون مقریزی، طبری، ذهبی، عالی، صولاق‌زاده و... (IA, IV/408) در تکمیل مشاهدات خود کوشید. اگرچه برخی از پژوهشگران بخشی از نوشته‌های او را خیالی و غیر واقعی می‌دانند، اما از نظر کمیت و کیفیت مطالب، آن را با بزرگ‌ترین آثار جغرافیایی عرب برابر، وگاه برتر به شمار می‌آورند (بارتولد، ۱۴۳).

سیاحت‌نامهٔ اولیا چلبی در فاصلهٔ سالهای ۱۳۱۴-۱۳۵۷ق/۱۸۹۶-۱۹۳۸م بارها در استانبول به چاپ رسید؛ همچنین گزیده‌ای از جلد اول آن که *منتخبات* اولیا چلبی نامیده شده، در ۱۲۶۲ق/۱۸۴۶م در استانبول چاپ شده است. نیز نوشته‌ای با عنوان «شقه نامه» به او منسوب است (نک: بروسه‌لی، همانجا). بخشهایی از *سیاحت‌نامه* به صورت مقاله و یا کتاب به زبانهای مختلف ترجمه گردیده است که از آن جمله‌اند: «اولیا چلبی در دیار بکر» (لیدن، ۱۹۸۸م) و «اولیا چلبی در بیتلیس» (لیدن، ۱۹۹۰م).

تاریخ درگذشت اولیاچلبی به طور دقیق معلوم نیست (نک: IA,IV/406؛ بروسه‌لی، همانجا). به نوشتهٔ بروسه‌لی وی در استانبول مدفون شده است (همانجا؛ قس: IA، همانجا).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴- ۱۳۱۵ق؛ بارتولد، و.و.، *فرهنگ و تمدن مسلمانان*، ترجمهٔ علی‌اکبر دیانت، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ شاو، ا. ج.، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نیز: IA.

علی‌اکبر دیانت

اوی، یا اُی، نوعی مسکن متحرک که از روزگار کهن میان اقوام کوچرو در آسیای مرکزی و فلات پامیر رواج داشته است و اکنون نیز میان ایلات و عشایر ترک و ترکمن به کار می‌رود. اوی واژه‌ای مغولی است. ترکمنهای یموت آن‌را «چاتمه»، و شاهسونها و قره داغیها به تناسب ساختمان و بزرگی و کوچکی و ترتیبات داخلی، «چـاتما»، «کومه» و «آلاچیق» می‌خوانند (اندروز، ۱۲۶؛ وامبری، ۷۴، ۲۰۴؛ شاهسوند، ۲۲۸-۲۲۹؛ دربارهٔ پیشینهٔ تاریخی آن، نک: گلی، ۳۰۶؛ لوگاشوا، ۵۹؛ مرگان، ۱۴۱/۱).

اوی از یک اسکلت چوبی کروی شکل با پوشش نمدی تشکیل می‌شود. آن‌را در زمینی باز و معمولاً بر سطحی بلندتر از زمین اطراف برپا می‌کنند (کسراییان، تصویر ۶۵؛ معینی، ۹۴؛ پورکریم، ۳۹؛ مشیری، ۱۴۳) تا از باران و جانوران موذی در امان بماند. غیر از چوب و پشم، از موی بز و یال و دم اسب نیز در ساختمان آن استفاده می‌شود (همانجا؛ وامبری، ۴۰۲؛ پورکریم، همانجا).

برپاسازی اوی برعهدهٔ زنان است. در محل موردنظر نخست چارچوب ورودی آن‌را به سمت جنوب برپا می‌دارند و سپس قطعات اسکلت را دایره‌وار در آنجا نصب می‌کنند (شریعت‌زاده، ۸۱/۱-۸۶، ۸۸؛ گلی، ۳۰۴، ۳۰۶؛ لوگاشوا، مشیری، همانجاها) و روی آن را با نمد می‌پوشانند. نمدها معمولاً ۷ قطعه‌اند که آنها را با طنابهای پهن و مخصوصی به نام «قولانگ» به چوبهای دیوارهٔ اوی یا تارم می‌بندند. با یک قطعه نمد دیگر که دایره شکل و موسوم به «سیژیک» یا «سرفک» است، قسمت مرکزی و بالایی اوی را که «توی نوک» نام دارد، می‌پوشانند (پورکریم، ۳۹-۴۰؛ شریعت‌زاده، ۸۴/۱ - ۸۵، ۹۸). برای جلوگیری از نفوذ رطوبت و حشرات، کف داخل اوی را با گیاهی به نام «قلدرقن»، و اطراف آن را با کناره‌های قالی باف فرش می‌کنند (گلی، ۳۰۶-۳۰۷؛ برای ساختمان و اجزاء اوی، نک: همو، ۳۰۴، ۳۰۶؛ شریعت‌زاده، ۸۱/۱-۸۲؛ پورکریم، لوگاشوا، همانجاها).

ساخت و شکل اوی و کاربرد آن از قدیم تا امروز تغییر چندانی نکرده است (همانجا). اوی به لحاظ اندازه به دو نوع بزرگ و کوچک تقسیم می‌شود: گروهی از دامداران ترکمن، اوی بسیار بزرگی به نام «اولاکن اوی»، و گروهی دیگر که همواره با دامها حرکت می‌کنند، اوی بسیار کوچکی به نام «گتیمکه» دارند (شریعت‌زاده، ۹۹/۱). اوی از نظر سفیدی و سیاهی و تازگی و کهنگی نیز به «آق اوی» و «قره‌اوی» تقسیم می‌شود. آق اوی را بیشتر برای مهمانان یا عروس و داماد برپا می‌دارند. قره‌اوی همان آق اوی کهنه‌ای است که بر اثر گرد و غبار و باران نمدهای سفید آن به تدریج به رنگ قهوه‌ای یا سیاه درآمده است (وامبری، همانجا؛ اندروز، ۱۲۶-۱۲۷؛ پورکریم، ۴۱؛ شاهسوند، ۲۲۶؛ لوگاشوا، ۶۰).

این نوع مسکن بدان سبب که به سادگی برپا و جمع و حمل می‌شود، با نیازهای اقتصادی و اجتماعی کوچ‌نشینان و دامداران متناسب است. هر اوی معمولاً به یک خانواده تعلق دارد و از مجموع چند اوی که دارای روابط و پیوندهای خویشاوندی و اقتصادی هستند، یک «اوبه» تشکیل می‌شود که دارای چراگاه و زمینی معین به نام «یورت» است. «اوبه» را کوچک‌ترین واحد تولید، و «اوی» را کوچک‌ترین واحد مصرف در جامعهٔ ترکمن به‌شمار می‌آورند (پورکریم، ۳۹؛ شریعت‌زاده، ۸۰/۱؛ گلی، همانجا؛ لوگاشوا، ۵۸؛ نخجوانی، ۶۵/۲-۶۷؛ کمالی، ۶۰، ۷۷-۷۸). دهکده‌های اوی‌نشین با تأثیرپذیری از نظام چادرنشینی شکل می‌گیرد و کوچه و خیابان ندارند، ولی هر اوی با فاصلهٔ معین از دیگری برپا می‌شود. در حریم هر اوی، یک کِتِک (مرغداری)، تِلَر (تختی با پایه‌های گلی یا چوبی برای خواب در تابستان)، تَقَر یا انباری موقت

برای نگهداری کاه، یرمبار یا آمبار چکُرُ (انبار زیرزمینی برای ذخیرهٔ جو و گندم)، تام (کلبه‌ای خشتی یا گلی برای میهمان)، و تام دریا (تنورِ پخت نان) قرار دارد (شریعت‌زاده، ۸۰/۱، ۱۰۰ـ۱۰۳؛ بیگدلی، ۳۸۸). شمار اویها در هر اوبه با ازدواج مردان افزوده می‌شود (آیرونز، ۸۹؛ شریعت‌زاده، ۹۸/۱ـ۹۹؛ گلی، ۳۰۷). گاهی نیز بخشی از اوی را با پردهٔ مخصوصی به نام «توتی» جدا می‌کنند تا تازه داماد در آن به سر برد (همانجا).

تزیین و تقسیم‌بندی داخل اوی که وابسته به فرهنگ کوچ‌نشینی ترکمانان دامدار است، به‌دست زنان انجام می‌گیرد (شریعت‌زاده، ۸۰/۱ـ۸۱؛ وامبری، ۴۰۲). هراوی از یک بخش مردانه در سمت راست، و یک بخش زنانه در سمت چپ تشکیل می‌شود (لوگاشوا، ۶۰ـ۶۱). مهم‌ترین ابزار داخل اوی عبارتند از: «ایک سیلک» یا توبرهٔ مخصوص ابزار پخت نان، «دَرق» یا ابزارِ شانه کردن پشم، اسباب خیاطی و آرایش، ظروف آشپزی، ابزار تهیه و نگهداری لبنیات، قالیچه و نمد، اجاق و چِلَک یا بشکهٔ آب و غیره (شریعت‌زاده، ۹۶/۱ـ۹۸). هر یک از این ابزارها و اسباب به گونه‌ای خاص چیده، و طبقه‌بندی می‌شوند (پورکریم، همانجا؛ شریعت‌زاده، ۹۶/۱). در کنار در و داخل اوی اجاقی برای پختن غذا و نان و گرم کردن خانه می‌سازند (گلی، همانجا؛ برای تفصیل بیشتر، نک: بیگدلی، همانجا؛ شریعت‌زاده، ۹۵/۱ـ۹۶).

اوی را در روز خوش شگونی که معمولاً هفتم هر ماه است، با مراسم خاصی برپا می‌کنند (گلی، ۳۰۴ـ۳۰۶؛ شریعت‌زاده، ۹۸/۱ـ۹۹) و صاحب آن گوسفندی قربان کرده، غذای مخصوصی به نام «چِگّدرمه» پخته، به مهمانان می‌دهد (همانجا). برچیدن اوی ساده‌تر است و این کار را در یک ربع ساعت انجام می‌دهند (فریزر، ۴۲۰؛ شاهسوند، ۲۲۷). اوی را معمولاً با شتر یا ارابهٔ مخصوص حمل می‌کنند (پورکریم، ۴۰ـ۴۱). امروزه به سبب تحولات فرهنگی و اقتصادی و گسترش زندگی شهرنشینی، از شمار اوی که از مظاهر اصیل و سنتی زندگی ترکمانان است، بسیار کاسته شده است. در چند دههٔ اخیر، ترکمنها به ساخت خانه‌های ثابت تشویق شده‌اند (مشیری، ۱۴۴). در حال حاضر حدود ۱٪ واحدهای مسکونی دشت ترکمن از نوع اوی است که تنها در میان دامداران کوچرو یموت رواج دارد (بیگدلی، همانجا؛ گلی، ۳۰۷ـ۳۰۸؛ کمالی و عسگری، ۱۰۹).

مآخذ: ایرونز، ویلیامز، «تنظیم و تحدید جمعیت از راههای اجتماعی و...»، ترجمهٔ بابک قهرمان، مردم‌شناسی و فرهنگ عامهٔ *ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۱؛ اندروز، پیتر، «آلاچیق و کومه: چادرهای نمدی آذربایجان»، ترجمه و تلخیص صدیقه مصطفوی و ابراهیم سلیمانی، همان، ۱۳۵۶ش، شم ۳؛ بیگدلی، محمدرضا، *ترکمنهای ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ پورکریم، هوشنگ، «اینچه بورون»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۷۳؛ شاهسوند بغدادی، بریچهره، *بررسی مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایل شاهسون*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فریزر، جیمز میلی، *سفرنامه*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کسراییان، نصرالله و زیبا مرعشی، *عشایر ایران*، تهران ۱۳۷۲ش؛ کمالی، محمدشریف، «ریشه‌یابی ترکمنهای یموت»، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۲؛ همو و اصغر عسگری خانقاه، *ایرانیان ترکمن*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ گلی، امین، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ لوگاشوا، بی‌بی رابعه، *ترکمنهای ایران*، ترجمهٔ سیروس ایزدی و حسین تحویلی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ مشیری، رحیم، *جغرافیای کوچ‌نشینی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ معینی، اسدالله، *جغرافیا و جغرافیای تاریخی گرگان و دشت*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی‌زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ وامبری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی دروغین*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷ش.

جعفر اسحاقی تیموری

اُوِیسِ جَلایِر، شیخ اویس معزالدنیا والدین (۷۴۳ـ۷۷۷ق/۱۳۴۲ـ۱۳۷۵م)، دومین و مشهورترین فرمانروای سلسلهٔ جلایریان در عراق و آذربایجان.

مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ زندگی وی کتاب *تاریخ شیخ اویس*، نوشتهٔ ابوبکر قطبی اهری، مورخ دربار اوست که تنها بخش کوتاهی از آن باقی مانده است. اما مقایسهٔ همین بخش با گزارش برخی منابع تاریخی دورهٔ تیموری چون *ذیل جامع التواریخ* رشیدی، نوشتهٔ حافظ ابرو (ص ۲۳۷ ب) و *مطلع سعدین* عبدالرزاق سمرقندی (ص ۲۸۸ ب) نشان می‌دهد که این مورخان در ذکر احوال شیخ اویس مستقیم یا غیرمستقیم بر *تاریخ شیخ اویس* متکی بوده‌اند.

شیخ حسن بزرگ، پدر اویس، از امرای برجستهٔ ایلخانان، پس از مرگ ابوسعید بهادرخان (ﻫ م)، آخرین ایلخان مقتدر ایران، در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م سلسلهٔ جلایریان را در عراق عرب بنیاد نهاد. مادر اویس، دلشاد خاتون که نسب به امیر چوپان می‌برد، بیوهٔ سلطان ابوسعید بهادرخان بود (حافظ ابرو، ۱۸۳) که به ازدواج شیخ حسن بزرگ درآمد و اویس از او زاده شد. با توجه به آنکه اویس هنگام مرگ در ۷۷۷ق، ۳۴ سال داشته (منتخب...، ۱۶۷)، باید در ۷۴۳ق زاده شده باشد (قس: ابن عماد، ۲۴۱/۶؛ غیاثی، ۹۷ـ۹۸).

در این ایام، دودمانهای محلی پس از مرگ سلطان ابوسعید، در گوشه و کنار ایران با یکدیگر به کشمکش مشغول بودند. از آن میان شیخ حسن می‌کوشید بر آذربایجان چیره گردد که توفیقی نیافت و پس از درگذشت او (۷۵۷ق/۱۳۵۶م) اویس در بغداد به حکومت نشست. اما به دنبال قتل ملک اشرف چوپانی، اویس به آذربایجان لشکر کشید و اخی‌جوق (ﻫ م) از امرای اشرف چوپانی را که بر آذربایجان مستولی شده بود، شکست داده (قطبی، ۱۷۵ـ۱۸۰؛ حافظ ابرو، ۲۳۲ـ۲۳۷)، وارد تبریز شد. وی پس از آنکه گروهی از امرای چوپانی را به قتل رسانید (همو، ۲۳۷؛ نیز نک: فصیح، ۹۱/۳)، امیرعلی پیلتن را با سپاهی به تعقیب اخی‌جوق که به قراباغ پناه برده بود، فرستاد. شکست و گریز امیرعلی، و زمستان سخت آذربایجان، اویس را بر آن داشت تا آنجا را رها کرده، روانهٔ بغداد شود (قطبی، ۱۸۳؛ حافظ ابرو، همانجا؛ عبدالرزاق، ۲۹۴). اما در ۷۶۰ق پس از آنکه امیر مبارزالدین محمد مظفری تبریز را گرفت، شیخ اویس باز آهنگ آنجا کرد و با عقب‌نشینی امیر مظفری با پیروزی به تبریز درآمد و اندکی بعد فرمان داد تا اخی جوق و امیرعلی پیلتن را به جرم خیانت و توطئه برضد وی به قتل رسانند

(حافظ ابرو، ۲۳۷ـ ۲۳۸). سلطان جلایری تبریز را تختگاه خود گردانید، اما شورش خواجه مرجان والی بغداد در ۷۶۶ـ۷۶۷ق که بنا به گزارش مقریزی به اطاعت ملک اشرف شعبان سلطان مملوک مصر درآمده، و گویا در بغداد خطبه به نام او کرده بود، اویس را واداشت تا به بغداد رود و خواجه مرجان را براند (همو، ۲۴۰ـ۲۴۱؛ عبدالرزاق، ۳۶۹ـ۳۷۱؛ مقریزی، ۳(۱)/۱۱۲، ۱۱۴؛ نیز نک: هاورث، III/655-656). با اینهمه، اویس در ۷۶۹ق/۱۳۶۸م پس از مرگ سلیمان شاه خازن، والی بغداد، بار دیگر حکومت آن شهر را به خواجه مرجان واگذارد (عبدالرزاق، ۴۰۴).

باری در زمستان ۷۶۷ق که اویس در بغداد به سر می‌برد، ملک منصور، حکمران ماردین از او برای مقابله با بیرام خواجه، از نخستین رهبران ترکمانان قراقویونلو که ماردین را در حصار گرفته بود، یاری خواست. اویس نیز در بهار همان سال از طریق دیاربکر روی به آذربایجان آورد و در بین راه دژ تکریت را از حسن یولتیمور گرفت و به موصل تاخت و شهر را به آسانی فراچنگ آورد و برادر بیرام خواجه را اسیر کرد. سپس بیرام خواجه را نیز در نبرد سختی درهم شکست و اُلوس وی را به غارت برد (حافظ ابرو، ۲۴۱ـ۲۴۲؛ عبدالرزاق، ۳۷۱؛ نیز نک: سومر، ۱/۵۵ـ۵۶، به استناد *وقایع‌نامهٔ حصن کیفا* از مآخذ مهم تاریخ آناتولی).

شیخ اویس در بهار ۷۶۸ق/۱۳۶۷م از تبریز سپاهی به جنگ امیر کاووس که در غیبت او قراباغ را نهب و غارت کرده بود، به شروان گسیل کرد. امیر کاووس دستگیر شد و او را به تبریز آوردند؛ ولی سلطان جلایری او را بخشید و در مقام خویش ابقا کرد (حافظ ابرو، ۲۴۲). به گزارش حافظ ابرو (همانجا) از آن پس نواحی شروان تا دربند باکو به تصرف جلایریان درآمد و حکمرانان آن نواحی، تا پایان حیات سلطان، خراجگزار و فرمانبردار او بودند.

در همین احوال، شیخ اویس که به تسخیر اصفهان و شیراز طمع بسته بود، از کشمکشهای میان شاه محمود و برادرش شاه شجاع مظفری به خوبی بهره برد. در ۷۶۶ق شاه محمود، حکمران اصفهان برضد برادرش شاه شجاع حاکم شیراز، از اویس یاری خواست و سلطان جلایری نیز سپاهی بدان سوی فرستاد و شاه شجاع را به کرمان گریزاند (حافظ ابرو، ۲۴۳؛ کتبی، ۷۱ـ۷۶). سکه‌هایی که به نام شیخ اویس در ۷۶۶ق در شیراز و نیز در اصفهان ضرب شده، نشان می‌دهد که شاه محمود به پاس مساعدتهای سلطان جلایری، خود را فرمانبردار او می‌خوانده است (نک: لین پول، 211؛ بیانی، ۲۴۹، ۲۵۲). با اینهمه، شاه محمود مدتی بعد شیراز را به شاه شجاع واگذارد و خود تنها به حکومت اصفهان بسنده کرد (نک: هـ د، آل مظفر). سپس هر دو خواهان وصلت با خاندان جلایری شدند؛ به ویژه شاه شجاع متعهد شده بود که لشکری برای محافظت آذربایجان در سلطانیه مستقر سازد، اما اویس نپذیرفت و در عوض به خواست شاه محمود پاسخ مساعد داد و دختر خود را بـه ازدواج او درآورد (عبدالرزاق، ۴۰۵ـ۴۱۱؛ میرخواند، ۴/۵۳۳ـ۵۳۵؛ کتبی، ۸۲ـ۸۳؛ نیز نک: غنی، بحث...، ۱/۲۵۷ـ۲۵۸).

شیخ اویس در اواخر عمر در ۷۷۲ق/۱۳۷۰م با لشکری انبوه به قلمرو امیر ولی، جانشین طغاتیمور در استراباد یورش برد و در نبرد عرادان در [خوارِ] ری (= آرادان از بخشهای گرمسار) پیروز شد و امیر ولی را تا سمنان تعقیب کرد و از آنجا به تبریز بازگشت و امارت ری را به قتلغشاه واگذارد (حافظ ابرو، ۲۴۴؛ قس: شبانکاره‌ای، ۳۳۰ـ ۳۳۱؛ EI[1]). شیخ اویس دوبار دیگر قصد قلمرو امیر ولی کرد، اما نتوانست قدم در راه نهد: یک بار در ۷۷۳ق/۱۳۷۱م که به سبب مرگ نابهنگام برادرش امیرزاهد، از آن کار منصرف شد و بار دیگر در واپسین روزهای حیات خود در ۷۷۶ق که بیمار شد و اندکی بعد درگذشت. پیکر او را در پیر شروان (پینه شلوار کنونی) نزدیک تبریز به خاک سپردند (حافظ ابرو، ۲۴۴ـ۲۴۶؛ ابن کربلایی، ۲/۶ـ۸؛ نخجوانی، حسین، ۵۲۳ـ۵۲۴).

به روزگار شیخ اویس، وسعت قلمرو جلایریان به اوج خود رسید و حکومت او بزرگ‌ترین خطر برای فرمانروایان نواحی مرکزی و شرقی ایران به شمار می‌رفت. سکه‌هایی که به نام شیخ اویس بهادرخان در شهرهای بغداد، واسط، تبریز، نخجوان، ساوه، شیراز و ... ضرب شده است و بر آن نام خلفای راشدین به خط عربی و اویغوری دیده می‌شود، بیانگر گستردگی قلمرو حکومت اوست (نک: لین پول، 207-211؛ EI[1]؛ عزاوی، *تاریخ النقود...*، ۵۹). همچنین به گفتهٔ برخی منابع، عجلان بن رمیثه، والی مکه نیز خطبه به نام او کرده بود (ابن حجر، ۱/۱۱۱؛ غیاثی، ۸۸). با اینهمه، موفقیتهای نظامی و سیاسی شیخ اویس به پای دستآوردهای فرهنگی و ادبی او نمی‌رسد. چه، به سبب کارهای عمرانی و پشتیبانی از شعرا، ادبا و هنرمندان شهرت بسزایی یافت. معاصرانش عدالت و دادگری او را بسی ستوده (نویری، ۵/۲۳۹ـ۲۴۰؛ نیز نک: ابن تغری بردی، ۳/۱۱۶ـ۱۱۸)، و برخی دیگر او را «قرة العین» خاندان جلایری گفته‌اند (دولتشاه، ۱۹۳). وی یک بار به هنگام طغیان آب دجله که بسیاری از خانه‌های اهالی بغداد ویران شد، خراج ۵ سال را بر آنان بخشود (غیاثی، ۸۹). به فرمان اویس، عمارتهای عالی در عراق و آذربایجان ساخته شد (همو، ۹۱). کلاویخو سفیر اسپانیا که حدود ۳۰ سال پس از مرگ اویس، در ۸۰۷ق/۱۴۰۴م از تبریز دیدار کرده، به توصیف قصر زیبا و عظیمی پرداخته که به فرمان اویس ساخته شده بود (ص ۱۶۱). همچنین والیان بغداد به روزگار فرمانروایی اویس، در تأسیس مدارس، مساجد، بیمارستانها و بازارها می‌کوشیدند که از آن میان دارالشفا و مدرسه‌ای که خواجه مرجان در بغداد ساخت، شهرت بسیار یافت (برای توصیف این بناها و کتیبه‌های آنها، نک: عزاوی، *تاریخ العراق...*، ۲/۸۴ـ۹۵).

شیخ اویس تلاش کرد روابط بازرگانی کشورهای اروپایی را با تبریز که به روزگار چوپانیان بـه رکود گراییده، و یا متوقف شده بود، دیگر بار رونق بخشد. او در ۷۷۱ق/۱۳۶۹م در نامه به کنسول ونیز در طرابوزان و چند تاجر ونیزی مقیم آن شهر نگاشت و از آنان دعوت کرد

که همچون زمان فرمانروایی ابوسعید بهادرخان، کار تجارت با تبریز را از سرگیرند؛ اما به سبب ناامنی کار به انجام نرسید (جوادی، ۱۵۱؛ وان‌لون، 13). بنابر گزارشی، جنواییها از او خواستند که برای تأمین امنیت تجارت، زمینی را برای تأسیس دژی در اختیار آنان گذارد. اویس نخست پذیرفت، ولی بعداً پشیمان گشت و در پی مشاجرهٔ فرستادهٔ وی با تجار جنوایی، فرمان داد تا همهٔ آنان را کشتند.

دربار اویس مجمع شعرا، سخندانان و هنرمندانی بود که تحت حمایت او بالیدند و آثاری به نام او نوشتند و از این لحاظ روزگار فرمانروایی اویس را باید از دوره‌های درخشان فرهنگ و ادب ایران پس از ایلخانان به شمار آورد. اویس خود نیز در نقاشی و موسیقی و به‌ویژه شعر ماهر بود (دولتشاه، ۱۹۷) و با شاه شجاع مظفری که او نیز شاعری خوش ذوق بود، مکاتبه داشت. قطعاتی از سروده‌هایی که این دو فرمانروای شاعر پیشه به یکدیگر ارسال می‌کردند، در برخی منابع باقی مانده است (نک: همو، ۲۲۵-۲۲۷؛ غیاثی، ۱۵۱-۱۵۲؛ هدایت، ۲/۱). گفته‌اند خواجه عبدالحی، نقاش پرآوازهٔ دورهٔ جلایری از شاگردان اویس بوده است (دولتشاه، ۱۹۷).

سلمان ساوجی از بزرگ‌ترین شعرای دربار اویس به شمار می‌رفت و دولتشاه (ص ۱۹۳) بر آن است که بر این سلطان جلایری سمت استادی نیز داشته است. در *دیوان* سلمان ساوجی اشعار بسیاری در ستایش شیخ اویس و برخی دیگر از اعضای خاندان و دولتمردان جلایری باقی مانده است (نک: ص ۳۶۹، ۴۳۰، جم). همچنین او منظومه‌های جمشید و خورشید و *فراقنامه* را به نام شیخ اویس مصدّر ساخت (نک: صفا، ۳(۲)/۱۰۱۴). یکی دیگر از ادبای برجستهٔ دربار او، شرف‌الدین رامی نام داشت که کتاب *حقایق الحدائق* (ص ۱) را دربارهٔ علم بدیع و صنایع ادبی زبان فارسی دری، به فرمان اویس، و کتاب *انیس العشاق* (ص ۱-۳) را نیز به نام وی تألیف کرد. *دستور الکاتب فی تعیین المراتب* یکی دیگر از آثار برجستهٔ ادب فارسی است که محمد بن هندوشاه نخجوانی آن را به نام این سلطان جلایری کرد (۱(۱)/۱۳-۲۱؛ نک: علی‌زاده، ۳/۲). *دستورالکاتب* به عنوان اثری دربارهٔ مراتب دیوانی و فنون دیوان سالاری که حاوی نامه‌ها و منشورهای دولتی است، برای بررسی ساختار اجتماعی و اقتصادی ایرانِ اواخر عصر ایلخانان، چوپانیان و اوایل فرمانروایی جلایریان سخت ارزشمند است (نک: همو، ۵۷/۲). برخی از پژوهشگران این نامه‌ها را که بیشتر آنها عنوان مشخصی ندارند، به دورهٔ سلطان اویس نسبت داده، و براساس آنها به بررسی اوضاع اجتماعی و اقتصادی جامعه و حکومت وی پرداخته‌اند (مثلاً نک: نخجوانی، محمد، ۱(۱)/۳۹۷-۴۱۴، ۱(۲)/۱۵۱-۱۵۲؛ قس: پتروشفسکی، ۱/۱۰۵-۱۰۶، ۲/۲۱۸-۲۱۹).

نظام تبریزی کتاب *ریاض الملوک*، و نورالدین بن شمس‌الدین محمد منظومهٔ *غازان‌نامه* را به نام اویس نگاشتند (صفا، ۳(۱)/۳۲۶؛ بیانی، ۴۰۵). برخی احتمال داده‌اند که شیخ اویس ممدوح خواجه حافظ شیرازی نیز بوده است (نک: حافظ، ۹۴؛ نیز غنی، یادداشتها...، ۹۴).

عبید زاکانی (ص ۶، ۲۴-۲۶، ۵۲-۵۳) و عزالدین مطهر بن عبدالله بن حسینی و بعضی از گویندگان و نویسندگان دیگر هم از ستایشگران او بودند (نک: دولتشاه، ۲۰۴؛ بیانی، ۳۹۶-۳۹۷).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به‌کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جوادی، حسن، «ایران از دیدهٔ سیاحان اروپایی در دورهٔ ایلخانان»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۷، شم ۵؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به‌کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حافظ شیرازی، *دیوان*، به‌کوشش قاسم غنی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رامی تبریزی، حسن، *انیس العشاق*، به‌کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، *حقایق الحدائق*، به‌کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سلمان ساوجی، *دیوان*، به‌کوشش منصور مشفق، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سومر، فاروق، *قراقوینلوها*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عبیدزاکانی، *کلیات*، به‌کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ همو، *تاریخ النقود العراقیة*، بغداد، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ علی‌زاده، عبدالکریم، مقدمه بر *دستور الکاتب* (نک: هم، نخجوانی، محمد)؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *یادداشتها و حواشی بر دیوان حافظ* (هم)؛ غیاثی، عبدالله، *تاریخ*، به‌کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قطبی اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به‌کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کلاویخو، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به‌کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۰م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نخجوانی، حسین، «قبر معزالدین سلطان اویس ایلکانی»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۹ش، س ۳، شم ۱۲؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به‌کوشش عبدالکریم علی‌زاده، مسکو، ۱۹۶۴-۱۹۷۶م؛ نویری، محمد، *الالمام*، به‌کوشش عزیز سوریال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحاء*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

EI[1]; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, 1888; Lane-Poole, S., *The Coins of the Mongols in the British Museum*, ed. R. S. Poole, London, 1881; Van Loon, J.B., introd. *Ta'rikh*... (vide: PB, Qotbi).

ابوالفضل خطیبی

اُوَیس قَرَنی، ابوعمرو (نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق/۷م)، تابعی نام‌آور و از اصحاب امیرالمؤمنین علی(ع) که نزد صوفیه به زهد و پارسایی شناخته می‌شود. او از تیرهٔ قَرَن، شاخه‌ای از قبیلهٔ یمانی بنی مراد بود (برای سلسله نسب او، نک: کلبی، ۳۳۴/۱؛ ابن سعد، ۱۶۱/۶؛ خلیفه، ۱۴۶). نام پدر او عامر و در برخی مآخذ انیس، خلیص یا عمرو هم آمده است (طبری، ۶۲۷؛ ابن درید، ۴۱۴؛ خلیلی، ۵۴۲/۲-۵۴۳؛ رافعی، ۹۱/۱). ظاهراً اویس در عهد پیامبر(ص)، در یمن می‌زیست، ولی هرگز موفق به دیدار آن حضرت نشد. طبق روایاتی نه چندان موثق، اویس

همراه هیأتی از یمن یا کوفه به مدینه آمد. گفته‌اند که بر اثر نشانه‌هایی که پیامبر(ص) از اویس گفته بود، عمر بن خطاب وی را شناخت (نک: ابن سعد، ۱۶۲/۶ـ۱۶۳؛ ذهبی، ۲۰/۴ بب). ظاهراً پس از این سفر، اویس کوفه را برای سکنیٰ برگزید (احمد بن حنبل، ۴۷۸). دربارهٔ محل درگذشت اویس قرنی روایت بسیار است (همو، ۴۷۹ـ ۴۸۰؛ ابن حبان، ۵۲/۴؛ نیشابوری، ۹۹)، چنانکه گوری در ناحیهٔ رقه در سوریه و نیز در جاهای دیگری همچون دمشق، اسکندریه و دیار بکر به وی منسوب است (یاقوت، ۵۹۶/۲؛ ابن بطوطه، ۱۱۴/۱). با اینهمه، چنانکه بیشتر روایات نشان می‌دهند، وی در پیکار صفین، در سپاه امیرالمؤمنین علی(ع) حضور یافت و پیکر وی را در میان شهدای این واقعه یافتند (طبری، ۶۲۸؛ نیز نک: نصر بن مزاحم، ۳۲۴).

اختلاف نظر در جزئیات زندگی اویس، حتیٰ در سده‌های نخستین هجری، چنان بوده که برخی دربارهٔ شخصیت او با شک و تردید سخن گفته‌اند (نک: ابن حبان، ۵۳/۴؛ نیز نک: ابن جوزی، ۴۳/۲ـ۴۴). با اینهمه، گفته‌اند که او از امیرالمؤمنین علی(ع) و عمر بن خطاب روایت کرده، و کسانی از رجال سدهٔ ۱ق ــ که بیشتر کوفیند ــ از او استماع کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۳۲۶/(۱)۱؛ ابن حجر، ۱۱۵/۱).

نزد شیعهٔ امامیه، اویس قرنی به عنوان یکی از یاران امام علی(ع) مقامی خاص دارد (*الاختصاص*، ۶ـ۷، ۶۱، ۸۱ـ۸۲؛ کشی، ۹) و شیخ مفید نام اویس را از جملهٔ کسانی آورده است که با امیرالمؤمنین علی(ع) دست بیعت دادند (*الجمل*، ۱۰۹).

همهٔ اهمیت روایات برجای مانده در باب اویس قرنی در این نکته است که او از نخستین نمونه‌های زهد و پارسایی در میان مسلمانان به شمار رفته، و بعدها نزد صوفیه مقامی بلند یافته است؛ چنانکه نام او به عنوان یکی از زاهدان هشتگانه (= زهاد ثمانیه)، در میان تابعین ثبت شده است (مثلاً نک: ابونعیم، ۸۷/۲؛ کشی، ۹۷ـ ۹۸). کهن‌ترین روایات دربارهٔ اویس، تصویری کاملاً صوفیانه از او ارائه می‌کنند. همهٔ کسانی که در این روایات اویس را دیده‌اند، او را در فقر و سرگشتگی و گمنامی در عین شهرت وصف کرده، و گفته‌اند که جامهٔ مناسب نداشت و این خود یکی از علل عزلت او بود (ابن مبارک، ۲۹۳؛ ابن سعد، ۱۶۱/۶ـ ۱۶۵؛ احمد بن حنبل، ۴۷۵ـ۴۷۷، ۴۸۰ـ۴۸۱). در روایتهای دیگری آمده است که او جامه‌ای پشمینه (= ین صوف) بر تن داشت (همو، ۴۷۹؛ نیز نک: شیخ مفید، *الارشاد*، ۳۰۶؛ کشی، ۹۸). در این روایات، جمله‌های حکمت‌آمیزی غالباً مبنی بر بی‌اعتباری دنیا و نزدیک بودن مرگ، به اویس نسبت داده شده است (ابن سعد، ۱۶۴/۶ـ۱۶۵؛ احمد بن حنبل، ۴۷۹ـ۴۸۰).

در ادبیات صوفیه، اشاره‌های مفصلی به احوال اویس شده است (نک: ابونعیم، ۷۹/۲ـ۸۷؛ عطار، ۱۹ بب)، در این میان حدیث منسوب به پیامبر(ص): «رایحهٔ رحمان (بهشت) از جانب یمن به مشام من می‌رسد» ــ که گفته‌اند اشاره‌ای است به اویس قرنی (نک: فروزانفر، ۷۳) ــ درخور توجه بسیار است (نیز نک: عین‌القضات، ۳۲۶، ۳۴۹؛ قس: علاءالدوله، ۳۶۵ـ۳۶۶). برخی از صوفیه این گفتهٔ منسوب به پیامبر(ص) را دلیل تفاوت نهادن آن حضرت میان اصحاب در القای حقایق و اسرار دانسته‌اند (احمدجام، ۳۱۹؛ نیز نک: آملی، ۲۶) و نیز طبق روایتی، اویس در حالی که از حضرت رسول(ص) بسیار دور بوده، از احوال آن حضرت آگاهی می‌یافته است (نک: کرمانی، ۲۵ـ۲۶). همچنین برای این موضوع که اویس، پیامبر(ص) را درک نکرد، تأویلات خاصی پیش کشیده‌اند (نک: عین‌القضات، ۳۴ـ ۳۵؛ شمس تبریزی، ۲۷۶/۱ـ۲۷۸).

از اویس به عنوان نخستین کس از خردمندان دیوانه (= عقلاءالمجانین) یاد شده است (نک: نیشابوری، ۹۴؛ نیز عین القضات، ۳۴۹). همچنین عزلت و تنهایی، و مکاشفات و اذواق وی در این احوال، بی‌آنکه «پیری» را در سیر و سلوک از نزدیک درک کرده باشد، سخت موردتوجه صوفیه بوده است، چندان‌که این موضوع موجب پیدایش طریقت خاصی از تصوف با عنوان «اویسیه» (ه م) گردید. با اینهمه، حیدر آملی نام اویس را در کنار اصحاب خاص پیامبر(ص) همچون سلمان، ابوذر، عمار و اصحاب صفه قرار داده، و میان ایشان و طبقات بعدی صوفیه تفاوت نهاده، و این گروه از اصحاب را از «تلامذة للائمة المعصومین» دانسته است (ص ۵۰۳، ۶۱۴ـ۶۱۵).

به عنوان نمونه‌ای از جایگاه اویس نزد برخی فرق، می‌توان به اثری از اباضیه اشاره کرد که اویس را از اصحاب مذهب خویش دانسته‌اند (نک: ابن سلام، ۷۹).

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۳م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام اباضی، *بدءالاسلام*، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن مبارک، عبدالله، *الزهد و الرقائق*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، مجلس احیاء المعارف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، *الزهد*، به کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۸م؛ احمد جام، *انس التائبین*، به‌کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۲ق؛ خلیفة بن خیاط، *الطبقات*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ خلیلی، خلیل، *الارشاد*، به کوشش محمدسعید عمر ادریس، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شمس تبریزی، *مقالات*، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، مؤسسة آل البیت(ع)؛ همو، *الجمل*، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ طبری، محمد، «المنتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ *تاریخ*؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عین‌القضات همدانی، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث مثنوی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛

کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی»، مجموعه در ترجمهٔ *احوال شاه نعمت‌الله ولی کرمانی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلبی، هشام، نسب معد و *الیمن الکبیر*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ نیشابوری، حسن، *عقلاء المجانین*، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*.

علی بهرامیان

اُوِیسیّه، نام یکی از طریقه‌های صوفیه. در سده‌های ۶ و ۷ق به آن دسته از صوفیان که در سلوک به شیخ و پیری معین انتساب نداشتند و با توسل به روحانیتِ رسول اکرم(ص) منازل سلوک را طی می‌کردند و بدون واسطه، به امداد روحانی نبی پرورش می‌یافتند، اویسی گفته می‌شد (عطار، ۲۸-۲۹؛ پارسا، ۱۵؛ جامی، ۱۶، ۵۰۲؛ ابن کربلایی، ۵۱۰/۱-۵۱۱؛ داراشکوه، ۲۹-۳۰). این تعریف از اویسیه هرچند در همهٔ ادوار تصوف نزد مشایخ و دانشمندان خانقاهی مقبول و پذیرفته بوده است، اما اشارات نویسندگان صوفی دوره‌های بعد، همچون عبدالرحمان جامی نشان می‌دهد که این عنوان از قرن ۸ق به بعد، بر صوفی سالکی اطلاق می‌شده است که به ظاهر از شیخی متابعت و پیروی نمی‌کرده، و به پیرو شیخی از مشایخ گذشته متوسل می‌شده، و حل مشکلات سلوک را از روحانیت او می‌خواسته است؛ چنانکه بهاءالدین نقشبند از روحـانیت خواجه عبدالخـالق غُجدُوانی بهـره می‌گرفته، و اویسی نامیده شده است و زین‌الدین ابوبکر تایبادی با توسل به روحانیت احمد جام ژنده‌پیل منازل سلوک را طی کرده، و اویسی خوانده شده است و گفته‌اند که عطار نیشابوری بر اثر تجلی نور منصور حلاج بر روح او پرورش یافته، و اویسی محسوب شده است (جامی، ۳۹۰، ۴۹۹، ۵۹۷؛ نیز نک: داراشکوه، همانجا؛ فروزانفر، ۳۲-۳۳).

رأی و نظر جامی را دربارهٔ اویسیه شاگرد او ــ عبدالغفور لاری ــ اینگونه بیان کرده است که عارف سالک اگر در پناه روحانیت یکی از مشایخ صوفیه درآید که آن شیخ در روزگار او زنده باشد ولیکن به ظاهر او را ندیده، و با جسمانیت او بیگانه باشد، باز هم این سالک صوفی اویسی تواند بود (لاری، گ ۴ب). این دسته از عارفان را به آن سبب اویسی خوانده‌اند که در سلوک صوفیانه، به سیرت تابعی مشهور، اویس قرنی تشبه کرده‌اند (عطار، همانجا؛ جامی، ۱۶، ۳۹۰، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۹۷).

از تاریخ پیدایش طریقهٔ اویسیه اطلاع دقیقی در دست نیست. کمبود اطلاعات تاریخی دربارهٔ اویسیان احتمالاً به سبب سنت و روش اخفا و استتار بوده است که آنان به استناد آن، از آشکار ساختن احوال و آراء خویش اجتناب می‌کرده‌اند. میل شدید اویس قرنی به اخفای احوالش روشن است (نک: نیشابوری، ۹۸-۹۹؛ نیز نک: ه د، اویس قرنی). این روش بنابر نگارشها و اسناد متأخر اویسی، حتیٰ در سده‌های متأخر نیز رواج داشته است (نک: تذکره...، ۹)؛ اما آنچه مسلم است، این است که مشایخ صوفیه و مؤلفان نخستین نگارشهای مدوّن عرفانی، اویس قرنی را از جملهٔ اولیاءالله و از بزرگان اهل تصوف دانسته‌اند و اقوال و احوال او را محور و موضوع پاره‌ای از آراء و آداب صوفیانه قرار داده‌اند (نک: ابونعیم، ۷۹/۲-۸۷؛ ابن جوزی، ۴۳/۳-۵۷؛ قشیری، ۱۲۱؛ هجویری، ۵۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲؛ بدری کشمیری، ۴۶-۴۷؛ بدخشی، ۶۵ -۶۷؛ نیز: حسینی، 106؛ شیمل، 29-28).

با اینهمه، باید دانست که هجویری، آنگاه که از طریقه‌ها و سلسله‌های صوفیه یاد می‌کند (ص ۲۱۸-۳۴۱)، از گروه یا افرادی به اسم اویسیه نام نمی‌برد، و در نگارشهای عرفانی و خانقاهی هم تا روزگار عطار نیشابوری، نام مشرب یا طریقهٔ اویسیه دیده نمی‌شود. اینکه از سدهٔ ۷ق به‌بعد ابوالقاسم کرکانی، ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و عبدالقادر جیلانی را به‌عنوان اویسی معرفی می‌کنند (نک: پارسا، جامی، همانجاها؛ ابن کربلایی، ۵۱۱/۱؛ داراشکوه، همانجا؛ معصوم‌علیشاه، ۴۸/۲)، براساس شناختی است که صوفیهٔ پس از فریدالدین عطار نیشابوری، از اشارات او به مشرب اویسی (نک: ص ۲۷، ۲۸-۲۹، ۶۸۵) داشته‌اند و آن را به احوال عارفان متقدم نیز نسبت داده‌اند. اما از آنجا که عطار نیشابوری (ح ۵۴۰-۶۱۸ق) از «قومی» به نام «اویسیان» یاد می‌کند و مقام آنان را «عظیم و عالی» می‌داند (ص ۲۸-۲۹)، حاکی از آن است که اویسیه به عنوان مشربی عرفانی در نیمهٔ سدهٔ ۶ق شناخته بوده است. و نیز اینکه یکی از نویسندگان اویسی در سدهٔ ۱۰ق که برای نخستین بار تذکرهٔ مشایخ اویسیه را نوشته، و مدعی شده است که شیخ عبدالله یمنی از جمله مشایخ اویسیه نزد اویس قرنی سلوک کرد و سپس طریقهٔ اویسیه را به دیگر روندگان طریقت آموخت (*تذکره*، ۱۰-۱۲) و نیز آوردن ستق بغراخان عبدالکریم، پادشاه ترک مسلمان قراخانی (د ۳۴۴ق) در شمار پیروان اویسیه (نک: همان، ۳، ۹۲-۹۸)، مؤید این نکته است که از دیرباز پیروان طریقهٔ اویسی کسانی را که به سده‌های اولیهٔ اسلام تعلق داشته‌اند، از بزرگان این طریقه و در شمار هم‌مسلکـان خود می‌شناخته‌اند.

پس از روزگار عطار نیشابوری نیز این طریقه در میان اهل عرفان و تصوف مطرح بوده، و سالکان طریقه‌های خانقاهی با توسل به روحانیت رسول اکرم(ص) یا یکی از اولیاءالله تربیت می‌یافته‌اند. در سلسلهٔ چشتیه، آنگاه که «پیر دلیل» یافت نمی‌شده، سالک چشتی، پس از غسل توبه، غسل اویسی می‌کرده، و به روح اویس قرنی فاتحه می‌خوانده، و به سلوک می‌پرداخته است. بر اثر چنین روشی در سلوک سلسلهٔ چشتیه بـوده است که برخـی از شعب آن سلسله بـه نامهای سلسلهٔ اویسیهٔ رسول‌نمائیه (منسوب به سیدحسن رسول‌نما) و سلسلهٔ اویسیهٔ صابریه (منسوب به صابر چشتی) نامیده شده‌اند (صابری، ۲۰۵-۲۰۷؛ نیز نک: آریا، ۱۹۵). در میان پیروان شیخ احمدجام ژنده پیل نیز صوفیانی بوده‌اند که به‌داشتن مشرب اویسی مشهور بوده‌اند (نک: بهدادنی، ۵۱۲).

در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ق صوفیانی بوده‌اند که به هیچ یک از طریقتهای خانقاهی وابسته نبودند و خود را اویسی می‌خواندند، ولی

در عین حال همچون دیگر طریقه‌ها، روش و آداب خاص خود داشتند. مشایخی که پس از عبدالله یمنی، به روش اویسی تربیت شدند و بر طریقهٔ اویسی سلوک می‌کردند، در نقاط مختلف از شبه قاره و ایران و آسیای صغیر و شام پراکنده بوده‌اند، ولی نام و نشان بیشتر مشایخ اویسی را نمی‌توان در آثار و نگارشهای عرفانی دیگر سراغ گرفت (برای اسامی مشایخ مذکور، نک: تذکره، ۲۳ بب). در میان مشایخ این طریقه از چندین زن عارف نیز با نسبت اویسی یاد شده است (همان، ۴۳۷-۴۸۸).

اویسیهٔ سدهٔ ۱۰ق با توجه به ارزش حروفی نامها، واژهٔ «اویسی» را اینگونه تفسیر می‌کرده‌اند که «الف» آن به کلمهٔ «اللّٰه» اشاره دارد که اسم ذات است. و چون اللّٰه ولایت را در ذات بنی آدم آفرید، لذا قوت ولایت در اویسیان بیشتر است. «واو» نیز اشاره به ولایت دارد که هر ولیّ اویسی از جملهٔ اولیائی است که تحت قبهٔ الٰهی هستند. «یا»ی اول اشاره دارد به «یگانه» که اویسی چنان است که بین او و حق، دویی و اثنینیت راه نمی‌یابد. «سین» که برداشته از سیاست سلطان است، عین سیاست حق است، و چون مشایخ اویسی متجلی به صفت قهاریت حقند و قهاریت، سیاست می‌آفریند، پس متصف به سیاستند. «یا»ی ثانی نیز «یا»ی نسبت است که نسبت عارف را به طریقهٔ اویسی محقق می‌دارد (همان، ۴-۶).

مشایخ این طریقه در ۱۲ طبقه بوده‌اند که همهٔ آنان در تحت ۳ عنوان شناخته می‌شده‌اند: ۱. رسومیه: به آن دسته از مشایخ اویسی گفته می‌شده است که در میان مردم سلوک می‌کرده، و مرید می‌گرفته، و ارشاد می‌کرده‌اند. ۲. الوهیه: به گروهی اطلاق می‌شد که غرق بحر الوهیت، و همواره مشغول ذکر کلمهٔ «اللّٰه» بوده‌اند. اینان ازدواج نمی‌کردند و هر ۵ نفر از آنان یک حلقهٔ ذکر تشکیل می‌دادند و در هر نوبت، ۵هزار بار ذکر کلمهٔ «الله» می‌گفتند. ۳. علویه: مجذوبان مشایخ اویسی را به این نام می‌خوانده‌اند، زیرا با جذبه به سوی عالم علوی می‌شتافته‌اند (همان، ۶-۹).

در سلسلهٔ نقشبندیه هم مشرب اویسی جایگاه بلند و منیع داشته است. خواجه محمد پارسا تصریح می‌کند که بیشتر مشایخ خواجه بهاءالدین اویسی بوده‌اند (ص ۱۴- ۱۵). خواجه بهاءالدین نقشبند ــ که مشرب اویسیان را در تصوف اسلامی قرینهٔ مشرب بَرخیان (منسوب به برخِ اسود) در بنی اسرائیل دانسته است (کاشفی، ۱۰۳/۱)، برپایهٔ توجه به روحانیت اویس قرنی، به تجرد و انقطاع از ظواهر رسیده است (صلاح، ۹۵-۹۶).

گرایش نقشبندیه به مشرب اویسیه بارها در متون نقشبندی گزارش شده است و همین امر سبب شد تا هم آنان در سدهٔ ۱۲ق مسلک اویسی را به سلسله‌ای تبدیل کنند (نک: احمد، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۱۵) که به اعتقاد آنان توسط حسن بصری انتشار یافته است (همو، ۲۲۰ بب) و برای نشر سلسلهٔ اویسی آدابی وضع کرده‌اند، از جمله اینکه باید در بدایت سلوک ــ مانند اویس قرنی ــ یکی یا همهٔ دندانهای خود را ریشه‌کن کنند (نک: همو، ۱۷۵ بب؛ مدرسی، سیری...، ۴۲۸) و ذکرشان را تکرار نام اویس، به صورت «اویس اویس» قرار دهند. این گروه از نقشبندیان اویسی علاوه بر آداب مذکور، پاره‌ای از آداب و معاملات خاص نقشبندی را نیز به عنوان آداب سلسلهٔ اویسی می‌شناخته، و بر این باور بوده‌اند که اساس طریقت اویسی بر این اعمال هفتگانه استوار می‌بوده است: ۱. پیروی از رسول خدا، ۲. خلوت در انجمن، ۳. خاموشی در سخن، ۴. نظر بر قدم، ۵. هوش در دم، ۶. زهرنوشی، ۷. پرده‌پوشی (احمد، ۱۸۶ بب؛ قس: کاشفی، ۳۸/۱-۴۲، که آداب ۲، ۴ و ۵ را از مبانی نقشبندیه، و وضع آنها را از خواجه عبدالخالق غجدوانی می‌داند؛ نیز نک: «میکده...»، ۹ بب).

علاوه بر اینها، در میان سالکان سلسله‌های دیگر نیز گرایش به مشرب اویسیه وجود داشته است، چنانکه در میان سالکان طریقت تجانیه کسانی بوده‌اند که با توسل به روحانیت یکی از مشایخ سلوک می‌کرده، و تربیت می‌یافته‌اند (نک: دخیل الله، ۳۳).

در حدود یک‌صد سال پس از ایجاد سلسلهٔ اویسیه توسط نقشبندیان، راهروانی در میان عارفان شیعی وجود داشتند که اویسی بودن را مشربی عرفانی می‌شناختند و بر این باور بودند که اگر سالکی در رؤیا به زیارت یکی از ائمهٔ اطهار(ع) نائل شود و بدون احتیاج به پیر و مراد، تحت تربیت روحی آن امام قرار گیرد، از زمرهٔ اویسیه تواند بود. از این‌رو، در تاریخ تصوف ایران، در اواخر سدهٔ ۱۳ق مصطلحاتی چون اویسی امام حسین(ع) و اویسی امام رضا(ع) معروف بود و کسانی مطابق مفهوم سنتی و دیرینهٔ اویسیه به سلوک عرفانی می‌پرداختند (نک: مدرسی، همان، ۴۲۹-۴۳۰). در میان آنان کسانی نیز بر این باور بودند که اگر سالکی تحت تربیت پیری قرار داشته باشد و پس از درگذشت آن پیر، به جانشین او دست ارادت ندهد و همچنان به روحانیت پیر درگذشته متوسل باشد و تحت تربیت روحانی او سلوک کند، می‌تواند از جملهٔ اویسیه محسوب شود (همو، «اویسی»، ۸۲)؛ اما در همین دورهٔ اخیر، در ایران سلسله‌ای هم به نام «اویسیه» وجود داشته است (نک: دیوان‌بیگی، ۱۰۳۶/۲؛ سپهر، ۱۱۶؛ نیز نک: اعتضادالسلطنه، ۲۸۲) که به پیر دلیل و قطب در سلسلهٔ اویسیه قائل بوده، و نشر سلسله را از طریق اویس قرنی مورد تأکید قرار می‌داده‌اند (نک: بدرالدین، ۱۱۲-۱۱۳).

با آنکه صوفیانی از دیگر سلسله‌های خانقاهی در ایران قرن ۱۳ق ــ مانند معصوم علیشاه شیرازی (نک: ۵۱/۱-۵۲) از سلسلهٔ نعمت‌اللّٰهیه ــ برخلاف این گروه تبلیغ می‌کرده‌اند و اویس قرنی را مجذوب دانسته، و به حکم مجذوبیت امکان ارشاد و نشر «سلسله» را از جانب او مردود می‌شمرده‌اند (قس: نفیسی، ۱۹۰)، با اینهمه، جلال‌الدین علی عنقا (۱۲۶۴- ۱۳۲۳ق) سلسلهٔ اویسیهٔ جدید را در ایران تأسیس کرد (مدرسی، سیری، ۴۳۲-۴۳۳) و اتباع او بر این باور شدند که نشر سلسلهٔ اویسیه توسط علی عنقا، ادامه و استمرار سلسلهٔ اویسیه‌ای است که نجم‌الدین کبریٰ در سدهٔ ۷ق آن را تجویز و تصویب می‌کرده است (قس: محسنی، ۷۲-۷۴).

دیگر پیروان سلسلهٔ اویسیهٔ جدید در ایران کوشیدند تا سلسلهٔ خود را همراه و همگون و دنبالهٔ پیوسته و بی‌انقطاع اویسیهٔ قدیم به شمار

آورند (نک: کسروی، ۳۵ـ۱۰۲)، بی‌آنکه بین اویسیهٔ قدیم به عنوان مشربی عرفانی، و اویسیهٔ جدید به صورت سلسله‌ای خانقاهی فرق بگذارند. در دورهٔ معاصر، شاه مقصود صادق عنقا به عنوان قطب اویسیهٔ جدید، سلسلهٔ مذکور را مطابق دیگر سلسله‌های خانقاهی ایران سازمان داد و از علوم جدید مانند جامعه‌شناسی، فلسفهٔ غرب و روان‌شناسی در تبیین مفاهیم عرفانی بهره برد و آن را طریقت شاه‌مقصودی اویسی نامید (مدرسی، همان، ۴۳۴).

طریقت اویسی جدید، امروزه علاوه بر ایران، در کشورهای آمریکا و کانادا نیز تبلیغ و ترویج می‌شود و مدرسه‌ای به نام «مدرسهٔ تصوف اسلامی[1]» برای آموزشهای طریقهٔ مزبور در آن کشورها دایر شده است. اما مشرب عرفانی اویسی اولیه نه‌تنها در شرق جهان اسلام، بلکه به عنوان طریقتی خانقاهی در سرتاسر جهان اسلام رواج داشته است. در ترکیه گذشته از شیخ یسیر اویسی استانبولی که در حوالی نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق می‌زیسته (نک: تذکره، ۲۵۴ـ۲۶۴)، باید از شیخ اویس رومی یاد کرد که مریدان بسیار داشته است. او از آسیای صغیر به بعلبک کوچید و در آنجا به ارشاد پرداخت. به نظر بورینی (۸۹/۲) اصحاب او همچون اویسیان دیگر بر این باور بودند که چون ولیئی فوت شود، امداد و کرامت وی نیز بریده می‌شود. جز او، سیدمحمد نور ملامی ــ عارف سدهٔ ۱۳ق ترکیه ــ نیز که در مکه با اویسیان آشنا شده بود، اصول این طریقت را در ترکیه تبلیغ می‌کرد (نک: گولپینارلی، ۲۶۹، ۲۷۸).

مآخذ: آریا، غلامعلی، *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن محمود، *لطائف نفسیه در فضائل اویسیه*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شم ۷۰۷۳؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *اکسیر التواریخ*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بدخشی، جعفر، *خلاصة المناقب*، به کوشش اشرف ظفر، اسلام‌آباد، ۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م؛ بدرالدین، حسین، مقدمه بر *دو رسالهٔ عرفانی نجم‌الدین کبریٰ*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بدری کشمیری، بدرالدین، *سراج الصالحین*، به کوشش سراج‌الدین، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ش؛ بورینی، حسن، *تراجم الاعیان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۶۳م؛ بهادنی خوافی، محمود، «ملفوظات»، *برگ بی‌برگی*، به کوشش عارف نوشاهی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ پارسا، خواجه محمد، *قدسیه*، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *تذکرهٔ بغراخانی*، به کوشش محمد منیرعالم، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ داراشکوه، محمد، *سکینة الاولیاء*، به کوشش تاراچند و محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دخیل‌الله، علی، *التجانیة*، ریاض، دارطیبه؛ دیوان بیگی، احمد، *حدیقة‌الشعراء*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سپهر، عبدالحسین، *مرآت الوقایع مظفری و یادداشتهای ملک المورخین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صابری، محمدحسن، *تواریخ آئینهٔ تصوف*، مکتبهٔ صابریه، ۱۹۷۱م؛ صلاح بن مبارک بخاری، *انیس الطالبین*، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کسروی اشتهاردی، کریم، *تذکرهٔ طریقت اویسی*، تهران، کتابفروشی زوّار؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *ملامت و ملامتیان*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ لاری، عبدالغفور، *حل مشکلات نفحات الانس*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، شم ۱۷۶۸؛ محسنی، منوچهر، *تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبریٰ اویسی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ مدرسی چهاردهی، نورالدین، «اویسی»، وحید، تهران، ۱۳۵۶ش، شم ۲۱۹ـ۲۲۰؛ همو، *سیری در تصوف*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ «میکدهٔ محبت»، به کوشش محمدحسین تسبیحی، *دانش*، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ش، شم ۵۰؛ نفیسی، سعید، *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیشابوری، حسن، *عقلاء المجانین*، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Hussaini, A.S., «Uways al-Qarani and the Uwaysi Ṣūfis», *The Muslim World*, Leiden, 1967, vol. LVII; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.

نجیب مایل هروی

اویغور، یا اُیغُر قوم یا اتحادیه‌ای از قبیله‌های ترک‌زبان آسیای میانه. آنان رنگ پوست و منظری متفاوت با دیگر ترکان داشتند، چنانکه گروهی از آنان ساری (زرد) اویغور خوانده شده‌اند. آسیای میانه در روزگار پیش از نام یافتن ترکان و اویغوران، زیستگاه قومهای گوناگون آریایی چون تخاری، سکایی و ختنی بود. دسته‌هایی از اینان به غرب کوچ کردند و بازماندگانشان در میان ترک زبانان که غلبهٔ جمعیتی یافته بودند، مستحیل شدند. از این‌رو، اویغوران و دیگر ترک‌زبانان آسیای میانه را نمی‌توان به نژاد واحدی منسوب داشت (نک: کلاوسن، «مطالعات...[2]»، 15-16).

واژهٔ اویغور معنای تثبیت‌شده و قطعی ندارد، اما رشیدالدین فضل‌الله چنین نوشته است: «به پارسی آن است که به ما پیوست و مدد و موافقت کرد» (۵۲/۱) و در جای دیگر معنی آن را «به هم پیوستن و مدد کردن» آورده است (۱۳۸/۱). بنابر همین نظر که درستی آن محتمل و نزدیک به یقین است، نیز با آنکه هیچ‌گاه این نام در منابع به صورت اوذغور یا اودغور ضبط نشده است (ارکون، 223)، باید پذیرفت که مادهٔ اصلی و کهن آن اوذ اود بوده، و اوذ ـ اود در زبان ترکی کهن به معنای پیروی کردن، تعقیب کردن، تطبیق کردن و هم اندازه بودن است (کلاوسن، «فرهنگ...[3]»، 38). دو حرف «د» و «ذ» در زبان ترکی کهن همانند زبانهای هندوآریایی (نک: ترنر، 71-70 ,13) و زبانهای ایرانی (نک: بویس، 68-66)، با بسامدی انبوه در زبانهای جدید، به «ی» تبدیل شده است.

پیشینهٔ تاریخی اویغورها را تنها در منابع چینی می‌توان یافت و به روایت آنها اویغوران از بازماندگان هونها بوده‌اند (میدان لاروس، XII/453؛ ارکون، 224-223).

در منابع چینی از اتحادیه‌ای از قبیله‌ها به نام تی ـ إ ـ له یاد شده (در

1. School of Islamic Sufism 2. *Turkish* ... 3. *An Etymological* ...

منابع ترکی: تولیس) که اویغورها در زمرهٔ آنان بودند. این اتحادیه در ۵۵۲م به سرکردگی بومین قاغان تشکیل گردید. تولیسها در ۶۰۵م به دست چو ـ لو فرمانروای شاخهٔ غربی ترکها (تورکوها) به سختی تنبیه و سرکوب گردیدند. در همان سال چیکین اویغور به ریاست بازماندگان برگزیده شد و ریاست او تا ۶۲۷م پایید و پس از مرگ او پسرش پوسا برجای او نشست. برخی نام او را برگرفته از پوسار (= پسر فارسی) انگاشته‌اند و برخی دیگر آن را چینی شدهٔ اصطلاح سنسکریت بوذی‌ستوا[1] دانسته، و این نام را نشانهٔ نفوذ آیین بودایی میان ترکان و اویغوران آن روزگار تلقی کرده‌اند. پوسا در سال نخست جانشینی با تاردوشها که قبیلهٔ بزرگی بودند، هم پیمان شد و به سوی جنوب لشکر کشید. از آن پس بسیاری از قبیله‌های دشت به وی پیوستند و او از پرداخت خراج به چینیان امتناع کرد (تکین، 9-7؛ ارکون، 225-223).

در سدهٔ ۷م تای تسونگ دومین فرمانروای خاندان تانگ در چین، دشت گُبی را به باگاتور سرکردهٔ ترکها (تورکوها) که اینک دست نشاندهٔ چینیان به شمار می‌آمدند، واگذار کرد. قوم مستقل تاردوش زیر بار فرمانروایی آنان نرفت و ترکها تنها با یاری اویغورها و چینیها توانستند تاردوشها را سرکوب کنند. پس از آن اویغورها بی‌درنگ قلمرو آنان را گرفتند. اویغورها بار دیگر در حمله به جلگهٔ تاریم در سالهای ۶۴۷ ـ ۶۴۸م با چینیان همراه شدند. در این هنگام قتلغ که ریاست آنان را برعهده داشت، به فتنهٔ همسرش کشته شد و پسرش پویون و اندکی بعد خواهر پویون به نام پی‌سوتو بر اویغورها ریاست کردند. در این دوره به سبب سرکشی اویغورها سپاه بزرگی از چین به سرزمین آنها درآمد، اما بیشتر آن سپاه در جنگ و گریز کشته شدند و طرفی نبستند. این زن در ۶۸۰م مُرد و پسرش توکیه‌چی برجای او نشست.

در دورهٔ فرمانروایی ملکه ووهو در چین، از اقتدار این دولت کاسته شد. تبتیها ترکستان را تصرف کردند، و ترکهایی که در شمال چین اسکان یافته بودند، سر برآوردند و در ۶۸۱م قتلغ قاغان که فرمانروایی ترکها را داشت، همراه وزیر کارآمدش به سرزمین پیشین خود بازگشتند، اما کوهستان اُتوکن همچنان در دست اویغورها باقی ماند. در ۶۹۲م کاپاکان قاغان برجای برادرش قتلغ نشست. او در ۶۹۷م اویغورها را از سرزمینشان بیرون راند. اویغورها و قبیله‌های هم‌پیمان آنان از دشت گذشتند و در حوالی کان‌سو ساکن شدند. در ۷۱۵م فوتی‌پو پسر و جانشین توکیه‌چی رئیس اویغورها، کاپاکان قاغان را با یاری چینیها کشت و سپاه او را تار و مار کرد. اویغورها پس از آن اندکی اقتدار و استقلال یافتند؛ سپس به ریاست هوشو، مسیر کاروانهای بازرگانی غرب به چین را مختل کردند. چینیها آنها را از کان‌سو به اتوکن راندند، اما قاغان ترک آنها را در شمال و در ساحل رود اورخون اسکان داد. پس از مرگ هوشو، قتلغ بویلا برجای او نشست (تکین، 11-10؛ ارکون، 225). در این روزگار اویغورها مرکب از ۹ قبیله بودند و تنها ضبط چینی نام آن قبیله‌ها باز مانده است. مؤلفان منابع اسلامی این ۹ قبیلهٔ اویغور (= دوقوز اویغور) را در حالی که وصف درستی از آنان به دست داده‌اند، به سبب نامعلومی دوقوز اغوز (تغزغز) خوانده‌اند (حدود *العالم*، ۷۶؛ گردیزی، ۵۶۹؛ ابن خردادبه، ۳۰ـ۳۱؛ ابن فقیه، ۳۲۹؛ اصطخری، ۹) و این تغزغز را از غزیّه (= اغوزان) جدا می‌دانسته‌اند.

در ۷۳۴م اوزمیش، شادِ (= نایب السلطنه، ترکی شدهٔ شاوی سکایی یا ایخشید شغدی و شاه فارسی) قبیلهٔ تاردوش، پسر شادِ شاخهٔ غربی، و تَنگری پسر بیلگه قاغان ترک (تورکو) را کشت و خود بر تخت نشست. بدین‌سبب، قبیله‌های گوناگون بر ترکها (تورکوها) و آن شاد (اوزمیش) شوریدند و در ۷۴۲م با سمیلها که در غرب و میان دریاچهٔ بالخاش و شهر پش بالیغ (پنجیکنت) می‌زیستند، بیگ خود، ایلتریش را قاغان خواندند. اویغورها و قارلوقها هم‌پیمان شدند و در آغاز سال ۷۴۳م به اوزمیش حمله بردند و او را کشتند. در ۷۴۴م قتلغ بویلا رئیس اویغورها به یاری قارلوقها، باسمیلها را سرکوب کرد و ایلتریش را نیز کشت؛ سپس قارلوقها را نیز منزوی ساخت و خود را قتلغ بیلگه کول قاغان نامید و قدرت را در دست گرفت. او در ۷۴۵م واپسین فرمانروای ترکها را از میان برداشت و بر اوتوکن نیز استیلا یافت. بدین‌سان اویغوران بر تمامی دشت حاکم شدند (تکین، 12-11؛ ارکون، 226؛ *میدان لاروس*، XII/453؛ اوگل، 348؛ اسپن، 118؛ کلاوسن، «مطالعات»، 29) و فرمانروایی ۹۵ سالهٔ اویغوران که تا ۸۴۰م پایید، آغاز گشت.

قتلغ بیلگه در سال بعد درگذشت. پسر وی بایان چور که مانند دیگر قاغانهای اویغور لقب دور و درازی داشت (تنگریدا بولمیش ایل اتمیش بیلگه کول قاغان)، بر جای او نشست. بایان چور در ساحل رود اورخون سنگ‌نبشته‌ای دارد که در آن از جنگهای خود سخن گفته، و چنین یادآور شده است که در ۲۶ سالگی به ایدی قوت (= ایدوق قوت = روح مقدس) ملقب گردیدم. پس از وی، حتیٰ پس از سقوط فرمانروایی اویغوران (۸۴۰م) قاغانها و سرکردگان آنان خود را به این لقب (برگرفته از باسمیلها) می‌نامیدند. او در ۷۵۹م درگذشت و پسر دوم وی ایتیکن بر تخت نشست. او نیز القاب پرشکوهی بر خود بست و از جمله خود را بوگو (= فرمانروا) قاغان خواند. از ۷۵۵م اوضاع چین روی به آشفتگی نهاد و امپراتور تای تسونگ در ۷۶۲م از بوگو قاغان یاری خواست. او نیز به چین لشکر کشید و شورشیان را سرکوب کرد و پایتخت آن چانگ‌آن و شهر مهم لویانگ را رها ساخت و به سبب این خدمت بزرگ از دولت چین امتیاز و پیشکشیهای شایسته و فراوان گرفت. بوگو براثر تبلیغ ۴ راهب مانوی و پس از دو شبانه‌روز گفت‌وگو، آیین مانی را پذیرفت و به تبلیغ آن در میان اویغوران و بیرون از قلمرو خویش همت گماشت و به خواستهٔ او در سالهای ۷۶۸ تا ۷۷۱م در بیشتر شهرهای مهم چین معبد مانوی ساخته شد و مانویان جلگهٔ تاریم در غرب نیز تحت حمایت او قرار گرفتند (تکین، 16-15؛ اوگل، 349-348؛ اسپن، نیز *میدان لاروس*، همانجاها).

در منابع اسلامی نیز به رواج مانوی و دیگر آیینها در میان اویغورها

---

1. Bodhisattva

اشاره شده است. گردیزی مذهب خاقان تغزغز را دیناروی (درست: دیناوری = مانوی) خوانده (ص ۵۶۹)، و نوشته است که در شهر او ثنوی (زردشتی)، ترسا و شمنی (بودایی) هست و در جای دیگر از دیناوریان و صحف مانی خواندن آنان (ص ۵۷۱) یاد کرده است. ابن خردادبه از مجوس آتش‌پرست و زندیقان (مانویان) در میان آنان یاد کرده (ص ۳۰-۳۱)، و ابن فقیه نیز نوشته است که زندقه مذهب غالب ترکان (تغزغزها) است (ص ۳۲۹).

به هر حال تُن تونگ باغا وزیر (ترغان = ترخان) بوگوقاغان که آیین مانی را نپذیرفته بود و به احتمالی آیین مسیحی داشت، در ۷۸۰م قاغان را کشت و به فرمانروایی خاندان یا قبیلهٔ یاغلاغار پایان داد و بر جای او نشست و خود را آلپ قتلغ بیلگه قاغان نامید. او به ترویج آیین ترسا برخاست. تاراس پسر و نخستین جانشین تن تونگ باغا که لقب آی‌تنگریدا قوت بولمیش قتلغ بیلگه بر خود نهاده بود، در سرکوب تبتیها به یاری چین شتافت، اما فرمانروایی او چندان نپایید و به دست برادر خویش کشته شد. اویغورها به قاتل برادر چندان فرصتی ندادند و وی را از میان برداشتند و اوچور پسر تاراس را بر تخت نشاندند و او لقب قتلغ‌بیلگه قاغان یافت و با تبتیان جنگید. اوچور در ۷۹۵م درگذشت و چون فرزندی نداشت، وزیر او قتلغ از سوی قوم بر جایش نشست. در ۸۰۵م پس از مرگ او پسرش با لقب تنگریدا قوت بولمیش آلپ بیلگه فرمانروا شد. او نیز در سرکوب تبتیها به یاری چین برخاست و در ۸۲۱م درگذشت. جانشین او تنگریدا اولوگ بولمیش کوچلُگ بیلگه بود که با شاهزاده خانمی چینی ازدواج کرد. پس از این است که دورهٔ ضعف و انحطاط فرمانروایی اویغورها به شمار می‌آید. چند تن دیگر با القاب مفصل حکومت کردند، تا آنکه در ۸۴۰م قرقیزها اویغوران را شکست دادند و فرمانرواییِ آنان را برانداختند (تکین، 14-17؛ ارکون، 226-228؛ اوگل، 348-350؛ *میدان لاروس*، همانجا).

چینیها برای کاهش صدمهٔ حمله‌های پیاپی همسایگان بیابان‌گرد تدبیرهای گوناگونی اندیشیده بودند: بنای دیوارهای بلند در مرزها، حمله به دشت و سرکوب مردم آن و جنگ افکندن میان قبیله‌های آنجا، ایجاد خویشاوندی با سران و یکجانشین کردن آنان از آن جمله است (نک: «نخستین کنگره...[1]»، 201). اویغورها در حمله‌های گوناگون به چین و پناه جستن در آن سرزمین در پی شکستها، همراهی با امپراتوران چین برای سرکوب سرکشان و نیز به عنوان اعضای کاروانهای بازرگانی و راهبان دین مانوی با شهرنشینی آشنا شدند و بدان دلبستگی نشان دادند و در دوران قدرت، چندین شهر مهم ترکستان و جلگهٔ تاریم را تصرف کردند و در آنجا ساکن شدند و خود در ساحل رود سلنگه شهرهایی بنا کردند. در عین حال با سغدیان و ایرانیان ارتباط یافتند و به واسطهٔ آنان با تمدن ایرانی آشنا شدند و از همان راه آیینهای زردشتی، مانوی و مسیحی، و از طریق چینیان، سغدیان و تبتیان آیین بودایی را شناختند و بدان ادیان گرویدند. آنان با این گرایشها و تحت تأثیر آنها، خوی دشتی را وانهادند و اندک اندک نرم‌خوی‌تر شدند. از سویی توان تاخت و تاز و غارتگری و لشکرکشی خویش را از دست دادند و دولتشان که بدین ترفندها استوار بود، از هم فروپاشید، و از سوی دیگر به نخستین قوم متمدن ترک زبان تبدیل شدند.

به گزارش منابع، واپسین قاغانهای اویغور بر تخت زرین می‌نشستند و دیدیم (= دیهیم) بر سر می‌نهادند. در این دوره بود که هنر نقاشی، استخراج فلزات، فلزکاری و کشاورزی در میان اویغورها رواج یافت و شاید شیوه‌های بازرگانی را، بیشتر از سغدیان آموختند و با ترجمهٔ متون بودایی، مانوی و مسیحی از چینی و سغدی و تخاری ادبیاتی خلق کردند (تکین، 7-15, 17-25؛ ارکون، 181, 223-228؛ اوگل، 349-362).

آنان پارچه‌هایی از کرباس داشتند، به نام «قَمدو» که با آن به جای نقدینه معامله می‌کردند (نک: کاشغری، 418). پس از شکست اویغورها از قرقیزها، آنان به جای بازگشت به کوهستان و دشتستان که دیگر با طبیعت آنان سازگار نبود، به چند گروه تقسیم شدند: گروهی به قارلوقها، گروهی به تبتیها، و گروهی به سرکردگی اورمزدتکین، بوغوتکین و ناهید تکین به چینیان پناه بردند و گروهی دیگر به کان سو و جمعی به جلگهٔ تاریم که مرکز آن خُچو بود، روی آوردند و این گروه در دامنه‌های کوه تیان‌شان (در منابع اسلامی: طفقان) در شرق ترکستان چین و در شهرهای قمول، خچو، بش بالیغ، قراشهر، قورلا و کوچا در کنار قومهای ایرانی، چینی، تخاری و هندی‌تبار ساکن شدند. اینان اندکی بعد دولتی نیمه مستقل و تابع چین در خچو تشکیل دادند. وقتی در ۹۳۲م دولت ختای در شمال چین پدید آمد، تابعیت آنان و سپس تابعیت قراختاییان حاکم بر ترکستان شرقی را پذیرفتند. اویغورها در دربار قراختاییان مشاغل مهمی داشتند، چنانکه تربیت فرزندان فرمانروا ــ گورخان ــ برعهدهٔ آنان بود.

در این دوره خط سغدی که نگارش آن بر روی کاغذ آسان‌تر از خط رونیک ترکها (تورکوها) بود، در میان اویغوران رواج یافت و از چینیان تهیهٔ کاغذ و صنعت چاپ را آموختند و خود حروف متحرک ساختند و به چاپ و نشر متون دینی به زبان خود پرداختند. اویغورها افزون بر استخراج معادن در سرزمین خود، استخراج معادن سرزمینهای ختاییان را نیز به دست گرفتند (*میدان لاروس*، XII/453؛ اوگل، 362-364).

پس از آنکه چنگیزخان سر بر آورد و نامی یافت، اویغوران در ۶۰۵ق/۱۲۰۸م سران قراختای (نک: همو، 365) و به روایت رشیدالدین فضل‌الله (۱/۱۴۰، ۴۲۳) شحنهٔ قراختایی نزد خود را کشتند و تابعیت خویش از خان مغول را اعلان کردند و اندکی بعد ایدیقوت اویغور افتخار دامادی چنگیزخان را یافت (نیز نک: «تاریخ...[2]»، 203).

اویغوران در دورهٔ فرمانروایی مغولان حضوری نمایان داشتند و به آموزگاری شاهزادگان مغول، دبیری دیوانهای دولتی و نیز بخشیگری (راهبی) معابد بودایی در سرتاسر سرزمینهای اشغالی آنان، از جمله

1. *Birinci millî...* 2. *Mongqol...*

ایران مشغول بودند (جوینی، ۱۷/۱؛ رشیدالدین، ۱۱۰۱/۲، ۱۱۲۴، ۱۲۵۳؛ اسین، 117). اما به زودی دولت وابستهٔ اویغوران از میان برخاست. به روایت رشیدالدین فضل الله (۱۴۰/۱) یکی از سفیران بارچوق ایدیقوت اویغور به سوی چنگیزخان، عُمر اُغول، نام داشت و این نام نشانهٔ گرایش اویغوران در آغاز قرن ۱۳م/۷ق به دین اسلام است. گیوم روبروک کشیش فرانسوی نیز در نیمهٔ دوم همان سده (۱۲۵۳- ۱۲۵۵م) اسلام آوردن گروهی از اویغوران را تأیید کرده است (اوگل، همانجا). در سده‌های ۱۴ و ۱۵م به تدریج اکثر اویغوران مسلمان شدند و مانند بیشتر ترکان مسلمان مذهب سنی حنفی را پذیرفتند.

امروزه جمعیت آنان بیش از ۵ میلیون نفر است که بیشتر در ایالت سین کیانگ چین، یعنی ترکستان شرقی یا ترکستان چین زندگی می‌کنند، اما گروههایی در مجموع بیش از ۲۰۰ هزار نفر از آنان در جمهوریهای قزاقستان، قرقیزستان و ازبکستان ساکنند. گروه کوچکی نیز از آنان با نام خوتون ساکن جمهوری مغولستان هستند (آکینر، ۴۲۰-۴۲۷؛ بدیعی، ۱۶).

مآخذ: آکینر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمهٔ علی خزاعی‌فر، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بدیعی، نادره، *فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان اویغوری چین*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Birinci millî türkoloji kongresi, Istanbul, 1980; Boyce, M., *A Wordlist of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1977; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; id, *Turkish and Mongolian Studies*, London, 1962; Esin, E., *İslâmiyetten önceki Türk kültür târîhi ve İslâma giriş*, Istanbul, 1978; Kashghari, M., *Divanü lûgat-it-türk*, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; *Mongqol-un niuča Tobča'an* (Histoire secrète des Mongols), ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Ögel, B., *Türk kültür tarihi*, Ankara, 1988; Orkun, H. N., *Eski türk yazıtları*, Ankara, 1986; Tekin, Ş., *Maytrısimit*, Erzurum, 1960; Turner, R.L., *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford, 1973.

مصطفیٰ موسوی

اَهْدَل، بَنی، نک: بنی اهدل.

اَهَر، شهر و مرکز شهرستانی به همین نام در استان آذربایجان شرقی. دربارهٔ سبب نام‌گذاری این شهر گفته‌اند: چون در این منطقه درخت آهَر (در عربی آهَر = وَن یا زبان گنجشک) فراوان بوده، شهر به این نام معروف شده است (*آنندراج*؛ هدایت، ۱۳۰؛ *فرهنگ جغرافیایی*...، ۵۸/۷).

شهرستان اهر: این شهرستان یکی از ۱۶ شهرستان آذربایجان شرقی است که تقریباً در شمال استان و نزدیک مرز جمهوری آذربایجان واقع است (*سازمان تقسیمات*...، ۱-۴؛ *آمارنامه*...، نقشهٔ شهرستان اهر). شهرستان اهر از شمال با شهرستانهای کلیبر و جلفا، از باختر با شهرستان مرند، از جنوب با شهرستانهای شبستر، تبریز و هریس، و از خاور با استان اردبیل همسایه است (*سرشماری عمومی*، استان، نقشهٔ شهرستان اهر). شهرستان اهر با ۵'۵۲۱/۹ کمـ۲ مساحت (*آمارنامه*، ۱۳) از ۴ بخش به نامهای مرکزی، خاروانا، ورزقان و هوراند، و مجموعاً ۱۶ دهستان و ۴۴۲ آبادی دارای سکنه تشکیل شده است (*سازمان تقسیمات*، ۱؛ *سرشماری عمومی*، استان، پانزده). شهرستان اهر، پیش از این ارسباران (هم) نامیده می‌شد.

ویژگیهای طبیعی: شهرستان اهر در منطقهٔ کوهستانی ارسباران قرار گرفته که ارتفاعات آن دارای جهتی خاوری ـ باختری، و قله‌های مرتفع و برف‌گیر و دره‌های عمیق است (خاماچی، ۲۱۹). از قله‌های مرتفع آن قاباخ تپه (۲'۸۱۴ متر)، قازان قلعه (۲'۵۹۲ متر)، چراغلی (۲'۵۵۰ متر) و قوشه‌داغ (۳'۱۵۰ متر) را می‌توان نام برد (*فرهنگ جغرافیایی*، ۵۵/۷؛ جعفری، *کوهها*...، ۵۷/۱ ـ ۵۸، ۱۸۹، ۳۸۶، ۳۸۷). معادن مس، آهک، سیلیس و سنگ ساختمانی در این نواحی یافت می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

شهرستان اهر جزو حوضهٔ آبریز دریای خزر به شمار می‌آید و رودهای آن به طور عمده در نهایت به ارس می‌ریزند. مهم‌ترین رود آن، اهر چای است که از دامنهٔ خاوری کوه گَتبه سرچشمه گرفته، پس از طی ۱۳۲ کمـ به رود قره‌سو و نهایتاً به رودارس می‌ریزد (جعفری، *رودها*...، ۱۱۶، ۲۴۱، ۳۲۱). رود دائمی کلیبرچای و رودهای فصلی حاجیلر چای و مرز رودچای، دیگر رودهای جاری در شهرستان اهر هستند (همان، ۱۹۹، ۴۰۲، ۴۴۷).

در شهرستان اهر چشمه‌های آب معدنی بسیاری وجود دارند که برخی از آنها عبارتند از: آب معدنی گازدار عربشاه، آب معدنی متعلق، آب معدنی آبریس، آب معدنی مشک عنبر، آب معدنی آستامال و آب‌گرم درهٔ آبش احمد (خاماچی، ۲۱۹، ۲۲۱). ارتفاعات و دره‌های این نواحی از درختان جنگلی همچون راش، ون، بید و گلابی وحشی و مراتع پوشیده شده است (همو، ۲۱۹؛ *فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). ویژگیهای طبیعی این نواحی زیستگاه مناسبی برای برخی جانوران و پرندگان مانند خرس، گراز، گرگ، روباه، کبک، بلدرچین و دارکوب، و دوزیستانی مانند سوسمار و لاک‌پشت فراهم آورده است (همانجا).

ویژگیهای اقتصادی ـ اجتماعی: جمعیت شهرستان اهر برمبنای سرشماری ۱۳۷۵ش، ۱۹۸'۰۲۸ نفر (۳۷'۹۶۶ خانوار) بود که ۴۰/۸۴٪ از آن ساکن نقاط شهری و ۵۹/۰۸٪ ساکن نقاط روستایی و بقیه غیر ساکن بوده‌اند (*سرشماری عمومی*، شهرستان، شانزده).

شهرستان اهر از لحاظ زراعت و دامداری در استان آذربایجان شرقی درخور اهمیت است، و افزون بر آن، صنایع کارگاهی و دستی نیز دارد (*فرهنگ جغرافیایی*، ۵۶/۷). محصولات آن بیشتر گندم، جو، حبوبات، سیب زمینی، پیاز، سیب درختی، انگور و انار است (*فرهنگ اقتصادی*...، «۲۰/۳-۲۰/۴»). پرورش گوسفند، بز، گاو، گاومیش، شتر، اسب و نیز طیور و زنبور عسل در این نواحی رایج است. از صنایع

عمدهٔ کارگاهی شهرستان اهر آردسازی، موزاییک‌سازی، ریسندگی، چوب‌بری، جوراب‌بافی و آجرپزی را می‌توان نام برد. صنایع دستی آن بیشتر قالی‌بافی، گلدوزی و بافندگی است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

مراتع شهرستان اهر زمستانگاه و تابستانگاه دو ایل قره‌داغ ارسباران و ایل سون است. همچنین طایفهٔ مستقل اینانلو نیز تابستانها را در شهرستان اهر می‌گذرانند (*سرشماری اجتماعی*...، ۱۷).

از آثار کهن برجای مانده در شهرستان اهر، قلعه‌های نودوز، جوشین، آستامال، سنگ نبشتهٔ سقین دل، مسجد خروانق، حمام تاریخی کردشت و بقعهٔ شیخ شهاب‌الدین اهری را می‌توان نام برد (*جغرافیا*...، ۱۹۴/۱-۱۹۵). مردم اهر به زبانهای ترکی و فارسی سخن می‌گویند و شیعهٔ دوازده امامی هستند (*فرهنگ جغرافیایی*، ۵۹/۷).

شهر اهر: این شهر که مرکز شهرستان اهر است، در °۴۷ و ´۴ طول شرقی و °۳۸ و ´۲۸ عرض شمالی و در ارتفاع ۱٬۳۶۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است. اهر در ۱۲۰ کیلومتری شمال خاوری تبریز و بر سر راه تبریز به مشکین شهر واقع است. براساس سرشماری ۱۳۷۵ش، جمعیت شهر ۷۷٬۷۴۵ نفر (۱۵٬۷۱۱ خانوار) گزارش شده است (*سرشماری عمومی*، شهرستان، چهل). شهر در منطقه‌ای کوهستانی جای دارد و ارتفاعات قاشقاداغ (۳٬۱۴۹ متر) در جنوب شرقی، بزکش (۲٬۶۱۳ متر) در جنوب، و شیور (۲٬۶۵۲ متر) در شمال شرقی، آن را در برگرفته‌اند (*فرهنگ جغرافیایی*، ۵۷/۷). حداکثر دمای آن در تابستان °۳۴ و حداقل آن در زمستان °۲۷- سانتی‌گراد است و میانگین بارش سالانهٔ آن به ۳۱۰ میلی‌متر می‌رسد (همان، ۵۸/۷). رود اهرچای در جنوب شهر در امتدادی غربی ـ شرقی جاری است و علیرضا چای و رنگول چای نیز از غرب شهر، و کیچک چای از میان شهر عبور می‌کنند و شاخه‌های متعدد آن، اهر و زمینهای پیرامون آن را آبیاری می‌کند (همان، ۵۷/۷؛ جعفری، *رودها*، ۱۱۶، ۲۴۱، ۳۲۱).

سرزمین اهر دارای گذشته‌ای دور است. سنگ نبشتهٔ اورارتویی، بر دامنهٔ کوه زاغی واقع در شمال روستای سقین دل، در نزدیکی اهر (مشکور، ۵۴-۵۷) و نیز بقایای دژهای ساسانی در این منطقه (نک: ترابی، ۳۶۸/۲) گواه این ادعاست. در سده‌های نخستین اسلامی، اهر از شهرهای آبادان بر سر راه اردبیل به دبیل بوده است (ابن حوقل، ۳۳۳/۲). در *حدود العالم*، اهر قصبهٔ میمد (میمند) معرفی شده است (ص ۴۱۵). در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق، اهر مدتی تختگاه ملوک پیشتکین بود (زامباور، ۲۹۶). در دورهٔ صفویه، اهر به سبب وجود بارگاه شیخ شهاب‌الدین اهری در آنجا، مورد توجه شاهان صفوی قرار داشت (اسکندربیک، ۶۸۲، ۷۵۷، ۹۲۱) و مدتی نیز حاکم‌نشین قره‌داغ شمرده می‌شد (مرگان، ۴۰۳/۱؛ نفیسی، ۱۳۱/۲). در دورهٔ قاجاریه و جنگ نخست ایران با روسیه (۱۲۱۸-۱۲۲۸ق/۱۸۰۳-۱۸۱۳م)، اهر مدتی مرکز فرماندهی عباس میرزا برضد قوای روسیه بود (قوزانلو، ۶۴). در شهریور ۱۳۲۰ش، شهر اهر و شهرهای دیگر آذربایجان، مورد حملهٔ هوایی نیروهای شوروی قرار گرفت و عده‌ای از مردم اهر در این حمله، کشته شدند (خاماچی، ۲۱۸).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، به کوشش دخویه، ۱۹۳۹م؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ترابی طباطبایی، جمال، *آثار باستانی آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *کوهها و کوهنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، ترجمهٔ حسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ق؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سازمان تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، شهرستان اهر؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، شهرستان اهر، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (اهر)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳ و ۴، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قوزانلو، جمیل، *جنگ ده سالهٔ ایران با روس*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ مرگان، ژاک، *ایران*، مطالعات جغرافیایی، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ مشکور، محمدجواد، *تاریخ اورارتو و سنگ نبشته‌های اورارتی در آذربایجان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هدایت، رضاقلی، *فرهنگ انجمن آرای ناصری*، تهران، ۱۳۳۸ش.

مژگان نظامی

آهْرُنِ اِسْکَنْدَرانی، نک: هرن اسکندرانی.

اَهَری، ابوبکر قطبی (زنده در ۷۶۰ق/۱۳۵۹م)، مورخ دورهٔ جلایریان و نویسندهٔ کتاب *تاریخ شیخ اویس*. از نسبت اهری وی در می‌یابیم که اصلاً اهل اهر بوده است. او در دستگاه شیخ اویس می‌زیست و کتاب خود را به این فرمانروای نامدار جلایریان در آذربایجان و عراق عرب (حک ۷۵۷-۷۷۶ق) تقدیم کرد (وان لون، 22). یگانه نسخهٔ موجود کتاب اهری کامل نیست و در اوایل بخش مربوط به رخدادهای روزگار سلطان اویس در ۷۶۰ق رشتهٔ سخن بریده می‌شود.

عبارت «هشت ده سال» در آغاز فصل مربوط به شیخ اویس (ص ۱۸۲) که به درستی دربارهٔ مدت فرمانروایی او آمده، بیانگر این است که اهری می‌بایست تا پایان زندگانی شیخ اویس (۷۷۶ق/۱۳۷۴م) زنده بوده باشد؛ اما این عبارت بی‌گمان از مطالبی است که توسط کاتب نسخه یا شخصی دیگر به کتاب افزوده شده است. به هر حال، چون آخرین واقعهٔ یاد شده در این کتاب مربوط به ۷۶۰ق/۱۳۵۹م است (نک: ص ۱۸۳، که ۸۶۰ق آمده)، مسلم است که اهری دست کم تا این سال زنده بوده است.

تاریخ شیخ اویس: این کتاب تاریخ عمومی مختصری است از حضرت آدم تا روزگار نویسنده که به دو بخش پیش و بعد از اسلام تقسیم می‌شود. بخش نخست از حضرت آدم آغاز شده، و سپس اخبار سلسلهٔ

پیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان دربی آن آمده است. اهری خود تصریح کرده که اخبار این دوره را از *شاهنامهٔ* فردوسی برگرفته است. افزون بر این، گاه به آثار دیگری چون *جاماسب نامه*، *تواریخ سنجری* و *هفت پیکر* نظامی نیز بـه عنوان مآخـذ خود اشاره دارد (وان لـون، 2). بخش دوم ۵ قسمت است: خلفای راشدین، امـویان، مروانیان، عباسیان و مغولان. مآخذ اهری دربارهٔ وقایع این دوره تا چیرگی مغـولان و پس از آن فرمانـروایی ایلخانان تا پایان روزگار اولجایتو، تا حد بسیاری شناخته شده است. مورخ دربارهٔ رخدادهای سالهای ۶۶۳ تا ۷۰۳ق/۱۲۶۵ تا ۱۳۰۴م گذشته از پاره‌ای تفاوتها در جزئیات، بر *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله متکی بوده است؛ اما بـرخلاف رشیدالدین، به اخبـار مربوط به فرمانـروایان مغولی دشت قبچاق در جنوب روسیه، یعنی اردوی زرین یا آلتین اردو (ه م)، عنایت ویژه‌ای نشان داده است. دربارهٔ رخدادهای پس از ۷۰۳ق تا پایان روزگار اولجایتو (۷۱۶ق/۱۳۱۶م)، احتمالاً از *تاریخ اولجایتو*، نگاشتهٔ ابوالقاسم کاشانی بهره گرفته است (همو، 4-3). اما منابع او دربارهٔ اخبار روزگار سلطان ابوسعید بهادرخان ــ جانشین اولجایتو ــ تا پایان بخش موجود *تاریخ شیخ اویس* به درستی دانسته نیست. در حقیقت مهم‌ترین کتابی که می‌توان مطالب اواخر *تاریخ شیخ اویس* را با آن سنجید، همانا *ذیل جامع‌التواریخ* حافظ ابروست؛ ولی اخبار بسیاری در *ذیل جامع‌التواریخ* وجود دارد که در *تاریخ شیخ اویس* از آنها نشانی نمی‌یابیم (برای نمونه، نک: اهری، ۱۷۲؛ قس: حافظ ابرو، ۲۲۴).

با توجه به مطالب یاد شده، دربارهٔ ارتباط *تاریخ شیخ اویس* و *ذیل جامع‌التواریخ* حافظ ابرو، این احتمالات را می‌توان در نظر گرفت: همان گونه که وان لون (ص 4) حدس می‌زند، هر دو کتاب از یک منبع مشترک که اینک نشانی از آن در دست نیست، بهره‌برده‌اند. دوم، حافظ ـ ابرو اخبار خود را از کتاب *تاریخ شیخ اویس* برگرفته، ولی آن را با اخبار منبع یا منابع دیگر درآمیخته است؛ و سرانجام احتمال سوم که به نظر مـی‌رسد پذیـرفتنی‌تـر باشد، این است کـه حافظ ابـرو از تحریر مفصل‌تری از *تاریخ شیخ اویس* بهره برده، و در نتیجه، آنچه از کتاب اهری به دست ما رسیده، تحریری ملخص و ناقص است.

بخش آخر یگانه دست نویس *تاریخ شیخ اویس*، از فرمانروایی اباقاخان به بعد، به کوشش وان لون در ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م در لاهه چاپ تصویری شده است. وان لون چکیده‌ای از همهٔ فصلهای پیشین را نیز به انگلیسی ترجمه، و بدان ضمیمه کرده است. همچنین بخشی ازاین کتاب دربارهٔ اردوی زرین همراه با ترجمهٔ روسی آن در جلد دوم «مجموعه مطالب مربوط به تاریخ اردوی زرین...» به سال ۱۹۴۱م در لنینگراد به چاپ رسیده است.

مآخذ: اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز:

Van Loon, J. B., introd. *Ta'rīkh-i Shaikh Uwais* (vide: PB, Ahari).

ابوالفضل خطیبی

اَهْلِ بَیْت، یا اهل البیت، اصطلاحی قرآنی، حدیثی و کلامی، به معنای خانوادهٔ پیامبر گرامی اسلام(ص). این اصطلاح در این معنا تنها یک بار در قرآن کریم (در آیه‌ای که به آیهٔ تطهیر معروف شده) به کار رفته است: «وَ قَرْنَ فی بُیوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْاُولیٰ وَ اَقِمْنَ الصَّلوٰةَ وَ آتینَ الزَّکوٰةَ وَ اَطِعْنَ اللّٰهَ وَ رَسولَهُ اِنَّما یُریدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً: [ای همسران پیامبر] در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینتهای خود را آشکار مکنید و نماز برپا دارید و زکات بدهید و خدا و فرستاده‌اش را فرمان برید. همانا خدا می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان پیامبر بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند» (احزاب/۳۳/۳۳).

لغت‌شناسان می‌گویند: اگر اصطلاح اهل بیت به صورت مطلق بیاید، منظور از آن خانواده و خاندان پیامبر گرامی اسلام(ص) است (نک: راغب، ۳۶؛ ابن منظور، ذیل اهل). اما در اینکه این اصطلاح شامل چه کسانی می‌شود، میان مفسران، محدثان و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد:

۱. برخی از مفسران اهل سنت اعتقاد دارند که به قرینهٔ جمله‌های قبل و بعد که دربارهٔ همسران پیامبر اسلام (ص) است، این آیه تنها شامل همسران پیامبر(ص) می‌شود. اینان در تأیید این نظر، روایتی از ابن عباس که عکرمه، مقاتل، ابن جبیر و ابن سائب، آن را نقل کرده‌اند، استناد جسته‌اند و می‌نویسند: عکرمه در بازار فریاد می‌زد که اهل بیت پیامبر(ص) فقط همسران او هستند وَ من با هر کس که منکر این است، مبـاهله می‌کنم (طبـری، ۷/۲۲؛ بغـوی، ۴۶۴/۴؛ قـرطبی، ۱۸۲/۱۴؛ بیضاوی، ۱۶۳/۴؛ ابن کثیر، ۴۵۲/۵-۴۵۳، ۴۵۸؛ ابوحیان، ۲۳۱/۷؛ سیوطی، ۶۰۲/۶-۶۰۳).

برخی از مفسران اهل سنت و همهٔ مفسران شیعه این نظر را مورد نقد قرار داده، و گفته‌اند: اگر منظور از اهل بیت در این آیه همسران پیامبر(ص) می‌بود، مناسب بود که مانند عبارات قبل و بعد که خطاب به آنان به صورت جمع مؤنث است، در این آیه هم خداوند می‌فرمود: «عنکنّ» و «یطهر کنّ» در حالی که چنین نیست و خطاب در این آیه به صورت جمع مذکر است و این نشان می‌دهد که قول این گروه درست نیست (ابوحیان، همانجا؛ شیخ طوسی، ۳۴۰/۸-۳۴۱؛ ابوالفتوح، ۳۲۷/۴؛ طباطبایی، ۳۱۰/۱۶)؛ اما استناد آنان به روایت نیز مورد تردید قرار گرفته است و از جمله ابوحیان غرناطی ــ که خود از اهل سنت است ــ نوشته که انتساب روایت به ابن عباس درست نیست (همانجا) و ابن کثیر نیز گفته است که اگر منظور از این روایت، آن باشد که شأن نزول از آیهٔ تطهیر، زنان پیامبرند، این سخن صحیح است، اما اگر منظور این است که مراد و مصداق آیه زنان پیامبر(ص) باشند و نه دیگران، این سخن صحت ندارد، زیرا روایات و احادیث فراوانی این نظر را رد می‌کند (۴۵۲/۵-۴۵۳).

۲. گروه دیگری از مفسران اهل سنت، معتقدند که منظور از اهل‌بیت در آیه همـسران پیامبر(ص) و نیز علی، فاطمه، حسن و حسین(ع)

هستند (فخرالدین، ۲۰۹/۲۵؛ بیضاوی، همانجا؛ ابوحیان، ۲۳۲/۷؛ ابن کثیر، ۴۵۸/۵). گفتنی است که طرفداران این نظریه برای تأیید دیدگاه خود، به هیچ روایتی استناد نکرده‌اند.

۳. بعضی از مفسران می‌گویند: ظاهراً آیه عام است و شامل همهٔ خاندان پیامبر(ص) می‌گردد و اعم است از همسران و فرزندان، نزدیکان و حتیٰ غلامان و کنیزان پیامبر(ص). ثعلبی می‌گوید: همهٔ بنی‌هاشم، یا مؤمنان بنی‌هاشم را نیز در بر می‌گیرد (نک: قرطبی، ۱۸۳/۱۴؛ آلوسی، ۱۴/۲۲). این نظر نیز مبتنی بر هیچ روایتی نیست.

۴. گروهی از مفسران اشاره کرده‌اند که شاید اهل بیت کسانی باشند که صدقه بر آنان حرام است و این نظر بر حدیثی از زید بن ارقم مبتنی است که از او پرسیدند: اهل بیت پیامبر(ص) چه کسانی هستند و آیا زنان پیامبر(ص) نیز جزو آنان به شمار می‌روند؟ زید گفت: زنان نیز جزو اهل بیتند، اما اهل بیت پیامبر(ص) کسانی هستند که صدقه بر آنان حرام است، یعنی آل علی(ع)، آل عقیل، آل جعفر و آل عباس (بغوی، ۴۶۵/۴؛ ابوحیان، ۲۳۱/۷-۲۳۲؛ ابن کثیر، ۴۵۷/۵- ۴۵۸؛ سیوطی، ۶۰۵/۶). به گفتهٔ ابوالفتوح رازی، این نظر، قولی شاذ و نادر است (۳۲۹/۴) و مستندی ندارد.

۵. همهٔ مفسران شیعه و بسیاری از مفسران اهل سنت ــ به استناد شواهد و قراین و روایات فراوانی از پیامبراکرم(ص)، حضرت علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد و دیگر امامان(ع)، و نیز ام‌سلمه، عایشه، ابوسعید خدری، ابن عباس و دیگر اصحاب ــ اعتقاد راسخ دارند که آیهٔ تطهیر در شأن اصحاب کساء ــ حضرت محمد(ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) ــ نازل شده است و منظور از اهل بیت آنانند. تنها پرسشی که به ذهن می‌آید، این است که چگونه در میان بحث از وظایف همسران پیامبر(ص) مطلبی گفته شده است که شامل همسران پیامبر نیست؟ از جمله قرطبی (۱۸۳/۱۴-۱۸۴) می‌گوید: آیات ۲۸ تا ۳۴ سورهٔ احزاب، همه دربارهٔ زنان پیامبر(ص)، و عطف به یکدیگرند؛ چگونه می‌شود که آیه‌ای در میان این آیات منفصل از دیگر آیات گردد و ارتباطی با آنها نداشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش جوابهایی وجود دارد؛ از جمله آنکه طبرسی می‌گوید: این تنها مورد نیست که در قرآن آیاتی در کنار هم قرار دارند که از موضوعات مختلفی سخن می‌گویند؛ قرآن آکنده از اینگونه موارد است. همچنین در کلام فصحای عرب و اشعار آنان نیز نمونه‌های فراوانی از این دست دیده می‌شود (۵۶۰/۷). طباطبایی پاسخ دیگری بر این افزوده، و نوشته است: هیچ دلیلی در دست نیست که عبارتِ «إِنَّما يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» همراه این آیات نازل شده باشد، بلکه از روایات به خوبی استفاده می‌شود که این بخش جداگانه نازل گردیده، و به امر پیامبر(ص)، یا هنگام گردآوری آیات قرآن پس از رحلت آن حضرت در کنار این آیات قرار داده شده است (۳۱۲/۱۶).

مفسران شیعی به اتفاق بر این عقیده‌اند که آیهٔ تطهیر در شأن پنج تن آل عبا (اصحاب کساء) است؛ از آن میان، می‌توان بـه فرات کوفی (ص ۱۲۱-۱۲۷)، شیخ طوسی (۳۳۹/۸-۳۴۰)، ابوالفتوح رازی (۳۲۷/۴-۳۲۸) و طبرسی (۵۵۹/۷-۵۶۰) اشاره کرد که در تفاسیر خود روایاتی گوناگون از طرق مختلف در مورد حدیث کساء و اختصاص این آیه به اصحاب کساء ارائه کرده‌اند. طباطبایی اشاره کرده است که از بیش از ۷۰ طریق، حدیث کساء و احادیث دیگر در مورد شأن نزول و مراد از آیهٔ تطهیر نقل شده است (۳۱۱/۱۶). در اینجا برای رعایت اختصار این روایات به چند دسته تقسیم می‌شود:

الف ـ روایات مربوط به حدیث کساء: روایات ناظر به حدیث کساء را مفسران و محدثان و متکلمان شیعی و سنی به آشکال مختلف و با اندک تفاوتی در متن نقل کرده‌اند و در برخی از آنها به صراحت شأن نزول و مراد از آیهٔ تطهیر و اصطلاح اهل بیت را پنج تن آل عبا دانسته‌اند (نک: طبری، ۶/۲۲-۷؛ بغوی، ۴۶۵/۴؛ قرطبی، ۱۸۳/۱۴؛ ابوحیان، ۲۳۱/۷؛ ابن کثیر، ۴۵۴/۵-۴۵۶؛ سیوطی، ۶۰۳/۶-۶۰۴؛ بخاری، *التاریخ*...، ۱(۲)/۶۹-۷۰؛ ترمذی، ۶۶۳/۵؛ حاکم، ۴۱۶/۲، ۱۴۶/۳؛ ابن عربی، ۵۷۱/۳؛ ابن تیمیه، ۱۱۷/۲).

ب ـ روایات مؤید حدیث کساء: روایات دیگری از ابوسعید خدری، انس بن مالک، ابن عباس، ابوالحمراء و ابو برزه، وارد شده است که پس از ماجرای کساء و نزول آیهٔ تطهیر در شأن آنان، پیامبر گرامی اسلام(ص)، مدت یک ماه، یا ۴۰ روز، یا ۶ تا ۹ ماه به طور مداوم در هنگام نماز صبح، یا در وقت نمازهای پنجگانه، به در خانهٔ علی و فاطمه(ع) می‌رفت و می‌فرمود: «السلام علیکم اهل البیت و رحمة‌الله و برکاته، الصلاة یرحمکم الله»؛ سپس آیهٔ تطهیر را قرائت می‌کرد (برای نمونه، نک: طبری، ۵/۲۲-۶؛ بخاری، *الکنیٰ*، ۲۵-۲۶؛ احمد بن حنبل، ۲۵۹/۳؛ حسکانی، ۱۱/۲-۱۵؛ ابن عربی، ۵۷۱/۳-۵۷۲؛ ابن کثیر، ۴۵۳/۵؛ سیوطی، ۶۰۶/۶-۶۰۷؛ هیثمی، ۱۶۸/۹-۱۶۹؛ خوارزمی، ۲۲-۲۳).

ج ـ روایات دیگر: روایات دیگری که به حد متواتر از اهل سنت نقل شده است، نیز تأیید می‌کند که منظور از اهل بیت، پنج تن آل عباست. از آن میان، به روایاتی که دربارهٔ دو آیه وارد شده است، اشاره می‌شود:

۱. سعدبن ابی وقاص و دیگران نقل کرده‌اند که وقتی آیهٔ ۶۱ سورهٔ آل عمران (۳) ــ که به آیهٔ مباهله معروف است ــ بر پیامبر(ص) نازل شد، آن حضرت بلافاصله، علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) را خواست و هنگامی که آنان نزد وی حاضر شدند، فرمود: «اللهم هؤلاء اهلی» و سپس برای مباهله به سوی نصاریٰ رفت (احمد بن حنبل، ۱۸۵/۱؛ حسکانی، ۱۲۴/۱؛ حاکم، ۱۵۰/۳؛ ابن اثیر، ۲۶/۴).

۲. ابوسعید خدری می‌گوید: وقتی آیهٔ ۱۳۲ سورهٔ طه (۲۰) ــ که در آن پیامبر(ص) مأمور می‌شود اهل بیت خویش را امر به نماز خواندن کند ــ نازل شد، پیامبر(ص) به مدت ۹ ماه، هنگام نمازهای پنجگانه، به هنگام عبور از کنار خانهٔ فاطمه می‌ایستاد و به روایتی به خانهٔ علی و فاطمه می‌آمد و می‌فرمود: «الصلاة رحمکم الله» و سپس آیهٔ تطهیر را

قرائت می‌کرد (طبرسی، ۵۹/۷؛ سیوطی، ۶۱۳/۵؛ آلوسی، ۲۸۴/۱۶؛ حسکانی، ۲۹/۲؛ خوارزمی، ۲۳).

از مجموع آنچه ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که منابع و راویان احادیثی که بر انحصار آیهٔ تطهیر و آیات دیگر، به پنج تن آل عبا دلالت می‌کند، آن قدر فراوان است که نمی‌توان در آن تردید روا داشت، تا آنجا که در شرح *احقاق الحق* (مرعشی، ۵۰۲/۲-۵۴۷، ۹۱/۹-۲) بیش از ۷۰ منبع معروف اهل سنت در این باره گردآوری شده، و منابع شیعی در این زمینه بیش از این است.

مآخذ: آلوسی، محمود، *روح المعانی*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ ابن تیمیه، احمد، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عربی، محمد، *احکام القرآن*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *البحر المحیط*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *روح‌الجنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بخاری، اسماعیل، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، *الکنی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، بیروت، مؤسسهٔ شعبان؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ خوارزمی، موفق، *المناقب*، به کوشش محمدرضا موسوی خرسان، تهران، ۱۹۶۵م؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاءالتراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل، *مجمع‌البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تفسیر*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فرات کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ق؛ *قرآن کریم*؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مرعشی، شهاب‌الدین، شرح و ملحقات *احقاق الحق* قاضی نورالله شوشتری، قم، ۱۳۷۷ق؛ هیثمی، علی، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، قاهره، مکتبة القدسی.

علی رفیعی

آهْلِ بُیوتات، نک: بیوتات.

آهْلِ حَقّ، گروه مذهبی ایرانی با گرایشهای عرفانی، با آداب و متون مذهبی خاص خود و دارای بعضی اعتقادات که در مواردی با برداشتهای رسمی و متشرعانهٔ اسلامی مطابقت ندارند. این آیین که در میان طوایف کرد، لر و ترک زبان پیروان بسیار دارد، در بستری اسلامی رشد کرده است و در عین حال، به سبب غلو در حق حضرت علی(ع) با سایر فرق غالی شیعه قرابت دارد، اما با اینهمه، بعضی از مبادی آن را می‌توان در اعتقادات و سنتهای فکری و فرهنگ عامهٔ مردمان ساکن غرب ایران جست‌وجو کرد و رگه‌هایی از معتقدات ایرانی پیش از اسلام را نیز در آن یافت.

این آیین به «آیین حق» یا «آیین حقیقت» یا «دین حقیقت» نام‌بردار است (جیحون آبادی، ۳۱۵، ۳۱۷، ۴۲۰، جم). از این‌رو، پیروان آن «اهل حق» خوانده شده‌اند؛ لیکن نام دیگر رهرو این طریق «یار» است (همو، ۴۲۰، بیت ۸٬۱۵۱) و از این‌روی، اهل حق را «یارستان» یا با تخفیف «یارسان» نیز گفته‌اند (همو، ۳۴۲، ۳۴۵). در جایی، از این آیین به صورت «آیین کُردان» یاد شده («خرده سرانجام»، ۵۸۲)؛ از آن روی که از زمان سلطان اسحاق (نک: دنبالهٔ مقاله) عنصر کُردی سهم اصلی و مهمی در چگونگی و تحولات این مکتب و فرقه داشته است و نیز مهم‌ترین کتب مذهبی این فرقه به زبان کردی (گویش گورانی) است. اگرچه بعداً به ترکی نیز «کلامها»ی بسیاری پدید آمد و آثار مهمی به زبان لکی هم به اهل حق مربوط است. پیروان یارسان در استان کرمانشاهان، همدان، تهران و حدود رودهن و جاجرود و شهریار و همچنین در خراسان و نیز در میان کردهای عراق و ترکیه پراکنده‌اند (صفی‌زاده، مقدمه، ۱۸۸).

سادگی و خلوص روستایی در اشعار مقدس اهل حق کاملاً آشکار است. مفاهیم مطرح شده در آثار ایشان معلوم می‌کند که این آیین در اجتماعاتی از مردمان کشاورز و دامدار شکل گرفته، و گسترش یافته است، ولی آراء و آداب مربوط به آن امروز منحصر به قشرهای اجتماعی یاد شده نیست و به جاهایی که پیش‌تر نام برده شد، محدود نمانده است. آنچنانکه از رسائل فرقهٔ خاکسار برمی‌آید، خاکساریهٔ ایران در بخشی از عقاید، اصطلاحات و آداب خود از اهل حق پیروی می‌کنند و به واسطهٔ ایشان آراء این گروه در بسیاری از نقاط ایران هوادارانی یافته است (نک: مدرسی، ۱۴۱، ۲۰۶، جم).

اهل حق ۱۲ امام مذهب شیعهٔ اثناعشری را می‌پذیرند (برای نمونه، نک: جیحون‌آبادی، ۲۳، ۲۴) و اصولاً شرایع گذشته و خصوصاً اسلام را برحق می دانند، اما حاصل و حقیقت همهٔ آنها را در مذهب خود جمع می‌بینند و به قول قوشچی اوغلی «از خداوند ۴ کتاب نازل شده و هر ۴ نزد ماست» (نک: نیک‌نژاد، گنجینه...، ۱۲۸-۱۳۰). در همانجا آمده است که «فرقان حق است و دروغ نیست»، اما مراد اهل حق از «فرقان» غیر از آن است که معمولاً فهمیده می‌شود. به زعم ایشان قرآن در اصل ۳۲ جزء بوده که ۳۰ جزء موجود فرع دین است و دو جزء دیگر اصل آن، و آن اصل حاوی «سرّ مگو»یی بوده است محفوظ در سینهٔ حضرت محمد(ص)، لیکن امامان دربی هم، آن دو جزء را حفظ کردند و با نام «فرقان» به حضرت مهدی(ع) رساندند و آن حضرت «فرقان» مزبور را به زبان کردی بیان کرد (جیحون‌آبادی، ۲۰۱-۲۰۲). پس اگر اسلام چون دانهٔ بادام باشد، آیین اهل حق مغز است و شریعت پوست آن، و یا اسلام صدف است و آن آیین دُرّ است در درونش (همو، ۲۰).

دربارهٔ تأثیرهای ادیان و مذاهب دیگر بر مکتب اهل حق سخنهایی گفته شده است؛ مثلاً کسانی تأثیرپذیری آیین یاری را از مسیحیت (برای نمونه، نک: ایوانف، 57-48) و یا از اسماعیلیه (همو، 71-69) مطرح کرده‌اند. البته بعضی مشابهتها با معتقدات اسماعیلیه در این آیین مشاهده می‌شود، اما ریشهٔ این مشابهتها در گرایش عرفانی اهل حق به باطنیگری و تأویل نهفته است که در هر دو مذهب مشترک است.

بزرگان یارسان، اصول و حقایق اعتقادی خود را در آثاری منظوم

گردآورده‌اند که غالباً در حکم کتب مقدس و محل رجوع قوم است. از بین این آثار پرشمار، «دفاتر»ها و «دوره»های کردی (گورانی) مورد استناد همهٔ پیروان این مذهب است، ولی آثار ترکی («کلام»ها یا «کلامات») و آثار لری مخصوص به پیروان از اهل همان زبانهاست. از مهم‌ترین متون مقدس اهل حق کلام *خزانه* یا *سرانجام* است (صفی‌زاده، مقدمه، ۲۰؛ القاصی، ۳۳ـ۳۵؛ نیک‌نژاد، *کلامات...*، ۵).

آیین حقیقت، قدیم و ازلی انگاشته می‌شود (همو، گنجینه، ۱۰۲، ۱۰۳؛ صفی‌زاده، همان، ۱۹۲)، و پیوستگی آن به ذات حق متلازم است با پیوستگی پیشوایان این قوم به ذات باری. اهل حق با سایر غُلات شیعه در این اندیشهٔ اساسی شریکند که خداوند در صورت انسان ظهور می‌یابد، ولی نزد اهل حق این رأی بسط و گسترش بیشتر یافته است، و ایشان مظهریت را تنها در وجود حضرت علی(ع) منحصر نمی‌دانند.

عالی‌ترین مقامات روحانی یارسان: در بعضی از متون اهل حق از جمله در «بارگه بارگه» آثار و شواهد صریحی دربارهٔ اعتقاد به وحدت وجود یافت می‌شود (ص ۹۲ـ۹۵)، از جمله اینکه برّ و بحر محل حلول یا تجلی ذات الٰهی است (ص ۱۲۹). مهم‌ترین مظهر و مَجلای حق البته انسان است. بدین‌سان، مفهوم اَوَتاره[1] که در دین هندویی و بسیاری از طریقه‌های عرفانی مبنای رابطهٔ خدا و انسان را بیان می‌کند، در اینجا هم مطرح است. منتها در این مکتب، به یک معنا، ظهور و تجسد الٰهی برای این است که بندگان، او را ببینند (نیک‌نژاد، همان، ۱۱۰ـ۱۱۱). شاید از میان تمامی مظاهر الٰهی برای اهل حق، سلطان اسحاق (که به صورت سحاک، صحاک، سهاک (به ضم یا فتح اول) هم ثبت شده است) برجسته‌تر و مهم‌تر باشد، زیرا اینان نه تنها هویت دینی و اعتقادی، بلکه پیوند اجتماعی و وحدت فرقه‌ای و قومی خود را هم از او گرفته‌اند (اگرچه دربارهٔ حضرت علی(ع) هم از تعظیم و تکریم بسیار خودداری نمی‌کنند). سازمان‌دهی اهل حق و تعیین سلسله مراتب پیروان آن از سلطان اسحاق برجای مانده است (صفی‌زاده، همان، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۴). ظاهراً سلطان اسحاق پس از برپایی «پردیور» (نک: دنبالهٔ مقاله) به عموم اعلام کرد که حق در جامهٔ بشر ظهور کرده، و خود اوست؛ هر کس قابلیت پذیرش و دیدار حق را دارد، به زیارتش بشتابد و کسب فیض کند (نیک‌نژاد، همان، ۱۰۲). برخی سلطان اسحاق را مظهر حضرت علی(ع) و ذات حق انگاشته‌اند (جیحون‌آبادی، ۲۹، بیت ۴۸۳).

تاریخ ولادت سلطان اسحاق در اقوال مختلف متفاوت است: جیحون‌آبادی سال ۶۱۲ق (ص ۴۲۶، بیت ۸٬۲۶۴)، نیک‌نژاد سال ۶۵۰ق (همان، ۱۰۳) و صفی‌زاده سال ۶۷۵ق (همان، ۱۶) را یاد می‌کنند. اما محل تولد او به اتفاق آراء روستای برزنجه است که در حلبچه (استان سلیمانیهٔ عراق) قرار دارد (نک: همانجا؛ جیحون‌آبادی، ۳۲۴، ۴۲۶؛ نیک‌نژاد، همانجا).

بنابر یک روایت، سلطان اسحاق در کودکی به فراگرفتن دانش مشغول شد و در جوانی در نظامیهٔ بغداد به تحصیل ادامه داد. سپس به دمشق رفت و در تکمیل تحصیلات کوشید. آنگاه به برزنجه بازگشت و در مسجدی به ارشاد مردم پرداخت، در حالی که اینک قدم در راه تصوف نهاده بود (صفی‌زاده، همان، ۱۶، ۱۹). خاندان سلطان اسحاق با او موافقت نداشتند و رفتار و سخنان وی از کودکی خلاف رأی و خواستهٔ شیخ عیسیٰ، پدرش، بود. سرانجام ۴ تن (که به زعم اهل حق از ازل همراه او بودند) به وی گرویدند و با استقامت در راه او، به استقرار و پیشرفت این آیین یاری کردند.

پس از مرگ پدر، برادران به تحریک علمای دینی به مخالفت با سلطان برخاستند و چون دشمنی آنان با وی شدت گرفت و قصد جان او را کردند، با یاران خود در غاری پناه گرفت و ۳ روز در آنجا پنهان شد؛ تا اینکه مهاجمان محل را ترک کردند و سلطان و همراهان به سلامت بیرون آمدند (جیحون‌آبادی، ۳۳۹ـ۳۴۲؛ افضلی، قاسم، ۲۲/۱ـ۲۳).

وی ناگزیر به ده شیخان در اورامان کردستان نقل مکان کرد و در آنجا «پردیوَر» را به مثابهٔ مرکزی روحانی و معنوی برای یاران بنا نهاد و به تقویت و نشر مذهب حقیقت پرداخت. مرگ او در همان روستا، در اواخر قرن ۸ق (نیک‌نژاد، همانجا)، و به گفتهٔ صفی‌زاده در ۷۹۸ق (همان، ۱۶) روی داد و همانجا مدفون شد. جیحون‌آبادی مدت عمر سلطان را ۳۰۰ سال می‌گوید (ص ۴۲۶، بیت ۸٬۲۶۵) که طبعاً امری غریب به نظر می‌آید.

سلطان اسحاق ۴ مَلَک یا ۴ یار و مرید مقرب، به نامهای داوود، بنیامین (یا بنیام)، موسیٰ و مصطفیٰ داشت که آنان را همان ۴ ملک مقرب اسلام انگاشته‌اند (افضلی، قاسم، ۶۸/۳). این ۴ تن، با خاتون رمزبار ۵ تن می‌شوند، و با بابایادگار و شاه ابراهیم ۷ تن (هفتن) را تشکیل می‌دهند («خرده سرانجام»، ۵۵۹). بنابر «دورهٔ گلیم و کول» این «هفتن» جزئی از ذات سلطان اسحاق بودند (ص ۳۶۱ـ۳۶۲).

سلسله مراتب و مقامات علوی و روحانی عبارت است از: ۱. هفتتان، ۲. هفتوانه، ۳. هفت سردار، ۴. قولطاسیان، که کلاً ۲۸ تن می‌شوند (جیحون‌آبادی، ۳۸۳ـ۳۸۷). آنها ذاتهایی ازلی هستند که نخستین صادرات ذات حق به شمار می‌روند و در هیأت بشری ظهور کرده‌اند. در این مکتب، «...جمله ذرات بود و نبود از این بیست و هشت آمد اندر وجود» و «دوکونین زین بیست و هشت شد به پا» (همو، ۶۳ـ ۶۴). این ۲۸ تن از تمامی مخلوقاتی که در زمان آفریده شده‌اند، برترند؛ آنها معرف ۲۸ حرفند و ۲۸ حرف بیان کنندهٔ کل هستی است (همو، ۳۸۷). جیحون‌آبادی در جایی دیگر، مظاهر سلطان اسحاق را پس از ۷ سردار، به این ترتیب قرار می‌دهد: چلتنان، قولطاسیان، پیران یا ۷۲ پیر، ۹۹ پیر، ۶۶ غلام (ص ۲۹). به هر حال، پس از ۷ سردار، یا در مقامی پایین‌تر از ۲۸ تن، ۴۰ تنان قرار می‌گیرند که در واقع ۴۰ «چهل تن» هستند، زیرا هر یک از آنها معادل ۴۰ تن محسوبند (همو، ۳۸۷).

پیشوایان اهل حق: بجز سلطان اسحاق، مهم‌ترین مظهر خداوند

1. Avatāra

بر روی زمین حضرت علی(ع) است و در آثار اهل حق بر الوهیت آن حضرت تأکید بسیار شده است (همو، ۲۱۲ـ۲۱۳). در آغاز هستی، خداوند پس از ارشاد هفتن و نشان دادن راه دشواری که باید در آینده بپیمایند، از «بطن دُرّ» بیرون آمد و در جامهٔ «خاوندگار» بود، اما چون آشکار شد، هفتن دیدند که علی است (همو، ۴۷ـ۴۹). چنانکه بعداً خواهیم دید، خاوندگار اولین تجلی ذات حق و نخستین مرتبهٔ بروز هویت او در عالم‌وجود است (همو، ۲۹۲). بنابر متون مقدس یارسان، حضرت علی (ع) دومین ظهور حق است (پس از خاوندگار) و ظهورهای دیگر مربوط به پس از وی است (برای نمونه، نک: «تذکرهٔ اعلی»، ۱۸ بب).

علی (ع) تجلی الٰهی در دور حضرت محمد (ص) است (جیحون‌آبادی، ۱۲)، و حضرت محمد(ص) خود به الوهیت حضرت علی(ع) آگاهی داشت، اما به خواست وی این سرّ را فاش نکرد (همو، ۲۰۳، ۲۰۵). علی ذات خداست (همو، ۲۳)، به بیان بهتر، وی مظهر ذات الٰهی است و حضرت محمد(ص) مظهر صفات الٰهی، لیکن هر دو اصل و گوهر واحد دارند (همو، ۱۱۵). اهل حق سلمان پارسی را مظهر پیر بنیامین (یا همان جبرئیل) خواندند و شفیع دو عالم دانستند. به نظر ایشان حضرت فاطمه(ع) مظهر خاتون رمزبار، بلال مظهر شاه ابراهیم ایوت، و خالد بن ولید مظهر بابا یادگار بودند («بارگه بارگه»، ۱۱۴ـ ۱۱۶؛ جیحون‌آبادی، ۱۹۶). سپس امام حسین(ع) مظهر این یادگار شد (همو، ۲۱۹). البته حضرت محمد(ص) هم محل تجلی و حلول الٰهی خوانده شده است («بارگه بارگه»، ۱۱۷ـ۱۱۸) و نخستین ظهور وی در «بطن صدف» (پس از پیدایش هفتن) بود (جیحون‌آبادی، ۵۳). ظهور بعدی وی در آدم ابوالبشر بود، تا برسد به آخرین پیامبر (همو، ۵۵).

مظهر بعدی الوهیت بهلول است و گفته شده است که بهلول ــ که خود را به دیوانگی زده بود ــ تجسم دوبارهٔ حضرت علی بوده است (همو، ۲۲۲، ۲۲۳). این بهلول احتمالاً غیر از بهلول معروف است، و نزد اهل حق به بهلول ماهی معروف است. بابا حاتم، بابا صالح، بابا رجب، بابا نجوم و بابا لره که همه اهل لرستان بودند، به خدمت بهلول ماهی رسیده، در محضر او طی مقامات عرفانی کردند، و ایشان از یاران نزدیک وی به شمار می‌روند (*دورهٔ بهلول*، ۳۵، ۴۱، ۴۶، ۵۳، ۵۹).

پس از بهلول، ذات حق در شاه فضل تجسم یافت (جیحون‌آبادی، ۲۶۰، ۲۷۰). این شاه فضل ظاهراً در اواخر قرن ۳ق می‌زیست و بعضی گفته‌اند که از هندوستان بوده، و مدتی با اهل حق به سر برده است (نک: صفی‌زاده، حاشیه، ۱۳۷). پس این احتمال داده می‌شود که شاه فضل الله همان فضل‌الله نعیمی استرابادی، پیشوای حروفیه، باشد که جابه‌جایی زمانی یافته، و یا با شخصیت دیگری از اهل حق خلط شده است. به هر حال، یارسان خود، این دو را یکی نمی‌دانند (نک: نیک‌نژاد، گنجینه، ۲۷).

پس از شاه فضل‌الله مظهریت به بابا سرهنگ رسید (قس: جیحون‌آبادی، ۲۷۰). بابا سرهنگ خود به صراحت می‌گوید که «دون» قبلی او بهلول بوده، و «دون» بعدیش سلطان سهاک است (نیک‌نژاد، همان، ۸۲ ـ۸۳، ۸۵)، لیکن مظهریت، بلافاصله به سلطان اسحاق نرسیده است.

پس از بابا سرهنگ مظهریت با دو واسطه به شاه خوشین رسید (جیحون‌آبادی، ۲۷۴). بنابر متون اهل‌حق، شاه خوشین ــ که اصلاً مُبارک نام داشت ــ از دختری بکر در لرستان زاده شد، درحالی که دختر از ذره‌ای از خورشید ــ که ظهور نور حق بود ــ باردار شده بود (همو، ۲۷۴ـ ۲۷۵؛ «تذکرهٔ اعلی»، ۲۹ـ۳۳). مبارک شاه، ۳۶۶ سال پس از حضرت علی(ع)، یا در ۴۰۶ق در لرستان ولادت یافت و ۶۱ سال زندگی کرد (نیک‌نژاد، همان، ۶۴، ۱۰۳؛ صفی‌زاده، مقدمه، ۲۳). وی در ۳۲ سالگی دعوت و تبلیغ مرام یارسان را آغاز نمود و گفته شده که در همدان با باباطاهر دیدار داشته است (همانجا). جالب توجه اینکه بجز باباطاهر، شیخ عطار و عین‌القضات هم در زمرهٔ یاران او نام برده شده‌اند (جیحون‌آبادی، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳).

شاه خوشین پیوسته در سفر بود (همو، ۳۰۲) و گویند به مناسبتهای مختلف معجزاتی از وی سر می‌زد (همو، ۲۸۱، ۳۰۱). مرگ او در ۴۶۷ق روی داد. روایت کرده‌اند وقتی که با یاران در لرستان بود، برای شنا به رودی به نام گام آسیاب (گاماسب) وارد شد، اما از آنجا بیرون نیامد، و اهل حق گفته‌اند که از همان رودخانه به عالم غیب رفت (همو، ۳۰۳؛ صفی‌زاده، همان، ۲۴؛ نیک‌نژاد، همانجا).

پس از شاه خوشین، مظهر ذات الٰهی در بشر باباناعوث، یا (نااوس) بود که همچون شاه خوشین از دختری بکر به دنیا آمد (جیحون‌آبادی، ۳۰۴). نام اصلی او ابراهیم و فرزند احمدجاف بود که در ۴۷۷ق در سرزمین اورامان چشم به جهان گشود، در عرفان طی طریق کرد و راه و روش یارسان را تبلیغ نمود. مردم نخست به او ــ که مجنونانه می‌زیست ــ با نظر مساعد نمی‌نگریستند، اما بعداً ارادتمندانش فراوان شدند (صفی‌زاده، همانجا، نیز حاشیه، ۱۶۷؛ نیز نک: نیک‌نژاد، همان، ۷۰) و اهل حق این را به سبب معجزاتی می‌دانند که از او صادر شد (جیحون‌آبادی، ۳۰۵ـ۳۱۰).

پس از بابا نااوس سلطان اسحاق مظهر ذات حق بود که وصفش گذشت و سپس نوبت به شاه ویس قلی (قرمزی) رسید («تذکرهٔ اعلی»، ۹۷ بب) که در ۸۱۰ق در کردستان به دنیا آمد. وی اشعاری هم داشته که در دفتری («دورهٔ قرمزی») گرد آمده است (صفی‌زاده، *مشاهیر*...، ۱۳۵، *بزرگان*...، ۸۹). ظهور بعدی خداوند، پس از قرمزی، در محمد بیگ (لرستانی) بود («تذکرهٔ اعلی»، ۱۲۴ـ ۱۲۵) و پس از او خداوند در خان آتش ظهور یافت (همان، ۱۳۱ـ۱۳۲). خان آتش یا آتش بیگ که در اوایل قرن ۱۱ق می‌زیست، خاندانی با عنوان آتش بیگی تشکیل داد (صفی‌زاده، *مشاهیر*، ۱۴۵، *بزرگان*، ۱۰۹).

مظاهر الوهیت البته به همینها محدود نمی‌شوند و بسیاری از شخصیتهای دینی و عرفانی در این آیین در زمرهٔ اینانند؛ مثلاً بنابر «دورهٔ

چهل تن» حضرت موسیٰ(ع) یکی از مظاهر الٰهی بود (۴۴۰-۴۴۱)؛ در «بارگه بارگه»، باباطاهر محل تجلی الٰهی (ص ۱۳۱-۱۳۲)، و حاج بکتاش محل حلول ذات خداوند است (همان، ۱۴۹). البته رشتهٔ مظهریت به همین جا ختم نمی‌شود. چنانکه در *شاهنامهٔ حقیقت* آمده، حسین منصور حلاج مظهر داوود (از هفتن) است (جیحون‌آبادی، ۲۶۰) و بنابر «بارگه بارگه»، حلاج همان داوود است (ص ۱۵۱). برحسب ابیات ۵٬۰۲۸ تا ۵٬۰۹۶ *شاهنامهٔ حقیقت*، شمس تبریزی تجسد دوبارهٔ همین حلاج بود، اما جالب توجه آنکه وی در بطن دختر دوشیزهٔ مولوی هستی یافت و بعد باز به نزد مولانا برگشت و او مرید بی‌چون و چرای وی شد (همو، ۲۶۱-۲۶۵). همچنین، بنابر بیت ۵٬۰۱۸ *شاهنامهٔ حقیقت* (همو، ۲۶۱)، مولوی خود مظهر حضرت محمد(ص) بود.

تناسخ نزد اهل حق: چنانکه معروف است، اهل حق، همچون دیگر معتقدان به تناسخ، مرگ را پایان قطعی زندگی و متضمن انقطاع حضور روح در این جهان و عبور آن به عالمی دیگر نمی‌دانند. آغاز هر زندگی به پیشباز مرگ رفتن و هر مرگ آغاز زندگی مجددی است (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۱۴)، اما زندگیها و مرگهای پیاپی برای نجات انسان است («خرده سرانجام»، ۵۷۷ - ۵۷۸). این طی طریق طولانی جزئی از پیمان خداوند با مردمان است و مقدر شده است که هر کس باید هزار، یا هزار و یک «دون» را در جهان بپیماید (جیحون‌آبادی، ۴۴، ۷۷).

تناسخ نزد اهل حق براساسی فکری و اخلاقی استوار است، و اگرچه در این باب سخن بسیار نگفته‌اند، گه گاه می‌توان اشاراتی در این جهت یافت که حکایت از توجه ایشان به قانونی همچون قانون کَرمَهٔ هندوان دارد (همو، ۷۹-۸۰).

هرکس باید هزار دون ۵۰ ساله را در جهان بگذراند و در صورتی که در این مدت پاک شده باشد، «شود ملحق حق به آخر حساب» و در غیر این صورت باید باز دونهای دیگری را بپیماید (همو، ۴۴). این نیز گفته شده که کسی که عملش نادرست باشد و از قواعد حقیقت بیرون برود، در زندگی بعدی به حیوانی کثیف مبدل خواهد شد و جهنم را خواهد دید («ذیل تذکرهٔ اعلی»، ۱۶۸).

در سیر تکاملی روح، از «پردیور» (کعبهٔ اهل حق) سخن به میان آمده است. پردیور (= این سوی پل) بنایی است که سلطان اسحاق در کنار رود سیروان ساخت و در اندیشهٔ مؤمنان این مذهب، منزلتی شبیه به پل صراط دارد، زیرا روح پس از عوض کردن هزار و یک جامه سرانجام از آن عبور می‌کند؛ اما عبور از پل فقط برای نیکان میسر است و بدکاران بـه دوزخ خواهند افتاد (نک: صفی‌زاده، مقدمه، ۳۹۱). همچنین شهرزور نیز جایگاهی اساطیری یافته، و با سرنوشت نهایی نجات یافتگان پیوند خورده است: بنابر «بارگه بارگه» روان کسانی که شایستهٔ نجات قطعی باشند، در شهرزور به سرمدیت می‌پیوندند (همان، ۳۳).

چگونگی پیدایش جهان و انسان: در متون دینی اهل حق، در گفت و گوی از نحوهٔ ایجاد عالم، بسیاری از اوقات از «آفرینش» سخن رفته است، اما بعید است که مقصود از آن آفرینش به معنای ایجاد از عدم بوده باشد. روح کلی حاکم بر تفکر یارسان وحدت وجود است و بر این اساس، ایجاد می‌باید به طریق صدور و بروز و ظهور صورت گرفته باشد.

صدور از ذات باری در مراحل و مراتبی درپی هم صورت گرفته است، اما نخستین تحقق یا ظهور ذات حق در وجود خودش بوده که در «بارگه بارگه»، مذکور است (ص ۱۰۲).

این اندیشهٔ عرفانی صرف با عناصر اساطیری این مذهب درآمیخته، و جنگ بدیعی را به وجـود آورده است. در متـون اهل حق به وجـود آغازین عالم در شکل اقیانوس اولیه اشاره شده است. از نحوهٔ صدور این اقیانوس اولیه از ذات الٰهی سخنی نیست، پس شاید بتوان گفت که در این مکتب ــ همچون بسیاری از مکاتب کهن دیگر ــ جهان در شکل هاویه یا خائوس[1] وجودی ازلی داشته، و خداوند در آن به عمل پرداخته، و شکل کنـونی عالم را پـدیـد آورده است (جیحـون‌آبادی، ۳۴، ۳۵). همچنین می‌بینیم که خداوند نخست در بحر محیط حلول کرد و به سبب این حلول «گوهری [در آن] پیدا شد» («بارگه بارگه»، ۱۷۹). در «دورهٔ عابدین»، نیز آمده است که در آغاز، زمانی که نه آسمانی بود و نه زمینی، خدا «در میان دُرّ، و دُرّ در ته دریا بود» (ص ۵۳۸). همچنین بنابر «دورهٔ هفتوانه»، خداوند در زمانی که در «درّ» پنهان بود، جامه‌ای (کالبدی) داشت که «یا» خوانده می‌شود (ص ۲۵۵؛ نیز نک: صفی‌زاده، حاشیه، ۲۵۵). از سوی دیگر، قول اوغلی می‌گوید: در حالی که ذات حق آسمان و زمین را خلق کرد، در دون «یا» بود (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۸)؛ و به هر حال، چنانکه در «بارگه بارگه»، آمده «درّ» آغازین محل حلول خداوند بود (ص ۹۵).

جیحون‌آبادی (ص ۲۸۱، بیتهای ۵٬۴۱۹ - ۵٬۴۲۰) سخن دیگری هم به میان می‌آورد که توضیح آن دشوار است: ظهور الٰهیت نخست در «سرّ بیا» بود، سپس در «دُرّ الله» و سوم در «خاوندگار». این قدر معلوم است که به اغلب احتمال «سرّبیا» یا «سرّیا» همان «دُریا» است و شاید بتوان گفت که مراد از آن «تخمهٔ آغازین» یا «تخمهٔ زرین» اساطیر ادیان باستانی است. این تخمهٔ آغازین، به بیان اهل حق، جایگاه حضور ذات الٰهی بوده، و مراتب تجلی بعدی الوهیت از آن صورت گرفته است. این تعبیرات اهل حق را ممکن است این طور توضیح داد که الوهیت زمانی در حال کمون محض بود (در درّیا) و با خروج از این حال تعین پذیرفت. با خروج از مطلقیت خویش صاحب اسامی و صفات شد و به مرحله‌ای رسید که می‌توان او را در آن حال «خاوندگار» یا «خداوند» نامید، درحدّ فاصل این دو حال در وضعی بود که «الله» نام گرفته است. جالب توجه اینکه در «دورهٔ هفتوانه» کوشش شده است تا جهان‌شناسی مکتب حقیقت با جهان‌شناسی اسلامی انطباق یابد و گفته‌اند که زمانی

---

1. Chaos

که خداوند جامهٔ یا را شکافت و بیرون آمد، معادل است با زمان «الست بربکم» (ص۲۵۸).

آنچنانکه در «دورهٔ عابدین» آمده است، چون او «از دژ بیرون آمد، مانند خورشید می‌درخشید» (همانجا). روایت تکمیلی این طرح را در *شاهنامهٔ حقیقت* می‌توان یافت که بنابر آن چون دژ اولیه از هم شکافت، از آن نور و آتشی پدید آمد؛ نور به فرشتگان، و آتش به اهریمنان و جنیان مبدل شد (جیحون‌آبادی، ۶۱ـ۶۲). پس فرشتگان در ردیف نخستین ذوات صادر شده از الوهیت هستند. بنابر «دورهٔ عابدین» (ص ۵۳۸ـ۵۳۹) نیز خداوند نخست ۴ فرشته را ایجاد کرد و سپس خورشید و ماه را.

روایت دیگری نیز از آن مرحله از آفرینش وجود دارد که در توضیح آفرینش فرشتگان یا هفتن است (جیحون‌آبادی، ۴۱ـ۴۳).

باری، پس از آفرینش (یا ظهور) هفتن، خداوند دوباره در درون دژ در دریا جای گرفت و چند هزار سال در آن ماند. در آنجا عهد کرد که چون بیرون آید، هفتوانه را به وجود آورد، و چنین هم کرد («دورهٔ هفتوانه»، ۲۵۲ـ۲۵۳؛ نیز نک: صفی‌زاده، حاشیه، ۲۵۲). مرحلهٔ بعدی پیدایش، پدید آوردن اجرام آسمانی بود («تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۱).

این گزارش، اگرچه روایتی نسبتاً جامع از چگونگی آفرینش از دیدگاه اهل حق است، تنها روایت این گروه در این باره نیست. در آثار موجود، روایات اسطوره‌ای گوناگون دربارهٔ تکوین عالم دیده می‌شود. در «تذکرهٔ اعلیٰ» به بیان دیگری از این امر بر می‌خوریم (ص ۵ـ۱۰). این طرح کهن که حکایت از اتکای جهان به جانوران دارد، در بیان دیگری از ساختار عالم از قول یارسان هم دیده می‌شود. در این طرح نیز ساختار عالم به تفصیل بیان شده است (جیحون‌آبادی، ۵۶ـ۵۸).

روایت دیگری نیز دربارهٔ فرایند تکوین جهان وجود دارد و آن مطابق است با گفتار «دورهٔ چهل تن» (ص ۴۳۴ـ۴۳۸). «الواح آسمانی» نیز در جهان‌شناسی اهل حق جایگاهی ویژه دارد. غالباً از ۷ لوح آسمانی نام برده می‌شود (صفی‌زاده، حاشیه، ۴۴۰؛ «دورهٔ چهل‌تن»، ۴۳۹ـ۴۴۰). اهل حق معتقدند که صور کائنات در لوح عقیق که در بالای آسمان دوم قرار دارد، منقش است (صفی‌زاده، حاشیه، ۲۶۲).

بهشتها و دوزخها در آسمانند و به افلاک مربوطند. علاوه بر این بهشتها و دوزخها به هشت تن (سلطان اسحاق و هفتن) تعلق دارند و به بیان دیگر حیز ملکوتی ایشان به شمار می‌روند (جیحون‌آبادی، ۳۵۷). اهل حق از دوزخ به نام «ساج نار» یاد می‌کنند که لفظاً به معنای تاوهٔ آتش است. در «تذکرهٔ اعلیٰ» آمده است که از شرارهٔ ساج نار بود که جهنم آفریده شد (ص ۱۰ـ۱۱). شاه ابراهیم در این باب گوید: ساج آسمان است و نار آفتاب (نیک‌نژاد، همان، ۱۹) و از این رو ساج نار، خورشید و آسمان است و دوزخ از خورشید وجود یافته است. اما این نظر که دوزخ از خورشید به وجود آمده، با طرح جهان شناختی یاد شده مناسبتی ندارد.

دربارهٔ اوایل تکوین عالم نیز اسطوره‌ای ذکر شده است که در آن از چگونگی عملکرد دیوان و نیروهای اهریمنی در آغاز آفرینش سخن می‌رود و آشکار است که تأثیرات تفکرات ایرانی کهن را با خود دارد («بارگه بارگه»، ۱۵۳ـ۱۵۴). آفرینش انسان و احوال آدم و حوا نزد اهل حق غالباً با روایات اسلامی در این باب مطابق است (مثلاً نک: جیحون‌آبادی، ۶ ـ ۸؛ «دورهٔ عابدین»، ۵۳۸ ـ۵۳۹). البته در «دورهٔ عابدین» گمراه کنندهٔ آدم و حوا صریحاً اهریمن خوانده شده است (همانجا). نکته‌ای که در طرح ارائه شده در مکتب حقیقت اختصاصی به نظر می‌رسد، نحوهٔ پیدایش جنیان و دیوان است، بدین قرار که در *شاهنامهٔ حقیقت* از جفتی کهن به نام «جان» و «مرجان» یا «مرجانه» سخن می‌رود که بر روی زمین از آتش هستی یافتند (جیحون‌آبادی، ۶۰، ۷۳) و جنیان از زاد و ولد آن دو به وجود آمدند (همو، ۷۴). جالب توجه اینکه «مرجانه» که ظاهراً صورت مصحّف «مشیانه» است، از پهلوی «جان» آفریده شد (همو، ۷۳).

آخرالزمان از دیدگاه اهل حق: جیحون‌آبادی روند حرکت جهان و جهانیان را به ۳ مرحله تقسیم می‌کند: مرحلهٔ «روح» که در آن روحانیات هزار و یک جامه عوض می‌کنند تا مرحلهٔ «جان» فرابرسد. در این مرحله نفسانیات هزار و یک جامه را طی می‌کنند تا زمان نزول بنی آدم برسد، و از آن زمان هم هزار و یک جامه باید طی شود تا آخرالزمان فراز آید، و آنگاه زمان جاودانگی خواهد بود و توقف حرکت جهان (ص ۶۰).

اهل حق و بـه خصوص گـروهی از بـزرگان ایشان، دربـارهٔ احوال آخرالزمان و به بیان دقیق‌تر وقایعی که بدان می‌انجامد، پیشگوییهایی کرده‌اند که در حدّ خود جالب توجه است (القاصی، ۷۹، ۸۱، ۸۸ـ۸۹). یارسان نیز همچون شیعهٔ اثناعشری معتقدند که در آخرالزمان خونخواهی حسین(ع) جهان را فرا خواهد گرفت (همو، ۷۰). همچنین بنابر پیش بینیهای اهل حق، پیش از وقوع آخرالزمان جنگهای عظیمی در خواهد گرفت که از آن احوال به «جهان طوفانی» هم تعبیر شده است (همو، ۷۷، ۸۰ـ۸۱).

در این «جهان طوفانی» بی‌شک حضرت علی(ع)، برترین تجسم الٰهیت، ظهور و حضور خواهد داشت (همو، ۷۹). ایل بیگی می گوید که در آخرالزمان همهٔ ادیان یک دین می‌شوند (مذهب اهل حق) و سلطان اسحاق بر همه سروری می‌یابد. در آن زمان رستگاران بی‌غم و اندوهند و نیازی به خورد و خوراک ندارند (همو، ۸۸). این نیز گفته شده است که در آخرالـزمان خداوند در پیکـرهٔ هفتوانه تجلی مـی‌کند («دورهٔ هفتوانه»، ۲۸۸) و هفتوانه در روز بازپسین سروری خواهند داشت («بارگه بارگه»، ۱۰۸).

احکام، آداب و اخلاق: «قرار حقیقت» یا شرط بودن در زمرهٔ اهل حق این است که به گفتهٔ سلطان اسحاق «حق را حاضر و موجود» و «خداوند عالم را همه جا حاضر بدانند» («ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۶۱). اهل حق دستور دارند که از اهریمن برائت جویند («دورهٔ عابـدین»، ۵۲۹ـ۵۳۰). اگر شرط معنوی اهل حق بودن گرایش به حق و حقیقت و

دوری از بدی و دروغ است، شرط صوری ــ و لازم الاجرای آن ــ سرسپردن است، چنانکه ورود به جمع یاران فقط با حضور در مراسم سرسپردگی و اجرای آداب آن ممکن است. برای داوطلب سرسپردگی وجود یک «پیر» و یک «دلیل» در اجرای آیین مربوط بدان لازم است و هر یک نقشی خاص خود دارند. البته مقام پیر بالاتر از مقام دلیل است (نک: صفی‌زاده، مقدمه، ۲۴).

آیین مقدس دیگر اهل حق نیز تعلق به جم یا جمع است (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۲۸). جم (جمع) و جمخانه (جمعخانه) محور آداب دینی یارسان را تشکیل می‌دهد: نام‌گذاری کودک، سرسپردن و ازدواج در آن صورت می‌گیرد («خرده سرانجام»، ۵۵۲ ـ ۵۶۵). مراسم جم در آیین یارسان تا بدان حد اهمیت دارد که در ازل و پس از هستی یافتن هفتوانه این مراسم برپا شد و چون غیر از خودِ هفتوانه وجود دیگری نبود که قربان کنند، در هر بار یکی از ذوات تشکیل دهندهٔ هفتوانه خود را قربانی می‌کرد و بقیه به تناول از آن می‌پرداختند («دورهٔ هفتوانه»، ۲۵۸ـ۲۶۳).

به حکم سلطان اسحاق «جم کعبهٔ حقیقت است، اناث و ذکور اهل حقیقت صبح و شام به کعبه زیارت کنند. اهل حقیقت صبح و شام جم داشته باشند، در شب جمعه بی‌جم نباشند، سرماه بی‌جم نباشند، غسل بکنند، و به ملبوس پاک به جم بیایند. کسی که به حدّ تکلیف نرسیده است، در قطار جم ننشیند. شکرانهٔ جم اول به جم بدهند، بعد دعا بگیرند و بعد از آن به بیرون جم بدهند. اگر در جم هزار نفر باشند، قربان و شکرانه و نذر و نیاز چنان تقسیم کنند که به همهٔ اهل جم برسد. کسی که سر به راه حقیقت نداده باشد، به او قسمت ندهند» («ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۶۷). از جمله مراسمی که در جم برگذار می‌شود، ادای نذر است. نذر در آیین اهل حق بر ۶ قسم است (صفی‌زاده، تعلیقات، ۵۶۹).

توبه و بازگشت از گناه باید با اهدای «نیاز» به جم همراه باشد تا جم از تقصیر او درگذرد (نک: «ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۵۸). نام دیگر نیاز، «سبز کردن» است و زمان معین دارد. زمانهای تقدیم نیاز به نام و برای سلطان اسحاق، هفتنان، قولطاسیان و دیگران انجام می‌شود (جیحون‌آبادی، ۳۴۷ـ۳۴۹).

از شعائر دیگر اهل حق روزهٔ مخصوص آنان است که با روزهٔ دیگر مسلمانان تفاوت دارد و اصولاً روزهٔ ماه صیام بر آنان ممنوع است. قرمزی یا شاه ویس قلی روزهٔ یک ماهه را بر اهل حق حرام و اعلام کرده است که هر کس از اهل حق که روزهٔ یک ماهه بگیرد، از این طایفه بیرون است («تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۰۹ـ۱۱۰). برعکس، بر هر فرد از یارسان واجب است که ۳ روز پیاپی روزهٔ «غار» بگیرد و زمان آن از دوازدهم ماه قمری است که مصادف با چلهٔ زمستان کردی باشد؛ پس از ۳ روز مداوم روزه‌داری، روز پانزدهم آن ماه را جشن می‌گیرند که «عید خاوندگاری» نام دارد (نیک‌نژاد، همان، ۹۸ـ۹۹؛ نیز نک: صفی‌زاده، همان، ۵۷۰ ـ ۵۷۱؛ قس: جیحون‌آبادی، ۳۴۲، که مدت روزه را ۶ روز می‌داند). این روزه به یاد روزها و ساعاتی است که سلطان اسحاق و یارانش در غاری سپری کردند (همو، ۳۴۱، ۳۴۲).

برای اهل حق مقدس‌ترین جایگاه و کعبهٔ مقصود «پردیور» است: در باغهای روستای شیخان، کنار رودخانهٔ سیروان در اورامان کردستان، قطعه سنگ بزرگی است که جایگاه سلطان و یارانش را مشخص می‌کند. این محل را پردیور می‌نامند و زیارتگاه و محل دعا و نیاز یارسان است.

متون اهل‌حق به‌اینکه پردیور معادل‌کعبه برای‌ایشان است، صراحت دارند («بارگه بارگه»، ۱۰۷، ۱۱۱؛ جیحون‌آبادی، ۳۶۴). در واقع به فرمان سلطان اسحاق عمارت پردیور بر مزار ایوت بنا شد، تا قبلهٔ یارسان باشد (همانجا). در «بارگه بارگه»، آمده است که سلطان اسحاق در پردیور با یاران پیمان بست (ص ۱۰۲) و حرمت پردیور تا بدان حد است که گفته شده الٰهیت در پردیور حلول داشته است (ص ۱۰۸).

اصول اخلاقی: اخلاق یارسان مبتنی بر ۴ دستور اصلی است که به سلطان اسحاق نسبت داده می‌شود: پاکی، راستی، نیستی و ردا (بخشش یا بردباری) که «ارکان» یا «چاررکن» خوانده می‌شوند («دورهٔ عابدین»، ۵۴۷؛ «خرده سرانجام»، ۵۷۳ ـ ۵۷۴؛ نیک‌نژاد، همان، ۱۱۰). «پاکی» پاکی کلی است، چه در جسم و جامه باشد و چه در زبان و اندیشه و رفتار. «راستی» به راه راست رفتن و در گفتار و کردار راست بودن و مطابق خواست خدا زندگی کردن است. «نیستی» نیست کردن غرور و خودخواهی و هویٰ و هوسهای نفسانی و شهوات است. «ردا» (= رادی) بخشش و خدمت و کمک است (صفی‌زاده، حاشیه، ۲۸۲ـ۲۸۳).

گذشته از این «چار رکن» اخلاقی، بدیهی است که در این آیین بر شایستگیهای اخلاقی دیگری نیز تأکید شده است («دورهٔ عابدین»، ۵۲۴ بب)؛ از جمله اینکه نزد ایشان نگاه بد به نامحرم (حتیٰ به غیر اهل حق) حرام است («ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۵۶). در کلامهای یارسان به لزوم حفظ اسرار آیین از غیر اهل و پوشیده داشتن حکمت آن اشاره شده است (برای نمونه، نک: «دورهٔ چهلتن»، ۴۵۳ـ۴۵۴). آزار رساندن به مخلوقات خدا ممنوع است، زیرا اهل حق باید «نرنجد و نرنجاند» («ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۶۲). در «دورهٔ عابدین» (ص ۵۲۵ ـ۵۲۶) و جاهای دیگر به لزوم کشت و زرع و آبادانی تأکید شده است. اینان به چله‌نشینی و عزلت‌گزینی اعتقادی ندارند، بلکه آن را گناه می‌دانند (القاصی، ۱۰۴). دستور اخلاقی دیگر ایشان قناعت است و اینکه نباید به‌مال دیگری نظر داشت، یا بدان‌دست درازی کرد («ذیل تذکرهٔ‌اعلیٰ»، ۱۶۱ـ۱۶۲).

ظاهراً استعمال دخانیات برای یارسان جایز نیست (همان، ۱۵۸، ۱۷۱)، ولی این نیز گفته شده است که در میان اهل حق تنها خاندان آتش بیگی استعمال دخانیات را ممنوع کرده‌اند و این تحریم در میان همهٔ یارسان نیست (نک: القاصی، ۱۰۵). البته مصرف مسکرات بی‌هیچ شک و شبهه‌ای حرام است (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۳۳، جم).

اهل حق، بنابر سنت و عادت دیرین خود، هنگام برخورد با یکدیگر، به جای سلام «یاعلی» می‌گویند (القاصی، ۱۰۶). آنان در شب نوروز، بر بامهای خود آتش می‌افروزند (افضلی، قاسم، ۳/۳) و همچنین در شب اول پس از مرگ بر روی قبر متوفی آتش روشن می‌کنند (همانجا). اهل حق تیمم، غسل و غسل میت هم دارند («خرده سرانجام»، ۵۷۴ـ ۵۷۸).

تراشیدن یا کوتاه کردن شارب برای اهل حق ممنوع و گناهی بزرگ است و سلطان اسحاق خود بر آن تأکید داشته است (نک: نیک‌نژاد، همان، ۱۱۹ به). قلندر، از بزرگان یارسان، شارب را نشانهٔ اهل حق می‌داند (همان، ۱۲۲). به سبب مقدس بودن سبیل تارهای جدا شده از آن را باید در جایی محفوظ نگاه داشت (همان، ۱۲۳).

خاندانهای اهل حق: در حالی که کلیت اهل حق مجموعه‌ای واحد را تشکیل می‌دهند، این قوم به چند خاندان تقسیم می‌شود که به لحاظ بعضی مسائل اعتقادی یا برخی آداب با هم تفاوتهایی دارند. برای اهل حق از ۱۱ خاندان (صفی‌زاده، مقدمه، ۲۴ـ۲۵) و ۱۴ خاندان (افضلی، علیار، ۱۷۶) سخن گفته شده، اما غالباً بر ۱۲ خاندان تأکید می‌شود و آنها را به ۱۲ برج، ۱۲ ستارهٔ آسمان، ۱۲ حواری عیسی(ع) و ۱۲ امام(ع) تشبیه کرده‌اند (جیحون‌آبادی، ۴۱۱). اما در اینکه خاندانهای اصلی که در زمان سلطان اسحاق و به امر او شکل گرفتند، ۷ خاندانند، اتفاق‌نظر وجود دارد (همو، ۴۱۲، بیت ۷٬۹۹۳). خاندانهای دیگر بعداً به آن ۷ افزوده شدند. خاندان شاه ابراهیمی منسوب است به فردی به همین نام که به دستور سلطان اسحاق برای ارشاد به عراق رفت و با کوشش او، گروههایی از مردم آنجا روش اهل حق را پذیرفتند. اکنون نیز خاندان شاه ابراهیمی در خانقین و مندلی به سر می‌برند (صفی‌زاده، همان، ۲۵). خاندان بابا یادگاری منسوب است به بابا یادگار که سلطان اسحاق به هند فرستاد تا آیین یارسان را تبلیغ کند. خاندان بابا یادگاری اکنون در پاکستان و بعضی هم در افغانستان زندگی می‌کنند (همانجا).

خاندان عالی قلندری منسوب است به عالی قلندر که در روستای شیخان به جمع مریدان سلطان اسحاق پیوست و به دستور سلطان برای ارشاد به بغداد رفت، اما در آنجا کشته شد. عالی قلندر اولادی نداشت، اما به ارادهٔ سلطان اسحاق خاندان او از دو تن نزدیکان وی آغاز گشت و اکنون هم سادات عالی قلندری از نسل همان دو تن هستند (همان، ۲۶). خاندان خاموشی زمانی به خاندان سیدابوالوفا معروف بود و بعداً به سبب اهمیت و شهرت خاموش، نوادهٔ سید ابوالوفا، به خاموشی نام‌بردار گشت (همانجا). خاندان میرسوری از اعقاب سیدمیر احمد، ملقب به میر سور، تشکیل می‌شود که از ارادتمندان سلطان اسحاق بود (همان، ۲۷). خاندانهای سیدمصطفیٰ و حاجی باویسی نیز به دو تن از مریدان سلطان اسحاق با همین نامها منسوبند (همانجا). خاندان زنوری یا ذوالنوری مربوط به یکی از بزرگان اهل حق در قرن ۹ق است که ذوالنور نام داشت و فرزند یکی از خانهای لرستان بود. وی خود فرزندی نداشت، از این رو، بازماندگان بعضی از نزدیکان او خاندان وی را تشکیل دادند (همانجا). خاندان آتش بیگی منسوب است به آتش‌بیگ که از مردم لرستان بود و در حدود قرن ۱۱ق می‌زیست. او که خود را محل تجلی خداوند می‌دانست، خاندانی برای خود تشکیل داد (همانجا). خاندان شاه هیاسی منسوب به شاه ایاز یا شاه هیاس است. گفته‌اند که وی در ۱۱۲۵ق به دنیا آمد و خاندانی برای خود تشکیل داد. مسند ارشادی این خاندان در این زمان با خانوادهٔ «الٰهی» است (همان، ۲۸).

آیین حقیقت و ایران باستان: در طریقهٔ یارسان بسیاری از آثار بازمانده از ایران باستان ــ اعم از وجوه اعتقادی یا عملی ــ را می‌توان بازیافت. گسترش این نشانه‌های کهن به حدی است که در کمتر مکتب و فرقهٔ ایرانی مشابه آن به چشم می‌خورد و کاملاً معلوم است که این آیین با اندیشه‌ها و آداب ایرانی کهن پیوستگی خود را حفظ کرده است. البته آثار و بقایای مزبور به نوعی نیست که بتوان آیین یارسان را به طور خاص و معین با یکی از مذاهب یا مکاتب شناخته شدهٔ ایران باستان مرتبط دانست، اما آنچه شایستهٔ توجه است، اتصال محکمی است که مذهب حقیقت میان این دو مرحلهٔ تاریخی و فرهنگی برقرار کرده است. بنابرآن، می‌توان حدس زد که احتمالاً این مذهب بازمانده‌ای از طریقی عرفانی در ایران باستان بوده باشد، طریقی که از آن نام و نشانی در دست نیست. آنچه ذیلاً می‌آید فقط تصورات پراکنده‌ای است از تفکرات، اعتقادات و سنن ایرانی باستان که شاید آثار و عناصری از آن در آیین یارسان برجای مانده باشد.

بهلول ماهی از «زنده کردن آیین ایران» سخن می‌گوید و یادآور می‌شود که برای این منظور باید دیوانه شد و شهرهای ایران را یک‌به‌یک گشت (*دورهٔ بهلول*، ۳۶ـ ۳۸). بنابر «بارگه بارگه»، یارسان آیین خویش را به زردشت نسبت می‌دهند (ص ۱۰۱). همچنین در «بارگه بارگه» (ص ۱۶۶) زردشت پیامبر خدا خوانده و ستوده شده است (نیز نک: افضلی، قاسم، ۷۸/۲).

در «بارگه بارگه»، اسطوره‌ای دربارهٔ آغاز آفرینش جهان آمده است که می‌تواند بازتابی از اساطیر خلقت نزد زردشتیان باشد (ص ۱۵۳ـ۱۵۴). یکی از سرایندگان اهل حق به نام بَکتَر دربارهٔ شیطان نظریات جالب‌توجهی دارد (نیک‌نژاد، گنجینه، ۷۹ـ۸۱). بخش ابتدایی این طرح دارای مایه‌های قوی زروانی است و حکایت از صدور اهورمزدا و اهریمن از بطن زروان دارد. بخش دوم (حضور او در بشر) اندیشهٔ مشترک دین مزدایی سنتی، مذهب زروانی و مذهب حقیقت است، و بخش سوم آن (اجر اهریمن) ممکن است مرتبط با اندیشه‌ای زروانی باشد.

در *شاهنامهٔ حقیقت* ترکیبی از اندیشه‌های اسلامی و مزدایی دیده می‌شود (جیحون‌آبادی، ۷۱ـ۷۲). قرینه‌سازی و تقابل نیروهای اهورایی و اهریمنی در آن کاملاً آشکار است.

در «دورهٔ چهل تن»، با مفهومی از ایران باستان ــ و به خصوص زروانی ــ روبه‌رو می‌شویم: «روشنی، دشمن تاریکی و آز است» (ص

۴۸۶).

بجز امور اعتقادی (دینی) باستانی، قهرمانان حماسی ایران باستان نیز در کلامهای اهل حق حضور نمایان دارند؛ ستایش از شاهان و پهلوانان ایرانی با افکار خاص آیین حقیقت در هم آمیخته است، چه آنها مظاهر هفتن و حتیٰ مظاهر الٰهی خوانده شده‌اند (جیحون‌آبادی، ۱۵۴، ۱۵۵؛ «بارگه بارگه»، ۹۴؛ *دورهٔ بهلول*، ۵۴-۵۵).

در «بارگه بارگه»، ضمن اشاره بر بعضی اعمال رستم و ستایش کارها و مبارزات وی با دشمنان ایران (ص ۱۲۳) او را تجسم بنیامین، و سیمرغ را همان خاتون رمزبار دانسته‌اند (ص ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۷۱).

نکات دیگری هم در مذهب اهل حق به چشم می‌خورد که از رابطهٔ محکم آن با ایران باستان و اندیشه‌های ایرانی کهن حکایت دارد (افضلی، قاسم، ۳/۳).

اشعار «بارگه بارگه» و «دورهٔ هفتوانه» همه ۱۰ هجایی و دو مصراعی هستند (هر مصراع ۵ هجا). شعر هجایی از آثار و عناصر بازمانده از ایران باستان در میان اهل حق است (صفی‌زاده، مقدمه، ۲۹، ۱۸۹، ۱۹۰-۱۹۱).

در مقبرهٔ شاه ابراهیم چشمه‌ای وجود دارد که «هانیتا» (= اناهیتا) خوانده می‌شود (افضلی، قاسم، ۸۲/۲). بنابر آنچه از «بارگه بارگه»، استنباط می‌شود، شاید بتوان گفت که اناهیتا خود محل تجلی یا حلول ذات الٰهی باشد (ص ۱۰۹-۱۱۰). در بند ۱۲ از «دورهٔ چهل تن»، از «چیستا» (= حکمت) سخن به میان آمده، و از چهل تن دعوت شده است که از بارگاه ازلی به در آیند و دربارهٔ راز چیستا گفت‌وگو نمایند (ص ۴۴۳-۴۴۴). در بند ۱۰ همان کلام از زروان به صورت زَرْوَن نام برده شده، گرچه معنای روشنی از آن بند دریافت نمی‌شود؛ این قدر هست که از وجود آن در آغاز جهان، آنگاه که «روشنی و تاریکی عالم را فراگرفته بود»، سخن رفته است (ص ۴۴۲). در *دورهٔ بهلول* نیز از زروان، اورمزد (به صورت وَرمز) و اهریمن (به صورت آهری) یاد شده است (ص ۶۲-۶۳).

در طرحی از جهان‌شناسی اهل حق و چگونگی تکوین عالم از دیدگاه ایشان، خداوند از پیشانی گاو، ماه را آفرید و از پیشانی شیر، خورشید را؛ محل ماه هم بر پیشانی گاو است و محل خورشید بر پشت شیر (جیحون‌آبادی، ۵۷-۵۸). در اندیشهٔ ایرانیان باستان نیز گاو با ماه رابطهٔ مستقیم دارد و شیر با خورشید.

خاطرهٔ نخستین زوج انسانی در دین مزدایی (مشیه و مشیانه)، نزد اهل حق بدین‌گونه حفظ شده است که نام مشیانه تبدل یافته، و صورت «مرجانه» (و نیز مرجان) به خود گرفته، و جفت نر او «جان» نامیده شده است. آن دو ــ که ذاتشان از آتش بود ــ بر روی زمین آفریده شدند و از ایشان جنیان پدید آمدند. پس از آن بود که آدم و حوا از خاک هستی یافتند. یکی از اشکال ترکیب اساطیر ایرانی و اسلامی این بود که گفتند مرجانه از پهلوی جان آفریده شد (جیحون‌آبادی، ۶۰، ۷۳-۷۴).

در «دورهٔ‌هفتوانه»، از زبان سلطان‌اسحاق به‌وجود خدایان بی‌شمار اشاره شده است که «اگر بیایند... واگر بارگاههایی داشته باشند...» (ص ۲۸۳). مقصود از این خدایان چیست؟ شاید اولین تصوری که به ذهن برسد، ایزدان باشد که سپاهیان مینوی اورمزدند و بی‌شمارند.

نظایر اینگونه موارد را باز هم در کلامهای یارسان می‌توان یافت و مجموعهٔ آنها این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که مذهب حقیقت ارتباطی نیرومند با ایران باستان دارد و حتیٰ شاید بتوان گفت که طریق اهل حق بازماندهٔ یک مکتب یا مذهب عرفانی ایرانی است که از عصر باستان تا زمان ما همچنان دوام داشته است، و شاید همچنان پایدار بماند.

از برخی از آثار متأخر مربوط به این گروه، چون نوشته‌های جیحون‌آبادی و نورعلی الٰهی چنین برمی‌آید که از دیرباز در میان سران و پیشوایان اهل حق کسانی بوده‌اند که می‌کوشیده‌اند تا آداب عملی و اصول اعتقادی گروه را با اعمال و عقاید اهل تشیع سازگار و یکسان نمایند، و این جریان امروز قوت و حرکت بیشتر گرفته، و در آثاری که منتشر می‌شود، بازتاب روشن‌تر یافته است.

مآخذ: افضلی شاه ابراهیمی، علیار، «اهل حق»، مهر، تهران، ۱۳۴۵ش، شم ۳؛ افضلی شاه ابراهیمی، قاسم، دفتر رموز یارستان، تهران، چاپ راستی؛ القاصی، مجید، *آیین یاری*، کرمانشاه، ۱۳۳۸ ش؛ «بارگه بارگه»، «خرده سرانجام»، «دورهٔ چهل تن»، «دورهٔ عابدین»، «دورهٔ گلیم و کول»، «دورهٔ هفتوانه»، *نامهٔ سرانجام*، به کوشش و ترجمهٔ صدیق صفی‌زاده، تهران، ۱۳۷۵ش؛ «تذکرهٔ اعلیٰ»، *مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۰ م؛ جیحون‌آبادی مکری، نعمت‌الله، *شاهنامهٔ حقیقت*، به کوشش محمد مکری، تهران، ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م؛ *دورهٔ بهلول*، به کوشش صدیق صفی‌زاده، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، *مجموعهٔ رسائل و اشعار اهل حق*، به کوشش ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۰م؛ صفی‌زاده، صدیق، *بزرگان یارسان*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هم، *مشاهیر اهل حق*، تهران، ۱۳۶۰ش/۱۹۸۱م؛ همو، مقدمه، حاشیه و تعلیقات بر *نامهٔ سرانجام* (هم)؛ مدرسی چهاردهی، نورالدین، *خاکسار و اهل حق*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *نامهٔ سرانجام*، به کوشش و ترجمهٔ صدیق صفی‌زاده، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیک‌نژاد، کاظم، *کلامات ترکی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *گنجینهٔ یاری*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:

Ivanow, W., *The Truth - Worshippers of Kurdistan, Ahl - i Haqq Texts*, Leiden, 1953.

مسعود جلالی‌مقدم ـ داریوش صفوت

اَهْلِ ذِمّه، نکـ: ذمیان.

اَهْلِ رِدّه، نکـ: رده، جنگها.

اَهْلِ سُنَّتْ وَ جَماعَت، اصطلاحی در گروه‌بندیهای مذهبی مسلمانان که در طی قرون متمادی ناظر به گرایش مذهبی اکثریت مسلمانان بوده است. نسبت به اهل سنت و جماعت با رعایت اختصار، به صورت «سنی» شهرت یافته است.

اصطلاح اهل سنت و جماعت، با قید سنت، مذاهب بدعت‌گذار، و با قید جماعت، مذاهب اهل خروج را از جرگهٔ اکثریت خارج کرده است؛ اما باید توجه داشت که مقصود از سنت و بدعت در اینجا، سنت و بدعت برپایهٔ تعریفی است که اکثریت از این دو اصطلاح داشته‌اند. در طول تاریخ اسلام، نمی‌توان گروهی از مسلمانان را نام برد که نسبت انحراف

از سنت و گرایش به بدعت را برخود پسندیده باشند. در حال حاضر، تنها گروههایی از مسلمانان که از شمول تعبیر اهل سنت و جماعت خارج هستند، گروههای شیعه و اباضیه‌اند، اما در نگاه تاریخی، باید یادآور شد که برخی از شعب کلامی مسلمانان، همچون معتزله و مرجئه نیز از سوی اکثریت در شمار اهل سنت و جماعت شمرده نمی‌شده‌اند.

در صورتی که تبیین مرزهای تاریخی میان اهل سنت و جماعت با گروههای دیگر موردنظر باشد، نکات بسیاری باید مورد توجه قرار گیرد، اما مرزبندی میان اهل سنت و جماعت و گروههای دیگر در عصر حاضر، عملاً بر مبنای دیدگاه مذاهب نسبت به خلفای نخستین صورت می‌پذیرد. بدین توضیح که اهل سنت و جماعت، با وجود گوناگونی طیفهای آن، بر مشروعیت خلافت ۴ خلیفهٔ نخستین اتفاق نظر دارند، در حالی که شیعیان ــ به طور خاص امامیه و اسماعیلیه ــ حضرت علی(ع) را جانشین بلافصل پیامبر(ص) می‌شمارند و اباضیه نسبت به خلافت عثمان و حضرت علی(ع)، انتقاداتی را وارد می‌دانند. شعبهٔ زیدیه از شیعه با وجود اینکه بیش از دیگر گروههای شیعه به اهل سنت و جماعت نزدیک گشته‌اند، ولی هنوز برخی دیدگاههای مبنایی ایشان در باب امامت، این فرقه را نیز از اهل سنت و جماعت متمایز نگاه داشته است.

از نظر اصول اعتقادی، اهل سنت و جماعت در اشکال کنونی آن، در طیفی میان اشعریه تا سلفیه پراکنده‌اند و این تمایز از آن رو پدید آمده است که گروهی از عالمان در برخورد با مباحث اعتقادی راهی کلامی و استدلالی را می‌جسته‌اند، در حالی که گروهی دیگر، دست یافتن به عقیده‌ای نجات‌بخش را در گرو پذیرش نصوص و پیروی شیوهٔ سلف (صحابه و تابعین) در پرهیز از مباحث کلامی و تسلیم نسبت به نصوص شرعی دانسته‌اند (نک: هـ د، اشاعره، نیز سلفیان). گونه‌ای خاص از گرایشهای اعتقادی اهل سنت و جماعت که در گستره‌ای از تاریخ در مشرق اسلامی از حیاتی ممتد برخوردار بوده، مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت، و شکل کلامی شدهٔ آن، یعنی مذهب ماتریدیه است (نک: هـ د، ۳۸۹/۵-۳۹۱).

دربارهٔ گروه‌بندیهای اهل سنت و جماعت در حوزهٔ فقهی، باید گفت که از میان مذاهب گوناگون ایشان، ۴ مذهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی در طول تاریخ بیش از همه اهمیت یافته، و در حال حاضر نیز اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت و جماعت پیرو همین مذاهب چهارگانه‌اند. به عنوان مذاهب دیگر فقهی در میان اهل سنت و جماعت باید از مذهب اوزاعی (هم)، مذهب سفیان ثوری، مذهب ابوثور (هم) و مذهب ظاهری یاد کرد که جز آثار بسیار محدود از مذهب اخیر، همگی به تاریخ سپرده شده‌اند. مذهب ظاهری امروزه به عنوان مذهبی از مذاهب هشتگانهٔ مسلمین، مورد توجهی محدود قرار گرفته است. افزون بر آنچه یاد شد، باید حرکتهایی اصلاح‌گرا در فقه اهل سنت و جماعت را موردتوجه قرار داد که به دنبال استنباط مستقیم احکام فقهی از ادله و نصوص شرعی است و پیروی مذهبی خاص از مذاهب اربعه را کنار نهاده است.

اَهْلِ کِتاب، اصطلاحی که بر گروهی از پیروان ادیان معتقد به کتابی آسمانی اطلاق شده است. قدر متیقن این است که یهودیان و مسیحیان از مصادیق این اصطلاح در فرهنگ اسلامی بوده‌اند.

اهل کتاب و اُمّیین: ساکنان شبه جزیرهٔ عربستان را در آستانهٔ ظهور اسلام می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: اکثریت جمعیت را، چه در شهرها و چه در بادیه مردمی تشکیل می‌دادند که دین رایج میان آنان بت‌پرستی بوده است و عموماً از خواندن و نوشتن نیز بهره‌ای نداشته‌اند. این گروه ادبیات مکتوب نداشته، و در حوزهٔ دین فاقد کتاب و تعالیم مکتوب بوده‌اند و کتابت آنان عمدتاً منحصر به نوشته‌های کوتاه تجاری، یا طلسمات و تعاویذ بوده است. گروه دوم اقلیتی پراکنده در بخشهایی از شبه جزیرهٔ عربستان که بر دین یهود یا مسیحیت بوده، و با کتب دینی، به خصوص *تورات* و *انجیل* آشنایی داشته‌اند. در میان این گروه عالمانی نیز بوده‌اند و خواندن و نوشتن و آموزش منظم نزد آنان تا حدودی رواج داشته است.

این دوگانگی فرهنگی در میان دو گروه اکثریت و اقلیت، موجب شده بود تا در اواسط سدهٔ ۶م، یعنی در آستانهٔ ظهور اسلام، مردم شبه جزیرهٔ عربستان به دو گروه امیین (بی‌سوادان) و اهل کتاب تقسیم گردند. با آنکه آثار مکتوب قابل اعتمادی از عصر جاهلیت که نشان‌دهندهٔ این طبقه‌بندی اجتماعی باشد، در دست نیست، ولی کاربردهای گوناگون اهل کتاب و امیین در *قرآن کریم*، آشکارا نشان می‌دهد که این تعبیرها و این تقابل، مربوط به مدتها پیش از ظهور اسلام بوده است. این تقسیم که پذیرش برتری فرهنگی اهل‌کتاب بر امیین را می‌نمایاند، با وجود تلخی حقیقتی که در پس آن نهفته بود، از سوی اکثریت بت‌پرست نیز در عمل پذیرفته شده بود.

برای نشان دادن وجود اصطلاح اهل کتاب در پیش از اسلام، باید به این نکته اشاره کرد که این اصطلاح با وجود پذیرفته بودن کاربردی، از نظر ارزش معنایی گاه در *قرآن کریم* مورد انتقاد قرار گرفته است. در این باره، به خصوص باید به این مضمون قرآنی اشاره کرد که «در میان آنان (اهل کتب) گروهی امی هستند که دانشی به کتاب ندارند...» (بقره/۲/۷۸)؛ از این آیه آشکارا برمی‌آید که همگی آنان که در طبقهٔ اجتماعی اهل‌کتاب جای گرفته‌اند، به واقع اهل‌کتاب نیستند.

در تحلیل کاربردهای اهل کتاب در *قرآن کریم*، باید گفت که تقابل اهل‌کتاب و امیین به عنوان یک طبقه‌بندی فرهنگی-اجتماعی در جای‌جای *قرآن* بازتاب یافته است (مثلاً نک: همانجا؛ آل‌عمران/۳/۲۰)؛ اما در *قرآن کریم* با وجود استفاده از دو تعبیر اهل کتاب و امیین با مفهومهای شناخته نزد عرب، از تغییرات بنیادی در طبقه‌بندی فرهنگی مردم عربستان سخن رفته که در عمل به انهدام این شرایط فرهنگی و انتفای موضوع تقابل امیین و اهل‌کتاب منجر شده است. بر این پایه باید بر این نکته تأکید کرد که دو اصطلاح اهل‌کتاب و امیین از فرهنگ قرآنی

بر نیامده، بلکه میراثی از زبان پیشین عرب بوده است که با گسترش و پای گرفتن فرهنگ اسلامی دامنهٔ رواج آن محدودتر شده است.

از بارزترین نمودهای تلاش برای تغییر این شرایط، این آیهٔ قرآنی است که در سخن از پیامبر اسلام (ص)، بر مبعوث شدن او از میان «امیین» تأکید ورزیده، و آموختن کتاب و حکمت به امیین را از مهم‌ترین ثمرات نبوت او دانسته است (جمعه/۶۲/۲). بدین گونه است که امیین دیگر امی نماندند و امیت، دست کم با آن معنای خاص فرهنگی و اجتماعی خود در عصر پیش از اسلام، از صحنهٔ عربستان محو گردید.

در پایان رسالت پیامبر اسلام (ص)، با استثنا کردن شمار محدودی از یهودیان و مسیحیان اسلام آورده، در واقع باید توجه داشت که اکثریت مسلمانان را گروه پیشین امیین تشکیل می‌دادند و اکنون اهل‌کتاب با همان حوزهٔ مصداقی پیش از اسلام، در برابر مسلمانان قرار می‌گرفتند که خود نیز به معنای لغوی، از اهل کتاب بودند؛ اگرچه هیچ‌گاه در اصطلاح با این نام خوانده نشده‌اند.

نقد اهل‌کتاب در قرآن: اهل کتاب نامیدن یهودیان و مسیحیان و گاه تعبیرهایی چون «الذین آتیناهم الکتاب» (آنانکه به ایشان کتاب داده‌ایم) در *قرآن* کریم، این معنا را آشکار می‌سازد که *قرآن* کریم آنان را پیرو کتبی می‌داند که حقانیت اصل آنها مورد تأیید قرار گرفته است، اما دربارهٔ اینکه اینان، تا چه اندازه به این حقیقت نزدیک بوده‌اند، باید توجه داشت که آیات قرآنی گاه اهل کتاب را از جهاتی می‌ستاید و گاه آنان را به سختی نکوهش می‌کند.

این برخورد دوگانه در زبان *قرآن* کریم، نامأنوس نیست و باید چنین برداشت کرد که *قرآن* کریم اهل کتاب را به عنوان مجموعه‌ای از مردمان با پندار و کرداری ناهمگون ستایش یا نکوهش نمی‌کند. اهل کتاب ستایش شده، مؤمنانیند که به توحید، معاد و کتاب آسمانی خود ایمانی راسخ دارند، بر عمل صالح پایدارند و فرمان کتاب خود را پیروی می‌کنند. در مقابل، اهل‌کتاب نکوهش شده، کسانی هستند که کتاب آسمانی خود را به دور افکنده، و زمام خرد و اندیشه را به دست هوای نفس سپرده‌اند و با توجیه کردن و پنهان داشتن آیات خداوند، از پایبندی به مضامین آنها سر باز زده‌اند (نک: بقره/۲/۶۲، ۸۵، ۱۰۱؛ آل‌عمران/۳/ ۲۳، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۹۹؛ مائده/۵/۶۹؛ اعراف/۷/۱۷۰؛ جم).

در مقایسهٔ تعبیرهای قرآنی، باید تفاوت معنای میان «اَلَّذینَ کَفَروا مِنْ اَهْلِ الْکِتاب» (کافر شدگان از اهل کتاب) و مطلق اهل کتاب را مورد توجه قرار داد. با آنکه در برخی از آیات قرآنی (بقره/۲/۱۰۵؛ بینه/۹۸/۱) «کافرشدگان از اهل کتاب» در عرض «مشرکان» نهاده شده، و بیم داده شده‌اند، اما این شیوهٔ بیان بدان معنا نیست که همهٔ اهل کتاب در زمرهٔ کفار به شمار آمده‌اند، بلکه به اقتضای قراین زبانی و به حسب ظاهر، این انتساب کفر و بیم الٰهی را نباید متوجه مؤمنان اهل کتاب دانست (نیز قس: مائده/۵/۵۷).

با آنکه با تحلیل آیات گوناگون قرآنی، می‌توان به آسانی نتیجه گرفت که اهل‌کتاب به عنوان یک گروه دینی، کاملاً از مشرکان تفکیک شده‌اند (مثلاً نک: بقره/۲/۱۰۵) و در موضعی مشخصاً از یکتاپرستی به عنوان کلمه‌ای مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب یاد شده است (آل‌عمران/۳/۶۴)، اما آیاتی نیز یافت می‌شود که حاکی از وجود عقاید شرک‌آمیز در میان باورهای اهل کتاب است. نمونه‌ای از این دیدگاه را در آیاتی ناظر بر عقیدهٔ مسیحیان به تثلیث (مائده/۵/۷۳-۷۴)، اعتقاد منقول از یهودیان و مسیحیان مبتنی بر پسر خدا بودن عُزَیر و عیسیٰ (ع) (توبه/۹/۲۹-۳۰؛ نیز نک: مائده/۵/۱۱۶) می‌توان یافت.

اهل کتاب و دیانت اسلام: *قرآن* کریم با آنکه اسلام را به عنوان راه رستگاری برای همهٔ جهانیان معرفی کرده، و با تأکید اهل کتاب را به پذیرش دین اسلام فراخوانده است، ولی اهل کتاب را به پذیرش قهری آن ملزم نساخته است.

دو آیهٔ قرآنی با این مضامین که «همانا دین نزد خدا اسلام است» (آل‌عمران/۳/۱۹) و «هر کس جز اسلام دینی بجوید، از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیانکاران است» (آل عمران/۳/۸۵)، در کنار آیات مربوط به اهل‌کتاب، دشواریهایی را در مقام تفسیر پدید آورده است. عالمان اسلامی به این دو آیه و آیاتی از *قرآن* کریم که مؤمنان اهل کتاب را از رستگاران شمرده است، نگرشی دوگانه داشته‌اند: جمعی با تکیه بر این دو آیه حرمت اهل کتاب را صرفاً این جهانی دانسته، و اهل کتاب را عموماً در آخرت از زیانکاران شمرده‌اند و در برخورد با آیات مربوط به نجات مؤمنان اهل کتاب، مقصود از این گروه را اسلام‌آورندگان از اهل کتاب دانسته‌اند.

گروهی دیگر از مفسران مقصود از اسلام در دو آیهٔ یاد شده را دین توحیدی با معنایی جامع دانسته‌اند که حضرت ابراهیم(ع) به تبلیغ آن برخاسته است و البته در این باره از این مضمون قرآنی الهام گرفته‌اند که هم ابراهیم(ع) بوده که موحدان را «مسلم» نامیده است (نک: حج/۲۲/۷۸). این گروه از عالمان بر این باورند که هر کس به یکی از ادیان آسمانی ابراهیم، موسیٰ، عیسیٰ (ع)، یا پیامبر خاتم (ص) ایمان آورد، در واقع داخل در جرگهٔ «اسلام» خواهد بود و این دین از او پذیرفته خواهد شد، هرچند خویشتن را یهودی یا مسیحی شمارد. به هر حال، آنچه میان همگی عالمان به عنوان نقطهٔ اتفاق دیده می‌شود، آن است که برخورد اسلام با اهل کتاب دست کم در حیات این‌جهانی، برخوردی توأم با صلح و احترام متقابل می‌تواند باشد. حتیٰ مظاهر خداجویی در دین اهل کتاب نیز، از سوی *قرآن* کریم مورد تکریم قرار گرفته است؛ در این باره باید به آیه‌ای اشاره کرد که در آن، صومعه‌ها و معابد اهل کتاب در کنار مساجد یاد شده، و بر این نکته تکیه شده است که همگی این مکانها، مکان ذکر خداوندند (نک: حج/۲۲/۴۰).

در آیهٔ ۴۶ از سورهٔ عنکبوت (۲۹)، *قرآن* کریم مسلمانان را به سلوک نیک و احترام متقابل با اهل کتاب فراخوانده است، اما به عنوان واقعیتی تاریخی باید یادآور شد که در عهد پیامبر(ص) به خصوص میان مسلمانان و یهود اصطکاکهایی نیز پدید آمده که در *قرآن* کریم بازتاب یافته است. از این میان، می‌توان به پیمان‌شکنی یهود در جنگ احزاب، و

نیز خیزش یهود بر ضد مسلمانان در جنگ خیبر اشاره کرد (نک: مائده/۵/۸۲؛ احزاب/۳۳/۲۶ـ۲۷؛ حشر/۲/۵۹).

دربارهٔ معاشرت و همزیستی با اهل کتاب، در آیه‌ای از *قرآن کریم*، خوراک آنان (بدون وارد شدن در جزئیات) برای مسلمانان حلال دانسته شده است (مائده/۵/۵) و در همان آیه، ازدواج مسلمانان با زنان عفیف از اهل کتاب تجویز شده است (همانجا)، اما در بررسیهای فقهی، برداشتهای فقیهان از این آیه با اختلافاتی روبه‌رو بوده است.

فقیهان اهل‌سنت و برخی از عالمان امامیه، با وجود اختلافاتی در جزئیات بر طبق این آیه، خوردن خوراک اهل کتاب را اعم از گوشت و جز آن تجویز کرده، و ازدواج با زنان اهل کتاب را نیز مطلقاً جایز شمرده‌اند (ابن‌هبیره، ۲/۴۵۴؛ ابن‌رشد، ۱/۴۴۹ـ۴۵۳، ۲/۴۴ـ۴۵؛ شیخ طوسی، ۲/۲۱۸، ۳/۱۹۱؛ جزیری، ۲/۲۱ بب، ۴/۷۵ـ۷۷).

اکثریت فقیهان امامیه ذبیحهٔ اهل کتاب را جایز نمی‌شمارند و خوردن خوراکهای گوشتی آنان را ممنوع می‌دانند. در بارهٔ ازدواج نیز اغلب ازدواج دائم ــ و نه متعه ــ را ممنوع دانسته‌اند و برخی تنها در حد ضرورت آن را جایز شمرده‌اند. از دیدگاههای خلاف مشهور در میان امامیه، باید به حلیت ذبیحهٔ اهل‌کتاب نزد ابن‌جنید اسکافی، ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابن‌بابویه قمی از پیشینیان، و کسانی چون شهید ثانی از متأخران اشاره کرد. در باب ازدواج نیز علی بن‌بابویه قمی، پسرش محمد بن علی ابن‌بابویه، ابن‌ابی‌عقیل عمانی و شریف رضی از پیشینیان، و عالمانی چون شهید ثانی و صاحب جواهر از متأخران قائل به جواز بوده‌اند (نک: ابن‌بابویه، ۲۶، ۳۵؛ علامهٔ حلی، ۵۳۰، ۶۷۹؛ شهید ثانی، ۷/۴۳۱ـ۴۳۲، ۱۱/۴۵۱ بب؛ صاحب جواهر، ۳۰/۳۱؛ اصفهانی، ۲/ ۳۳۴؛ برای بررسیهای معاصر، نک: طباطبایی، ۲۰/۲۰۲ بب؛ مغنیه، ۲/۳۳۴، ۳/۱۸ـ۱۹؛جعفری، ۱۵۱ بب؛ برای دیدگاهی جالب دربارهٔ شهادت اهل‌کتاب، نک: شریف رضی، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ قس: شیخ طوسی، ۳/۲۴۲).

افزون بر آنچه یاد شد، بخش مهمی از احکام مربوط به حقوق اجتماعی اهل کتاب و تعهدات آنان در قبال دولت اسلامی در مبحثی با عنوان اهل ذمه یا ذمیان (ه‍ م) مورد بحث فقیهان قرار گرفته است.

توسعهٔ مصادیق اهل‌کتاب: اصطلاح اهل‌کتاب در *قرآن کریم* و به‌تبع در فرهنگ اسلام، برای یهودیان و مسیحیان به طور صریح به کار رفته است، اما جواز تطبیق این اصطلاح بر پیروان ادیانی دیگر بحثهایی دامنه‌دار در تفسیر و فقه اسلامی پدید آورده است. در *قرآن کریم* نام دو گروه دینی صابئان و مجوسیان (زردشتیان) در کنار یهودیان و مسیحیان آمده است، ولی تصریحی به اهل‌کتاب بودن آنها دیده نمی‌شود (نک: بقره/۲/۶۲؛ مائده/۵/۶۹؛ حج/۲۲/۱۷).

بـا توجه به نبـودن جمعیتی معتنابه از زردشتیان و صابئـان در شبه‌جزیرهٔ عربستان، به خصوص در بخشهای غربی آن، اساساً نباید انتظار داشت که در تبیین مصادیق اهل‌کتاب متقابل با امیین، بجز یهودیان و مسیحیان از پیروان ادیان دیگر نیز که در منطقه حضوری محسوس نداشته‌اند، سخنی به‌میان آید. از این‌رو، باید گفت که یاد نکردن از برخی ادیان در شمار گروه اجتماعی اهل‌کتاب، نباید الزاماً به معنای نفی شمول این اصطلاح بر آنها بوده باشد. در این میان، باید به مضمون آیاتی اشاره کرد که در آنها به صراحت از اعتقاد برخی از صابئان به خداوند یکتا و روز واپسین، و پایبند بودن آنان به عمل صالح سخن رفته است (نک: بقره/۲/۶۲؛ حج/۲۲/۱۷) و این خود به پیروی مؤمنان ایشان از راهی حق‌جویانه اشاره دارد.

به هر حال، به سبب صریح نبودن تعبیرات قرآنی از یک سو، و کاستی اطلاعات عالمان مسلمان در بارهٔ باورها و کردار زردشتیان و صابئان، در کتب ملل و نحل تردیدی در الحاق این گروههای دینی به اهل‌کتاب پدید آمده، و به ایشان «من له شبهة کتاب» (یعنی کسانی که شبههٔ داشتن کتاب در بارهٔ ایشان مطرح است) اطلاق شده است (مثلاً نک: شهرستانی، ۱/۲۰۹ بب). کوششهایی که در بارهٔ اثبات اهل‌کتاب بودن زردشتیان صورت گرفته است (مثلاً نک: رضوی، سراسر کتاب)، بیشتر معطوف به این نکته است که ثابت شود، زردشتیانی پیرو کتابی آسمانیند که تعالیم مشترک ادیان توحیدی در آن دیده می‌شود.

این دیدگاه تردیدآمیز در باب اهل‌کتاب بودن زردشتیان و صابئان، موجب شده است که بحثهایی در بارهٔ مسائل گوناگون حلیت ذبیحه، جواز ازدواج، مسائل مربوط به مالیاتها و جز آن با پیروان این دو دین به میان آید و گاه میان احکام مربوط به ایشان با یهودیان و مسیحیان تمایزهایی پیدا شود (نک: ابویوسف، ۱۲۸ـ۱۲۹؛ ماوردی، ۱۸۳؛ ابویعلی، ۱۵۴؛ شیخ طوسی، ۳/۱۹۱؛ علامهٔ حلی، ۳۳۳؛ سیوطی، ۱/۷۵؛ برای مباحثی معاصر در باب تعمیم اهل کتاب، نک: جعفری، ۳۲ بب؛ برای تک‌نگاریها در باب ذبیحهٔ اهل‌کتاب، نک: آقابزرگ، ۱۰/۳ـ۴).

در *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، بر پایهٔ تعالیم *قرآن کریم* و مبانی شناخته شده در فقه امامیه، چنین مقرر شده است که «ایرانیان زردشتی، کلیمی [یهودی] و مسیحی، تنها اقلیتهای دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند» (اصل ۱۳).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن‌بابویه، محمد، «المقنع»، *الجوامع الفقهیة*، تهران، ۱۳۲۴ق؛ ابن‌رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌هبیره، یحیی، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م؛ ابویعلی، محمد، *الاحکام السلطانیة*، به کوشش محمدحامد فقی، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ اصفهانی، ابوالحسن، *وسیلة النجاة*، قم، ۱۳۹۳ق؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ جعفری، محمدتقی، *منابع فقه*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ رضوی، طاهر، *پارسیان اهل‌کتابند*، ترجمهٔ مازندی، بمبئی، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قم، ۱۴۰۴ق؛ شریف رضی، محمد، *حقائق التأویل*، به کوشش محمد رضا آل‌کاشف الغطاء، بیروت، دارالتراث الاسلامیه؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *مسالک الافهام*، بیروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ شیخ‌طوسی، محمد، *الخلاف*، به کوشش کاظمینی بروجردی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ طباطبایی، محمد‌حسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ علامهٔ حلی، حسن، *مختلف الشیعة*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*؛ *قرآن کریم*؛ ماوردی، علی، *الاحکام*

السلطانیة، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، بیروت، ۱۹۸۱م.
احمد پاکتچی

اَهِلّهٔ ماه، نک‍: ماه.

اَهْلِ هَوا، در باور عامه به کسانی می‌گویند که به تسخیر بادهای جادویی و مرموز بیماری‌زا درآمده، و از گزند آنها رسته و آزاد شده‌اند. سواحل‌نشینان جنوب ایران برآنند که اهل هوا در تمام طول عمر، مرکب (فرس) بادهای رام شده در درون خود، و میانجی و وسیلهٔ ارتباطی با آنها هستند (قس: فیرث، 298-297: میانجی روح در میان مردم ابتدایی تیکوپیا در پولینزی). مادام که اهل هوا از این بادها فرمان می‌برند و خواسته‌ها و نیازهایشان را برآورده می‌کنند، از گزند و آزار آنها در امانند.

باد، یا هوا یکی از اسرارآمیزترین خدایان هند و ایرانی بوده است (هینلز، 31). در دوران باستان، ایرانیان به دو باد با شخصیتی واحد، لیکن با سیما و خصلتی دوگانه اعتقاد داشتند و یکی را ایزد سود رسان (ایزد وَیو[1]) و دیگری را دیو زیانکار (دیو وَیو) می‌انگاشتند (نک‍: پورداود، ۲/۱۳۶-۱۳۸؛ هینلز، همانجا). از ایزد وَیو در «رامْ یشت» (پانزدهمین یشت از اوستا) و از دیو وَیو همراه با دیومرگ اَستُویذُتو در کتاب وندیداد نام برده شده است (پورداود، ۲/۱۳۶-۱۳۷؛ نیز نک‍: هینلز، همانجا). دیو وَیو هراس‌انگیز و بی‌رحم بود و با مرگ پیوند داشت و کسی را ازو گریز نبود. خشنود کردن او، آدمیزادگان را از حملهٔ آفتها می‌رهاند (همانجا).

باور به ثنویت و به دو نمود خیر و شر، اندیشه‌ای آریایی بود و ظاهراً به دورهٔ هند و ایرانی می‌رسد (نیبرگ، 21). این پنداشت در فرهنگ اعتقادی ایرانیان از دیرباز وجود داشته، و به گفتهٔ معین از خصوصیات شیوهٔ تفکر ایرانی بوده است (۱/۴۳). با ظهور اسلام، این پنداشتهای ابتدایی با برخی از اعتقادات دینی درآمیخت و پنداشت به ثنویتِ بادها را در اندیشه و ذهن مردم مسلمان نیز پدید آورد. در فرهنگ اسلامی، برداشتی کم و بیش مشابه جن (ه‍ م) دربارهٔ باد وجود دارد (نک‍: قزوینی، ۳۷۹-۳۸۰). مجلسی بنابر حدیثی، باد را کنایه از جن گرفته، و آن را «باد جن» نامیده، و بیماری ریح الصبیان یا باد کودکان (نک‍: ه‍ د، ام صبیان) را در اثر بادِ جن دانسته است (نک‍: رسولی، ۴/۳۶۲).

مردم ساحل‌نشین جنوب ایران، ارواح و جنها را به صورت باد می‌پندارند و معتقدند که هر بادی جنی دارد که با آن به درون جسم آدمیزادگان می‌رود و آنها را تسخیر و «هوایی» می‌کند (ساعدی، ۴۸، ۵۲-۵۳، ۵۷). اینان جن بادهای خطرناک و موذی و آسیب‌رسان را «مَضِرّاتی» می‌نامند (همو، ۹۱، ۱۲۱). به عقیدهٔ اهل هوا شخص مُسخَّر بادیا «بادْزده» (قس: جن‌زده) اختیارش را از دست می‌دهد و به بیماری «دیوْباد»، یعنی جنون و دیوانگی (برهان...، ذیل دیوباد) دچار می‌شود و به صورت مرکب و فرس باد در می‌آید (قس: لویس، 58: به صورت اسب و استر درآمدن مردان و زنان مسخَّر روح در میان اقوام مسلمان هوسا در افریقای غربی و قبایل سدامو در جنوب حبشه). اهل هوا، این بیماران را «هوایی»، و بادهای سوار بر مرکب یا بیمار را در زبان سواحلی «پِپِه[2]» و در عربی «هُبوب» می‌نامند (ساعدی، ۴۸).

روح‌پنداری[3]، یا اعتقاد به روحْ باد، یا جن باد و تسخیر روح یا جن[4] (جن زدگی[5])، از زمانهای بسیار دور و دورهٔ جان‌انگاری[6] در جامعه‌های ابتدایی وجود داشته، و هنوز هم در میان بسیاری از اقوام سرزمینهای آسیایی، افریقایی، اروپایی و مردم سرخ‌پوست آمریکا باز مانده است (مثلاً برای باورهای بابلیها و هندیها به ارواح، نک‍: مکنزی، «اساطیر...[7]»، 60، «اسطوره...[8]»، 85؛ برای باورهای مسلمانان مورو، نک‍: توکلی، ۲۳۰-۲۳۱).

جن‌بادها و اعتقاد به تسخیر روح یا جن‌زدگی در فرهنگ اقوام مسلمان جهان با نامهای گوناگون «بوری[9]»، در نیجریه و طرابلس و در میان اقوام هوسازبان غرب افریقا؛ «آموک»، در مالایا (EI[1], VIII/1217؛ لویس، همانجا)، فیلیپین و افریقا (ساعدی، ۳۷)؛ «سار»، در سومالی؛ «زار» (ه‍ م) در حبشه (اتیوپی) و زار و «زیران» (صورت جمع زار) در عمان شناخته شده، و مشهور است (لویس، 79؛ EI[1]، همانجا).

اهل هوا می‌گویند بیشتر بادها، از جمله بادهای زار، از سواحل افریقای سیاه، هند، و شمار کمی از آنها از عربستان و جزایر دیگر به ایران آمده‌اند (ساعدی، ۴۶). مردم بلوچ بادها را به مهاجر و بومی تقسیم می‌کنند و می‌گویند: ارواح مهاجر همراه سیاهان افریقایی به ایران و نواحی بلوچستان آمده‌اند و ارواح بومی از ساکنان قدیمی این نواحی بوده‌اند و از دیرباز با مردم آن می‌زیسته‌اند (ریاحی، ۲).

گروه‌بندی بادها: بادها بنابر حوزهٔ جغرافیایی و شکل و ویژگی و شیوهٔ عمل به چند گروه تقسیم می‌شوند. ساعدی بادهای پراکنده در سواحل و جزایر خلیج فارس را به ۷ گروه (ص ۵۰)، و ریاحی بادهای پراکنده در بلوچستان را به ۵ گروه (ص ۳) تقسیم می‌کنند. مردم، بنابر شناخت و تجربهٔ خود، در هر گروه، چند باد با نامهای خاص می‌شناسند. مثلاً بلوچها با ۱۵ نوع بادِ زار، ۱۲ نوع باد، ۵ نوع جن، ۲۲ نوع بادِ مشایخ و ۲ نوع دیو سپید و سیاه آشنا هستند. مردم سواحل خلیج فارس بیش از ۷۲ نوع بادِ زار می‌شناسند (نک‍: ساعدی، ۶۲-۶۳، ۷۴، ۸۰-۸۱، ۹۱). بادها را به دو دستهٔ مسلمان و کافر نیز تقسیم کرده‌اند. بادهای مسلمان را صالح و بینا می‌پندارند. این باد با چشم باز راه می‌رود و از همه چیز آگاه است. اگر بتوانند آن را از مرکبش پایین بیاورند و تسخیرش کنند، از تمام دنیا خبر می‌دهد. این بادها را اهل هوا بادِ صاف و آرام و بی‌زبان می‌دانند و بادهای کافر را کور و ناصالح

1. vayu 2. pepe 3. spiritualism 4. spirit 5. possession 6. animism 7. *Myths* ... 8. *Indian* ...
9. būrī/bori

می‌انگارند. باد کافر همه چیز را در سر راه خود ویران می‌کند. اهل هوا این بادها را ناصاف و ناآرام و زیانکار می‌انگارند و معتقدند که بادهای ناصاف مرکبهای خود را آزار می‌رسانند و گاهی هم هلاک می‌کنند. بادهای کور را در مجالس مخصوص جن زُدایی از مرکب به زیر می‌آورند و بینا و صاف و بی‌زیان می‌کنند (همو، ۴۸ـ۴۹).

در برخی از سرزمینها، مردم میان اینگونه ارواح و گروه بندیهای اجتماعی در جامعه پیوندی قائلند. مثلاً در جامعه‌های افریقایی که بر بنیاد دودمانها سازمان یافته‌اند، ارواح را از اعضای دودمانها، یا در پیوند با یکی از دودمانها و غالباً سایه‌هایی از نیاکان، یا ارواح دودمانی و خانوادگی خود می‌انگارند (ER, XIV/15). در ایران، این چنین پیوندی به صورت یک پیوند روحانی میان بادهای مسلمان مشهور به بادهای مشایخ که صاحب مزار و قدمگاه نیز هستند، و گروههای قومی و اجتماعی جامعه دیده می‌شود (یادداشتها...؛ برای آگاهی از رابطهٔ بادهای مشایخ با گروههای اجتماعی و نشانه‌های ویژهٔ آنها، نک: ساعدی، ۸۱ـ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۹۰).

اهل هوا بادهای مشایخ را ارواح شیوخ و پیران عابد و زاهدی می‌دانند که میان قوم و مردم خود منزلت و اعتبار قدسیانه داشته‌اند. امروزه قدمگاههای مخصوص این مشایخ زیارتگاه مریدان و دردمندان و بیماران گرفتار باد، یا بادزدگان است (ریاحی، ۲۸؛ ساعدی، ۸۰).

حوزهٔ عمل بادها: بنابر پنداشت اهل هوا، همهٔ نیروهای خیالی و وهمی که به چشم نمی‌آیند، از پریها و دیوها گرفته تا ارواح نیک و بد، همه باد یا هوا هستند که فضای درون و بیرون زمین را پر کرده‌اند (همو، ۴۶ـ۴۷). این روح‌بادها یا جن‌بادها طالب کالبد آدمهای پریشان و خسته‌جان هستند و بیشتر در فضاهای آکنده از وحشت و اضطراب و در عرصه‌های فقر و بیکاری و میان سیاه‌پوستان مهاجر و لایه‌های فرودست عمل می‌کنند (یادداشتها؛ نیز نک: ساعدی، ۳۰، ۴۷).

علائم بادزدگی: باد کسی را که می‌زند، به درون جسم او می‌رود و او را تسخیر می‌کند. حلول جن‌باد در شخص، رابطه‌ای میان آن دو پدید می‌آورد. در هر فرهنگی، تعابیر استعاری مختلفی برای بیان این پیوستگی، و رابطهٔ روح با میزبانش به‌کار می‌رود (نک: ER,XIV/114).

بیمار جن‌زده در حالت بیماری وضعیت خاص و تازه‌ای می‌یابد که معمولاً با رفتارهای نابهنجار و رعشه و حمله‌های خفیف و اختلالهای عضوی همراه است (نک: لویس، 75). در میان اهل هوا نشانه‌های بیماری بادزدگی، بنابر نوع بادی که بیمار را تسخیر کرده، فرق می‌کند. به باور این مردم، باد متوری، بیشتر با حملهٔ قلبی؛ دینگ مارو، با سر درد و چشم درد؛ بومَریوم، با کمر درد و خونریزی رحم؛ و دایٔ کِتُو، با بی‌حرکتی و درخودفرورفتگی آشکار و نمایان می‌شوند (ساعدی، ۴۲، ۹۲). حالت جنون، خود زنی، داد و فریاد کردن، دریدن لباس تن و گه‌گاه بی‌حرکت و آرام ماندن را نیز از نشانه‌های باد می‌یا سا انگاشته‌اند (ریاحی، ۱۸).

به‌طور کلی، از دیدگاه روان‌شناسی، برخی از علامتهای جن‌زدگی، نشانه‌هایی از جنون یا طبیعت هیستریایی[1] (جنون‌آمیز) است، لیکن بنابرنظر کراپانزانو[2]، بررسیهای دقیق نشان می‌دهند که این علامتها می‌توانند صورتهایی از اختلالها یا واکنشهای روانی بیمار در برابر فشارها و تنشهای ناشی از وضعیت اجتماعی او نیز در جامعه باشند (ER,XIV/16).

جادو پزشکان: جادوپزشکان یا عزایم‌خوانان، کارشان سحر و جادو و عزایم‌خوانی و افسونگری برای احضار و تسخیر روح یا جن، و اخراج آن از تن مسخَّر روح یا جن، و شفای اوست. جن‌گیری جادوپزشکان را دنبالهٔ کار شَمنان و یادگار دوره‌ای دانسته‌اند که کاهنان در جامعه‌های بدوی نقش دوگانهٔ روحانی و پزشک را ایفا می‌کردند (زرین‌کوب، ۹۴۷). جادو پزشکان مانند شمنها در کیش شمنی، کارشان «میانجی‌گری روح[3]» و برقرار کردن ارتباط میان ارواح و انسانها، و کنترل و تسخیر ارواح است (فیرث، 296). جن‌گیران همچون شمنها در مراسم جن‌گیری با طبل‌کوبی، خواندن آواز، ذکر اوراد و اعمال جادویی دیگر، نوعی حالت گسستگی ذهنی می‌یابند و به خلسه فرو می‌روند. همین حالت خلسه و جذبه در هم‌کیشان حاضر در مراسم و جن‌زدگان نیز پدید می‌آید. در این فضا، جن‌گیران یا شمنها ارواح را فرا می‌خوانند و آنها را مطیع و فرمانبردار خود می‌کنند و از آنها در برآوردن خواسته‌هایشان یاری می‌طلبند (برای اطلاع بیشتر، نک: نیبرگ، 167-169).

جادوپزشکی و درمانگری در میان اهل هوا در تخصص گروهی مرد و زن است که آنها را «بابا» و «ماما» می‌خوانند. باباها و ماماها همه سیاه اصیل افریقایی، یا دو رگه هستند، و بیشترشان از سواحل افریقا به ایران مهاجرت کرده‌اند (ساعدی، ۶۰). کار احضار و تسخیر روح، یا جن زُدایی در سرزمینهای مصر، سودان و حجاز بیشتر با زنان بوده که آنها را «شیخه» و «عارف السگّه» می‌نامیدند (EI[1], VIII/1217).

هر بادی بابا، یا مامای خاص خود را دارد که به نام آن باد خوانده می‌شود؛ مثل بابازار، ماما زار، بابانوبان و مامانوبان. برخی از باباها و ماماها نیز به چند باد اختصاص دارند (ساعدی، ۴۸ـ۵۰).

جادو پزشکی و میانجی‌گری روح ضرورتاً توارثی نیست، لیکن گاهی این حرفه از بابا یا ماما به فرزندش می‌رسد (قس: فیرث، 298). بنابر اهمیت اصل جانشینی در میان اهل هوا، باباها و ماماها موظف به تعیین و معرفی جانشین برای خود در زمان حیات هستند. اگر بابا، یا مامایی جانشین برای خود تعیین نکند و بمیرد، اهل هوا دور هم گرد می‌آیند و در مجلسی عمومی، از میان مبتلایان سیاه، جانشینی برای او برمی‌گزینند (ساعدی، ۴۸، ۶۰).

باد زُدایی: بادزدگی نوعی بیماری روان رنجوری شناخته شده

1. hysterical nature 2. V. Crapanzano 3. spirit mediumship

است. اهل هوا در چهار چوب یک نظام اعتقادی ابتدایی طبیعت و علل بروز این بیماری و اسباب و راههای درمان آن را پیش‌بینی کرده، و به دست آورده‌اند. به پنداشت آنان، پزشک و دارو و دعا و تعویذ و طلسم نمی‌توانند بیماری کسانی را که جن یا باد، بیمار و هواییشان کرده، درمان کنند. چارهٔ درمان این بیماران به دست باباها و ماماها (مردان و زنانِ جادو پزشک و متخصص درمان بادزدگی) است (یادداشتها).

جن‌زدایی[1] عموماً به دو صورت پایا[2] و گشتاری[3] انجام می‌گیرد. در جن‌زدایی پایا، بیمار جن‌زده کاملاً شفا می‌یابد و به حالت عادی بازمی‌گردد. در جن‌زدایی گشتاری، دگرگونی آشکاری در بیمار رخ می‌دهد و در هویت او تغییری پدید می‌آید (ER, XIV/16-17). اهل هوای ایران، همه از گروه جنّ بادزدگان گشتاری یا استحاله یافته هستند که پس از اجرای مراسم جن‌زدایی روی آنها، هویتشان تغییر کرده، و به جرگهٔ اهل هوا و گروه جادوپزشکان یا جن‌بادزُدایان پیوسته‌اند (یادداشتها؛ نیز نک‍: ساعدی، ۵۰).

هرگاه اعمال جادوپزشکان در پیاده کردن جنّ‌باد از مرکبش و بیرون راندن آن از تن بیمار مؤثر نیفتد، بیمار را به حال خود وا می‌گذارند. بیماری این نوع بادزدگان را مردم از جانب خدا و بی دارو و درمان می‌انگارند و این بیماران را اصطلاحاً «تَهْرَن» می‌نامند و از آبادی و جمع مردم جامعه دور نگه می‌دارند (همو، ۵۸، ۷۸-۷۹).

در میان اقوامی که باور به جن‌زدگی و باد یا زار پنداری رواج دارد، برای احضار و تسخیر باد یا جن و یا روح، مراسمی برپا می‌کنند که عموماً شکل نمایشی دارد. مراسم معمولاً با انداختن سفره، عرضهٔ خوراک و قربانی، روغن مالی بر بدن بیمار، کوبش طبل یا دهل، نواختن برخی سازهای بادی و زهی و حرکتها و رقصهای آیینی همراه با هیجان همراهند (فیرث، 300؛ EI[1]، همانجا؛ ER, XIV/13, 17؛ نیز نک‍: ساعدی، ریاحی، جم‌).

جادو پزشکان اهل هوا نیز برای پایین و زیر آوردن باد از مرکبش، و رهانیدن بیمار از آزار جنّ‌باد، مجالسی برپا می‌کنند و آداب و اعمالی انجام می‌دهند. این آداب و اعمال در ۳ مرحله: در حجاب نگهداشتن بیمار، احضار جنّ باد، و تسخیر باد و پایین آوردن آن از مرکب در مجلسی به نام «مجلس بازی» اجرا می‌گردد (برای مراسم این مراحل، نک‍: ساعدی، ۵۲-۵۴، ۷۵-۷۹، ۱۱۱، ۱۱۴).

حالت هیجان و جذبه را جن‌زدایان از راههای فیزیکی، روانی و دارویی در بیماران جن‌زده پدید می‌آورند. همگانی‌ترین شیوه‌ها، بمباران حسی، یعنی تشدید و تحریک با محرکهای بیرونی، و محروم‌سازی حسی، یعنی کم کردن تحریکات بیرونی و یا کاربرد یکی از این دو شیوه به تناوب است. فنون بمباران حسی شامل آوازخوانی، وردخوانی، طبل کوبی، کف زدن، رقصهای یکنواخت، بویاندن بخور و رایحه‌های مختلف و بازی با نور و تکرار صحنه‌های تاریک و روشن است (ER, XIV/13). در ایران، بیماران جن‌زده را بیشتر با شیوهٔ بمباران حسی به هیجان و جذبه در می‌آورند و او را از چنگال جن باد رها می‌سازند. در بیشتر مجالس بادزدایی، زنان و مردان با هم شرکت می‌کنند. در مجلس هر باد، طبل و دهل و ساز مخصوص همان باد را به کار می‌برند. این سازها برای هر یک از اهل هوا و منسوبان به باد، مقدس و محترم است (برای انواع سازها، نک‍: ساعدی، ۷۶؛ ریاحی، ۱۶).

مجالس مربوط به بادهای مسلمان، مانند «نوبان» را با سلام و صلوات و یاد و نام خدا و حضرت رسول و ائمهٔ اطهار آغاز می‌کنند. در مجالس بادهای کافر، مانند زار، از ذکر نام خدا و رسول و ائمه پرهیز می‌کنند و یاد مقدسان را مانع زیر آمدن بادها می‌انگارند (ساعدی، ۵۴، ۷۵-۷۷). انداختن سفره و چیدن خوراکهای گوناگون و گیاهان خوشبو و میوهٔ کُنار و خرما و گوشت و خون روی سفره (همو، ۵۳-۵۴)، قربانی کردن بز و ریختن خون آن و خوردن خون قربانی، بخور دادن و ریختن برخی گیاهان گندزُدای از جمله اعمال بایسته در این مجالس است (همانجا؛ ریاحی، ۹، ۱۸).

نیازخواهی: بادها برای رها کردن میزبانان یا مرکبهای خود توقعات و خواسته‌های مختلفی دارند که بیماران بایستی آنها را برآورده کنند. نیازها و خواسته‌های ارواح یا جنّ بادها با هم فرق می‌کنند و در همه جا یکسان نیستند (برای انواع خواسته‌های ارواح در مراکش، نک‍: ER, XIV/18؛ در سودان، نک‍: لویس، 79).

در ایران، بادها برای پایین آمدن از مرکب خود توقعات و خواسته‌هایشان را از زبان باباها، یا ماماها بیان می‌کنند. توقعات و خواسته‌های بادها را می‌توان به‌طورکلی به دو دستهٔ عمومی و اختصاصی تقسیم کرد: گرفتن مجلس، انداختن سفره، ریختن خون قربانی (ساعدی، ۴۹) از نیازها و خواسته‌های عمومی؛ و لباسهای حریر، خیزران، خلخال طلا، شال گردن و... از خواسته‌های خصوصی بادها هستند (همو، ۴۹، ۵۶، ۶۳؛ ریاحی، ۱۰، ۱۲).

بیمار جن‌زده، پس از مراسم جن‌زدایی، تا زمانی که از روح یا بادی که در درونش خانه کرده، فرمان ببرد و خواسته‌هایش را برآورده کند، از آزار و گزند روح یا باد در امان می‌ماند و از او محبت می‌بیند و زمانی که از فرمان روح سر باز زند، بحران جن‌زدگی دوباره باز می‌گردد و او را دچار لرزش و لقوه می‌کند. در این هنگام، برپایی مراسم دیگری برای احضار روح و جن‌زدایی از او لازم می‌آید (ER, XIV/18).

شایستها و ناشایستها: رعایت برخی مطهرات و محرمات برای هر یک از اعضای جرگهٔ اهل هوا بایسته است. پوشیدن لباس سفید و پاکیزه، شست و شوی مرتب خود و عطرآگین کردن بدن از جملهٔ شایستها؛ دست زدن به مردهٔ انسان و حیوان، دست زدن به نجاسات و آلوده کردن خود، پوشیدن لباس کثیف و آلوده، آشامیدن باده، نزدیکی کردن با نامحرم، دست زدن به کارهای ناروا و خلاف، آزار رساندن و صحبت کردن در برخی از مجالس، مانند مجلس زار، از جملهٔ

1. exorcism 2. permanent 3. transformational

ناشایستها به شمار می‌روند (ساعدی، ۴۹، ۵۴). به کار نبستن این مطهرات و محرمات نه تنها خشم روحْ بادها را برمی‌انگیزاند و آنها را به آزار رساندن و رنجاندن مرکبهای خود وا می‌دارد، بلکه موجب می‌شود که آنها را مجازات کنند (همو، ۱۱۹، ۱۲۱).

مآخذ: برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پورداود، ابراهیم، تعلیقات بر یشتها، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ توکلی، محمدکاظم، مسلمانان مورو، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رسولی، هاشم، حواشی بر اصول کافی کلینی، تهران، انتشارات علمیهٔ اسلامیه؛ ریاحی، علی، زار و باد و بلوچ، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، «جن»، سخن، تهران، ۱۳۳۹ش، س ۱۱، شم ۸ ـ۹؛ ساعدی، غلامحسین، اهل هوا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قزوینی، زکریا، عجایب المخلوقات، به کوشش نصرالله سبوحی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

EI[1]; ER; Firth, R., *Tikopia Ritual and Belief*, London, 1967; Hinnells, J. R., *Persian Mythology*, London, 1973; Lewis, I.M., *Ecstatic Religion*, London, 1975; MacKenzie, D. A., *Indian Myth and Legend*, London; id, *Myths of Babylonia and Assyria*, London; Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück, 1966.

علی بلوکباشی

اَهْلیِ تُرْشیزی (د ۹۳۴ق/۱۵۲۸م)، شاعر پارسی‌گوی که به اهلی خراسانی نیز مشهور بوده است. خاستگاه وی، ترشیز خراسان بود (علیشیر، ۸۰، ۲۵۱؛ سام میرزا، ۱۸۸). او در دورهٔ حکمرانی سلطان حسین بایقرا بر خراسان (۸۷۵ ـ۹۱۱ق/۱۴۷۰ـ ۱۵۰۵م)، در هرات می‌زیست و در زمرهٔ شاعران و ادیبانی بود که در دربار سلطان، از حمایت او و وزیرش امیر علیشیر نوایی برخوردار بودند (اوحدی، ۱۳۸؛ واله، ۴۱). اهلی پس از درگذشت سلطان حسین بایقرا و برچیده شدن دولت تیموریان در خراسان، از هرات به تبریز کوچ کرد و تا پایان عمر در آنجا زیست و در همین شهر درگذشت (سام میرزا، ۱۸۹؛ آذر، ۲۶۵/۱).

اهلی ترشیزی جایگاهی خاص در دربار سلطان حسین بایقرا داشت، چنانکه وقتی عازم سفر حج بود، سلطان در فرمانی خطاب به شاهزادگان و کارگزاران حکومت از آنان خواست که در خدمتگزاری او در طول سفر کوتاهی نکنند (نک: گلچین، ۱۳ـ۱۴). همچنین داستان دلبستگی او به شاهزاده فریدون حسین میرزا پسر سلطان حسین ــ که خود اهل شعر و ادب بود ــ معروف است. اشعار اهلی در این باره، موضوعی است که اغلب تذکره‌نویسان به آن پرداخته‌اند (سام‌میرزا، ۱۸۸ـ۱۸۹؛ قس: اوحدی، نیز واله، همانجاها، که نام این شاهزاده را مؤمن میرزا ذکر کرده‌اند).

سروده‌های اهلی شامل غزلیات و رباعیات و ساقی‌نامه‌است. وی در شعر پیرو سبک شاعران محفل امیر علیشیر نوایی، در هرات بود. این سبک در ایران چندان پسندیده و موردتوجه نبود، اما بر عکس در هند مقبول بود. به همین سبب و نیز به سبب نوشتن نثر مصنوع و متکلّف، اهلی در آن دیار شهرت بیشتری یافت (براون، IV/234). اشعار او را حدود ۲۰ هزار بیت ذکر کرده‌اند (صدیق حسن، ۳). از دیوان اهلی نسخه‌هایی‌خطی‌در کتابخانه‌های‌مختلف‌ایران،هندوپاکستان،نگهداری می‌شود (نک: منزوی، خطی، ۲۲۴۳/۳ـ۲۲۴۴، خطی مشترک، ۶۵۹/۷). از *ساقی نامهٔ* او نیز دست نوشته‌ای در برخی از کتابخانه‌های تهران موجود است (همو، خطی، ۲۸۶۱/۴ـ۲۸۶۲).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ سام میرزا، تحفهٔ سامی، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، شمع انجمن، به کوشش محمد عبدالمجید، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ علیشیر نوایی، مجالس النفائس، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، «فرمان سلطان حسین میرزا بایقرا»، نشریهٔ فرهنگ خراسان، ۱۳۴۰ش، شم ۸ ـ۹؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعرا، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:

Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969.

حبیبه دانش‌آموز

اَهْلیِ شیرازی، محمد (د ۹۴۲ق/۱۵۳۵م)، ادیب و شاعر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م. وی از شاگردان جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۰۸ق) بود و در جوانی به دربار سلطان حسین بایقرا در هرات راه یافت (صفا، ۴۴۷/۴ـ ۴۴۸) و در آنجا قصیدهٔ معروف خود را به تتبع از سلمان ساوجی برای امیر علیشیر نوایی سرود (رازی، ۲۲۳). اهلی از هرات، به آذربایجان رفت و به دربار سلطان یعقوب، سومین پادشاه آق قویونلو راه یافت (صفا، ۴۴۸/۴؛ ربانی، ۲۸) و در ستایش او اشعاری سرود (نک: ص ۴۳۵ـ۴۳۶، ۴۳۷ـ۴۳۹، ۵۱۴ ـ۵۱۶). اهلی به هنگام جلوس شاه اسماعیل صفوی به دربار او روی آورد و در آنجا منزلت بسیار یافت (رازی، صفا، همانجاها). با این حال، گویند که وی همواره در فقر و تنگدستی زیست (مثلاً نک: اهلی، ۵۴۲، قطعهٔ ۱۸؛ ربانی، ۵). اهلی در ۸۴ سالگی در شیراز درگذشت و در کنار تربت خواجه حافظ به خاک سپرده شد (سام میرزا، ۱۷۹؛ شوشتری، ۶۹۶/۲؛ روملو، ۳۵۶؛ قاضی احمد، ۲۶۲/۱).

اهلی را پیرو سبک عراقی دانسته‌اند (ربانی، ۶۵؛ قس: نفیسی، ۲۳۵/۱). او در قصیده از انوری، ظهیر فاریابی، خاقانی و جامی، و در غزل از سعدی و حافظ پیروی می‌کرده است (رضازادهٔ شفق، ۵۷۴؛ صفا، ۴۴۹/۴). اشعار وی که در قالبهای مختلف شعری سروده شده، آکنده از صنایع ادبی است. او به ویژه در ساختن ماده تاریخ چیره‌دست بود. اهلی قصاید بسیار و نیز چند ترکیب‌بند در منقبت پیامبر(ص)، حضرت علی(ع) و اهل بیت(ع) سروده است (نک: ص ۴۴۰ـ۴۴۳، ۴۵۱ـ۴۵۴). از او ۳ قصیده، در پاسخ سلمان ساوجی برجای مانده است. مثنوی *شمع و پروانهٔ* او تمثیلی از عشق و جذبات آن است که در ۸۹۴ق برای سلطان یعقوب به تقلید از نظامی و جامی، سروده شده است (همو، ۵۷۵ـ۵۷۷، ۶۱۹). این مثنوی یک بار به طور مستقل، به کوشش احمد صدرنیا کازرونی، در شیراز (۱۳۱۲ق) و بار دیگر همراه با *کلیات* او به چاپ رسیده است. مثنوی دیگر او با عنوان *سحر حلال* (در ۵۲۰ بیت) نیز بارها به چاپ رسیده است.

یکی دیگر از آثار وی که به طور مستقل نیز منتشر شده، منظومهٔ گنجفه نام دارد. وی بر این منظومه نیز دیباچه‌ای منثور نگاشته، و سبب

نظم آن را بیان داشته است (ص ۶۶۸ـ۶۶۹).

مآخذ: اهلی شیرازی، محمد، کلیات اشعار، به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ ربانی، حامد، مقدمه بر کلیات اشعار اهلی شیرازی (هم)؛ رضازادهٔ شفق، صادق، تاریخ ادبیات ایران، شیراز، ۱۳۵۲ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سام میرزا صفوی، تحفهٔ سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش. سیمین غلامیان

اَهْواز، شهر و شهرستانی در استان خوزستان.

نام گذاری: اهواز جمع هوز در زبان عربی است (لسترنج، 232). واژهٔ هوز معرب هوج یا خوج پهلوی است. این نام در سنگ نوشته‌های هخامنشیان به زبان فارسی باستان «اوۆجه» ضبط شده است (نک: شارپ، ۳۳). در زمان ساسانیان سرزمینی را که منطبق با ایلام باستان و خوزستان امروزی بوده است، هجوستان یا خوجستان می‌خواندند که به معنی سرزمین خوزهاست. در سده‌های نخستین اسلامی نام اهواز به سرتاسر منطقهٔ خوزستان اطلاق، و از شهر اهواز با نام سوق الاهواز یاد می‌شد (نک: قائم مقامی، ۱۷۶ـ۱۷۷).

بنابر آنچه طبری می‌گوید، شهر اهواز را اردشیر بابکان بنا کرد و بر آن نام هرمزاردشیر نهاد (۴۱/۲) که مشتمل بر دو بخش بود: در یکی بزرگان و اشراف، و در دیگری بازاریان سکنیٰ داشتند. شهر بزرگان را هرمشیر (هومشیر)، و شهر بازاریان را هجوستان واجار (خوجستان بازار) به معنای بازار خوزستان می‌خواندند. به هنگام حملهٔ اعراب، هرمشیر ویران شد و هجوستان واجار برجاماند. اعراب این نام را معرب نموده، «سوق الاهواز» ــ که ترجمهٔ هجوستان واجار پهلوی به زبان عربی است ــ خواندند (نک: مجمل التواریخ...، ۶۱ ـ۶۲؛ حمزه، ۳۳ـ۳۴).

تاریخ: اهواز در روزگار ساسانیان از شهرهای عمدهٔ خوزستان به شمار می‌رفت و از مراکز عمدهٔ صنایع نساجی خوزستان بود (پیگولوسکایا، ۳۲۳). این شهر پیش از اسلام یکی از کانونهای مسیحیت در ایران، و از اسقف نشینهای خوزستان محسوب می‌شد (نک: کریستن‌سن، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۰۵). همچنین ــ چنانکه از نام هجوستان واجار برمی‌آید ــ این شهر از مراکز عمدهٔ بازرگانی بوده، و نیز به واسطهٔ واقع شدن در کنار رود کارون ــ که قابلیت کشتیرانی داشته ــ محل مناسبی برای تجمع مال‌التجاره و دادوستد به شمار می‌رفته است (مساعد، ۱۸۳ـ۱۸۴).

اعراب پس از پیروزی در جنگ نهاوند پادگانهایی در شهرهای فتح شده، از جمله در اهواز ساختند (زرین‌کوب، 27). شهرهای خوزستان از جمله اهواز از نخستین پناهگاههای خوارج در ایران بود (نک: جعفری، ۱۳۱). در ایام خلافت علی(ع) برخی از موالی اهواز که از میزان خراج درخواستی والی آن ناخرسند بودند، به شورش خوارج پیوستند (زرین‌کوب، 35). در زمان خلافت یزید بن معاویه شهرهای خوزستان از جمله اهواز دستخوش جنگ و گریزهای خوارج با سپاهیان اموی گشت (نک: دینوری، ۲۶۹ـ۲۷۷).

شهر اهواز در سده‌های نخستین اسلامی به واسطهٔ سدی که بر کارون بسته شده بود، از بزرگ‌ترین و آبادترین شهرهای خوزستان به شمار می‌آمد (حدود العالم، ۱۳۸). این شهر تا ۲۵۶ق/۸۷۰م شهری پررونق و آباد بود، اما در این سال اهواز به تصرف سپاهیان صاحب‌الزنج درآمد (نک: طبری، ۴۷۲/۹ـ۴۷۳). اهواز پس از پایان فتنهٔ زنگیان رونق و آبادانی گذشتهٔ خود را از دست داد، اما در زمان عضدالدولهٔ دیلمی بار دیگر اهمیت پیشین خود را به عنوان مرکزی تجاری به دست آورد (بوسه، 284-283). همچنین بنا به گفتهٔ مقدسی (ص ۴۱۱)، عضدالدوله پل هندوان را که دو بخش اهواز را به هم متصل می‌کرد و همچنین مسجد زیبایی را که در کنار آن بوده، بازسازی و مرمت نمود. شهر اهواز از پایگاههای عمدهٔ مذهب تشیع در ایران به شمار می‌آمد و به گفتهٔ مقدسی نیمی از مردم آنجا شیعه بودند و پیوسته میان شیعیان (مروشیان) و سنیان (فضلیان) درگیری و کشاکش وجود داشت (ص ۴۱۵ـ۴۱۷).

اهواز تا اواخر سدهٔ ۵ق شهری آباد بود، اما از این زمان به بعد رونق خود را از دست داد، به گونه‌ای که مرکزیت خوزستان از آنجا به شوشتر منتقل شد (نک: امام شوشتری، ۹۹). در سدهٔ ۶ق اهواز به شهری ویران و خالی از سکنه تبدیل شد (نک: رشیدالدین، ۱۸۱). حافظ ابرو از آن به عنوان قصبه‌ای نام می‌برد و به اشتباه اهواز را با سوق الاربعا (چهارشنبه بازار) یکی می‌داند (ص ۱۷۱).

در زمان سلطنت ناصرالدین شاه قاجار، به منظور استفادهٔ بهتر از آب کارون برای توسعهٔ زمینهای کشاورزی، با صرف مبلغ ۵۰ هزار تومان سدی بر روی کارون احداث شد (نک: نجم‌الملک، ۵۷). اما همین سد اندکی بعد به علت اهمال در ساختن آن محتاج مرمت فوری شد. در ۱۲۹۰ق به مباشرت میرزا بزرگ مستوفی سد باریکی به طول ۶۰ تا ۷۰ ذرع و ارتفاع ۳ ذرع بر کارون بسته شد که این بار نیز این سد به علت نبود دانش و امکانات لازم نیمه تمام رها شد (همانجا).

در صفر ۱۳۰۶/اکتبر ۱۸۸۸ ناصرالدین شاه به سبب فشار انگلیسیها با آزادی کشتیرانی در رود کارون از محمره (خرمشهر) تا اهواز موافقت کرد و حق امتیاز کشتیرانی از بالای سد اهواز تا شوشتر را برای اتباع ایرانی محفوظ داشت (نک: تیموری، ۱۶۶). در همان سال حاج معین التجار بوشهری شرکتی به نام شرکت ناصری به منظور کشتیرانی در کارون تأسیس کرد که در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م امتیاز کشتیرانی از اهواز تا شوشتر و دزفول به شرکت ناصری اعطا گردید (همو، ۱۷۷). مانع عمده بر سر راه کشتیرانی در رود کارون سد اهواز بود که کشتیهای بخاری در اغلب فصول سال نمی‌توانستند از آن عبور نمایند (سایکس، II/371-372). برای رفع این مشکل، شرکت ناصری خط آهنی به طول

۳ کیلومتر از مسیر یاد شده کشید که کالاها را به وسیلهٔ ترامواى اسبى از بالاى سد با کشتى به شوشتر حمل مى‌کرد (انصارى، ۱۷۸).

با توسعهٔ تجارت در حوزهٔ رود کارون، در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م امتیاز احداث جادهٔ شوسه‌اى از تهران به اهواز از سوى دولت مرکزى ایران به بانک شاهنشاهى داده شد (نک: تیمورى، ۲۳۳). به مدت دو سال بخشى از این جاده به طول ۱۶۰ کمـ از تهران تا قم ساخته شد که نیمه تمام رها گردید (انصارى، ۹۲). با گشوده شدن رودخانهٔ کارون نمایندگان وزارت خارجه در اهواز و محمره مستقر شدند تا به مثابهٔ واسطه‌اى میان دولت مرکزى و بازرگانان خارجى عمل کنند. مأموران گمرک نیز در محمره و اهواز مستقر شدند (همو، ۹۳). توسعهٔ اهواز همپاى گسترش تجارت ادامه یافت. از ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م این شهر به مرکزى براى تجارت گندم خوزستان تبدیل گشت و با احداث جادهٔ لینچ - بختیارى (اهواز - اصفهان) در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م، این شهر مستقیماً به بازارهاى ایالت مرکزى ایران متصل شد. از این رو، جمعیت اهواز در اثر مهاجرت، به ویژه از شوشتر و دزفول، افزایش یافت و تجار بسیارى این دو شهر را به قصد اقامت در شهر جدید ترک کردند (همو، ۱۷۸، ۱۸۰).

در جنگ جهانى اول انگلستان براى دستیابى به چاههاى نفت و لوله‌هاى نفتى بخشهایى از خوزستان از جمله اهواز را اشغال نمود (نک: همو، ۲۱۷). پس از خروج نیروهاى انگلیسى از این منطقه بار دیگر خوزستان به دو بخش تقسیم شد: بخش عمدهٔ آن شامل شهرهاى عبادان، محمره، فلاحیه، هویزه و اهواز با حمایت انگلستان تحت استیلاى شیخ خزعل در آمد (نک: همو، ۲۲۵-۲۲۶). در زمان رئیس - الوزرایى رضاخان به سال ۱۳۰۳ش، به شیخ خزعل دستور داده شد تا ادارهٔ املاک خالصهٔ دولتى را که در اختیار او بود، به ادارهٔ مالیه بسپارد؛ اما شیخ خزعل از این فرمان سرباز زد و در عوض به گردآورى سپاه پرداخت (نک: همو، ۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۵). رضاخان نیز براى مقابله با وى نیروهاى نظامى به خوزستان فرستاد که منجر به تسلیم شیخ خزعل شد (همو، ۲۴۷).

پس از به قدرت رسیدن خاندان پهلوى و تقویت حکومت مرکزى، نهادهاى جدید حکومتى در ایران شکل گرفت و بساط مدعیان محلى برچیده شد. در ۱۳۰۳ش، اهواز پس از ۸۰۰ سال بار دیگر مرکز خوزستان گردید و احداث راههاى ارتباطى، قرار گرفتن در مسیر راه‌آهن سراسرى و کشف حوزه‌هاى نفتى بیش از پیش بر اهمیت و اعتبار آن افزود.

مآخذ: امام شوشترى، محمد على، *تاریخ جغرافیایى خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ انصارى، مصطفى، *تاریخ خوزستان ۱۸۷۸-۱۹۲۵*، ترجمهٔ محمد جواهر کلام، تهران، ۱۳۷۷ش؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهاى ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تیمورى، ابراهیم، *عصر بى‌خبرى*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جعفرى، یعقوب، *خوارج در تاریخ*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، نسخهٔ عکسى موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمزهٔ اصفهانى، *تاریخ سنى ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ دینورى، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *مکاتبات رشیدى*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۴۵م؛ شارپ، ر. ن.، *فرمانهاى شاهنشاهى هخامنشى*، شوراى مرکزى جشنهاى شاهنشاهى؛ طبرى، *تاریخ*؛ قائم مقامى، جهانگیر، «تطورات نام سرزمین خوزستان»، *بررسیهاى تاریخى*، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، شم ۶؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمى، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقى بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ مساعد، علاءالدین، «اهواز»، *یغما*، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۲۶، شم ۳؛ مقدسى، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقى، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیز:

Busse, H., «Iran Under the Būyids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Sykes, P., *History of Persia*, London, 1930; Zarrinkūb, 'Abd al-Husain, «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV.

علی کرم‌همدانی

شهرستان اهواز: اهواز یکى از ۱۶ شهرستان استان خوزستان است. این شهرستان از شمال با شوش و شوشتر، از خاور با رامهرمز، از جنوب با بندر ماهشهر و شادگان، و از باختر با سوسنگرد همسایه است (*آمارنامه*...، نقشهٔ شهرستان اهواز). شهرستان اهواز داراى دو بخش مشتمل بر ۳ شهر، ۱۰ دهستان و ۴۵۵ آبادى داراى سکنه است (*سرشمارى*...، پانزده). بخشهاى آن مرکزى و باوى نام دارند. بخش مرکزى آن از ۸ دهستان به نامهاى اسماعیلیه، الهایى، سویسه، عنافچه، غیزانیه، مُشرحات، کرخه و کوت عبدالله، و بخش باوى از دو دهستان به نامهاى ملاثانى و ویس تشکیل شده است (*آمارنامه*، ۲۷).

اهواز در منطقه‌اى جلگه‌اى قرار دارد (نقشهٔ عملیات؛ *فرهنگ جغرافیایى آبادیها*...، ۲۰). میانگین حداکثر دما، $32/8^{\circ}$ و میانگین حداقل آن $17/2^{\circ}$ سانتى‌گراد، و معدل بارش سالانه، ۲۰۵/۳ میلى‌متر بوده است (نک: «داده‌ها...[1]»). رودخانه‌هاى کارون، کرخه، دز، شاهپور (شاوور) و کوپال در شهرستان اهواز جریان دارند (*فرهنگ جغرافیایى آبادیها*، ۱۹-۲۰). رود کارون با ۸۹۰ کمـ طول پرآب‌ترین و طویل‌ترین رودخانهٔ ایران به شمار مى‌رود (جعفرى، ۳۴۲-۳۴۴).

ویژگیهاى محیط طبیعى اهواز رشد انواع خاصى از گونه‌هاى گیاهى مانند درختان گز، اُکالیپتوس، کُنار، آکاسیا و خرزهره را فراهم آورده است؛ همچنین زیستگاه مناسبى براى گرگ، روباه، شغال، کبک و تیهوست (*فرهنگ جغرافیایى آبادیها*، ۲۰).

ویژگیهاى اجتماعى و فرهنگى: حدود ۳۰٪ جمعیت ساکن شهرستان اهواز غیر بومیند که حدود ۱۷٪ آنان از شهرستانهاى دیگر استان، و ۱۳٪ از سایر استانهاى کشور به آنجا مهاجرت کرده‌اند. گروههایى از اقلیتهاى قومى - مذهبى صُبى (صابئى)، مسیحى و کلیمى در شهرستان اهواز به سر مى‌برند. بنابر سرشمارى سال ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان اهواز ۱٬۱۱۰٬۵۳۱ نفر بوده است که ۷۵/۲۳٪ آن در نقاط شهرى، و ۲۴/۷۰٪ در نقاط روستایى سکنىٰ داشته، بقیه غیر ساکن بوده‌اند (*سرشمارى*، شانزده).

برمبناى سرشمارى ۱۳۷۵ش، از ۹۴۸٬۷۱۵ نفر جمعیت ۶ ساله و

---

1. *Data...*

بیشتر شهرستان اهواز ۸۰/۵۶٪ باسواد بوده‌اند. نسبت باسوادی بین مردان در حدود ۸۷٪ و در بین زنان در حدود ۷۴٪ بوده است. همچنین نسبت باسوادی در بین افراد لازم التعلیم (۶-۱۴ ساله) در نقاط شهری در حدود ۹۶٪ و در نقاط روستایی در حدود ۸۲٪ بوده است (همان، بیست و چهار). بنابر آمار موجود، در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ش، در دورهٔ ابتدایی ۶۹۰ آموزشگاه، در دورهٔ راهنمایی تحصیلی ۳۳۲ آموزشگاه و در دورهٔ متوسطهٔ عمومی ۱۸۲ آموزشگاه در سطح شهرستان فعال بوده‌اند (*آمارنامه*، ۷۰، ۷۲، ۷۴). همچنین ۲۹ هنرستان فنی و حرفه‌ای و یک هنرستان کشاورزی و ۳۳۴ آموزشگاه روستایی در سطح شهرستان دایر بوده است (همان، ۷۸، ۷۹، ۸۱). در دورهٔ عالی نیز هم اکنون در دانشگاههای شهید چمران اهواز، دانشگاه علوم پزشکی اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه پیام نور شماری دانشجو تحصیل می‌کنند (همان، ۹۷، ۱۲۴، ۱۳۲).

ویژگیهای اقتصادی: بخش صنعت در شهرستان اهواز دارای اهمیت ویژه‌ای است. از صنایع مهم آن شرکت کربن ایران (تنها واحد سازندهٔ دودهٔ صنعتی در ایران)، گروه ملی صنعتی فولاد ایران، نورد سنگین کاویان، واحدهای مختلف لوله‌سازی، شرکت صنعتی سپنتا (تولید کنندهٔ پروفیل آهن و لوله‌های صنعتی) و کارخانهٔ فارسیت اهواز (تولید کنندهٔ انواع لوله و ورق آزبست) است (*آمارنامه*، ۸). نیروگاه گازی رامین با توان ۹۴۵ مگاوات، و نیروگاه زرگان با توان ۳۵۴ مگاوات برق در شهرستان اهواز قرار دارند. منابع غنی و تأسیسات بزرگ واحدهای بهره‌برداری نفت و گاز نیز اهمیت ویژه‌ای برای شهرستان اهواز در سطح کشور فراهم آورده است (همانجا)؛ به طوری که در ۱۳۷۳ش، ۵۴ کارگاه استخراج نفت خام و گاز طبیعی و ۱۳ کارگاه جنبی مربوط به آن در شهرستان اهواز فعال بوده‌اند (همان، ۲۴۳).

کشاورزی نیز در شهرستان اهواز دارای رونق فراوانی است. سطح زیرکشت محصولات زراعی آن نسبت به سایر شهرستانهای استان خوزستان با ۸۶٬۲۸۵ هکتار مقام اول را داراست (نک: همان، ۲۰۲). همچنین شمار تقریبی دام شهرستان اهواز در ۱۳۷۵ش مشتمل بر ۵۲۶٬۲۴۰ رأس گوسفند، ۱۹٬۲۴۰ رأس بز، ۲۸٬۴۹۰ رأس گاومیش، ۱۹۴ نفر شتر و ۹٬۶۲۴ رأس اسب و مادیان بوده است (همان، ۲۱۹).

امکانات بهداشتی ـ درمانی: در ۱۳۷۵ش، ۷ بیمارستان وابسته به دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی ـ درمانی اهواز با ۱٬۳۹۴ تخت فعال، یک بیمارستان وابسته به شرکت نفت با ۱۶۲ تخت فعال، دو بیمارستان تأمین اجتماعی با ۱۸۱ تخت فعال و ۵ بیمارستان خصوصی با ۳۲۴ تخت فعال و ۶۲ درمانگاه شهری و روستایی در شهرستان اهواز فعالیت داشته‌اند (همان، ۱۴۰-۱۴۱).

شهر اهواز: این شهر مرکز استان خوزستان است و در ۴۸° و ۴۱′ عرض شمالی و ۳۱° و ۱۹′ طول شرقی، و در ارتفاع ۲۶ متری از سطح دریا قرار دارد. شهر اهواز در ۹۳۷ کیلومتری جنوب باختری تهران و در مسیر راه‌آهن سراسری تهران ـ خرمشهر واقع شده است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۶/۳۰، ۳۱).

شهر در منطقه‌ای جلگه‌ای و مسطح قرار گرفته است. رودخانهٔ کارون از میان آن می‌گذرد و شهر را به دو نیمهٔ شرقی و غربی تقسیم می‌کند (نقشهٔ عملیات). رودخانهٔ کارون از اهواز تا خلیج فارس به طول ۳۶۰ کم قابل کشتیرانی است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰-۲۱).

بر مبنای سرشماری سال ۱۳۷۵ش، شهر اهواز دارای ۷۹۱٬۷۸۶ نفر (۱۴۷٬۸۵۶ خانوار) شامل ۳۹۸٬۸۸۳ نفر مرد و ۳۹۲٬۹۰۳ نفر زن بوده است (*سرشماری*، چهل).

آثار کهن بر جای مانده در اهواز و اطراف آن مشتمل است بر: خرابه‌های شهر کهن از دورهٔ ساسانی واقع در شمال باختری شهر، بازماندهٔ سدهای کهن نظیر سد شادروان، بارگاه علی بن مهزیار از راویان حدیث و نایبان امامان نهم، دهم و یازدهم(ع) و مسجد جامع اهواز مربوط به دورهٔ قاجاریه (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۲).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جعفری، عباس، *رودها و رودنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اهواز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (اهواز)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۷۹؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ نقشهٔ عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۶۳ش، گ ۱-۳۹؛ نیز:

Data Processing Center, Ahwaz, Period 1951-1995, Islamic Republic of Iran Meteorological Organization, Tehran, 1997.

مژگان نظامی

اَهْوازی، ابوالحسن علی بن عباس (د ح ۳۸۴ق/۹۹۴م)، پزشک نامدار ایرانی. دربارهٔ زندگی و احوال اهوازی اطلاع چندانی در دست نیست، تنها رود راوری در *ذیل تجارب الامم* (۶۸/۳) و نظامی عروضی در *چهار مقاله* (ص ۱۱۰) از کتاب *کامل الصناعة الطبیة* او یاد کرده‌اند. وی در اهواز، یا ارّجان (بهبهان)، زاده شد. خانوادهٔ او دست‌کم تا دو نسل پیش از وی آیین زردشتی داشتند (نک: میه‌لی، 120) و بدین‌سبب به مجوسی شهرت داشت (قفطی، ۲۳۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۲). برخی از او با لقب علاءالدین یاد کرده‌اند (واندیک، ۲۱۷). اهوازی در شیراز نزد ابوماهر موسی بن سیّار دانش آموخت و پس از آن خود به فراگیری آثار پزشکی متقدم پرداخت و در این دانش چنان شهرت و مهارتی یافت که پزشک دربار فناخسرو عضدالدولهٔ دیلمی شد (قفطی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها).

اهوازی را به دانش و مهارت و ابتکار، و اثرش را به عنوان یکی از برجسته‌ترین منابع طبی ستوده‌اند (همانجاها؛ نیز نک: ابن خلدون، ۸۸۸/۱(۴)؛ رودراوری، همانجا). در واقع شهرت اهوازی مرهون کتاب ارزشمند او، *کامل الصناعة الطبیة* است که آن را *کنّاش الملکی*، *الطب الملکی*، *کتاب الملکی*، *القانون العضدی فی الطب* و *الکناش العضدی فی الطب* نیز نامیده‌اند (همو، نیز قفطی، ابن ابی اصیبعه،

همانجـاها؛ GAL, I/273). اهوازی ایـن کتاب را بـه نام و بـرای عضدالدوله نوشت و برخی از نامهای کتاب نیز حاکی از همین معنی است.

کامل الصناعه دانشنامه‌ای است پزشکی و دارای نظم و ترتیبی عالی که از همان روزگار تألیف مورداقبال و مراجعه واقع شد (نک: نظامی، همانجا، که از آن در زمرهٔ کتب آموزشی یاد کرده است)، اما پس از تألیف *قانون* ابوعلی سینا تقریباً به کناری نهاده شد. با اینهمه، قفطی بر آن است که این کتاب از دیدگاه پزشکی عملی برتر از *قانون* بوعلی است (نک: ص ۲۳۲؛ قس: براون، 54-53). آنچه اهوازی در جلد دوم همین اثر در ابواب پزشکی عملی (بالینی و جراحی) آورده، دقت و مهارت و تجربه‌اش در مداوای انواع بیماریها و جراحیها را آشکار می‌سازد. علاوه بر این وی در این کتاب دیدگاههای جالب و ابتکاری ابراز کرده، و به کشفهای مهم نایل آمده است (نک: همو، 56-55؛ الگود، 100-99؛ لکلر، I/382)؛ مثلاً آنچه دربارهٔ انقباض و انبساط رگها و اختلاط هوا و خون و جریان آن در شریانها گفته، نخستین وصف گردش مویرگی خون، و اولین بیان روشن و علمی از شبکهٔ مویرگهاست (دفاع، ۱۱۱-۱۱۳؛ براون، 124-123). دربارهٔ جنین و تکامل آن و حرکات رحم به هنگام زایمان، سخنان نوگفته، و سرطان رحم را به خوبی تشخیص داده است (دفاع، ۱۱۳- ۱۱۵). وی همچنین کاملاً به اهمیت روان درمانی آگاه بوده، و پیش از ابوعلی سینا به این موضوع پرداخته است (حمارنه، 41).

تحقیقات اهوازی در علل بروز صرع و بیان نشانه‌ها و تظاهرات فیزیکی و روحی آن سخت جالب توجه است (نک: دفاع، ۱۱۱). با اینهمه، اولمان که خود در جایی فصول و ابواب *کامل الصناعه* را معرفی کرده (نک: ص 111-109)، منکر نوآوری پزشکان عصر اسلامی است و همه را اقتباس از یونانیان دانسته، و اهوازی را نماینده و شارح خالص طب جالینوس معرفی کرده است (ص 44،26،24-23).

کامل الصناعه مشتمل بر دو جزء و هر جزء در ۱۰ مقاله تدوین شده است: جزء اول در طب نظری و جزء دوم در طب عملی است. در جزء اول افزون بر دیباچه و تصدیر کتاب به نام عضدالدوله و بررسی آثار پزشکان بزرگ و کلیات طب (۲/۱- ۴۸)، به مسائلی همچون تشریح اعضای ساده و مرکب بدن، قوای طبیعی، علل و علائم و دورهٔ بیماریها و نقش عواملی چون آب و هوا، غذا، خواب و ورزش در سلامت انسان پرداخته است. جزء دوم به بهداشت عمومی، انواع بیماریها و شیوهٔ درمان آنها از سر تا قدم به ویژه دستگاههای تنفسی و گوارشی، و نیز جراحی که یکی از جالب‌ترین بخشهای *کامل الصناعه* به شمار می‌رود، و سرانجام انواع ادویهٔ مرکبه و شیوهٔ ساخت و ترکیب آنها اختصاص داده شده است. در عصر جدید توجه اروپاییان از نیمهٔ سدهٔ ۱۹م به این اثر بزرگ طبی جلب شد و به بررسی ابواب یا ترجمهٔ بخشهایی از آن دست زدند و در تحقیقات مربوط به تاریخ علم و تاریخ پزشکی به بررسی آراء او پرداختند.

نخستین‌بار متن عربی *کامل الصناعة الطبیة* در ۱۲۸۳ق در لاهور و پس از آن در ۱۲۹۴ق در بولاق به چاپ رسید. نیز نسخهٔ خطی دانشگاه استانبول را فؤاد سزگین در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در فرانکفورت چاپ تصویری کرد. کمبل (ص 75) کتاب دیگری در طب مشتمل بر ۳ بخش بهداشت، بیماریها و جراحی که نسخهٔ آن را در گوتینگن نشان داده، از او دانسته است (نیز نک: GAL, I/273).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۵۶م؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ دفاع، علی عبدالله، *اعلام العرب و المسلمین فی الطب*، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ رودراوری، محمد، ذیل تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، بغداد، مکتبة المثنی؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۴۱ش؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع*، به کوشش محمدعلی ببلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م؛ نیز:
Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Campbell, D., *Arabian Medicine*, London, 1926; Elgood, C., *A Medical History of Persia*, Amsterdam, APA-Philo Press; GAL; Hamarneh, S., «Al-Majūsī», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1974, vol. IX; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburg, 1978.
صادق سجادی

آَهْوازی، ابوعلی حسن بن علی بن ابراهیم بن یزداد بن هرمز بن شاهق (۲۷ محرم ۳۶۲-۴ ذیحجهٔ ۴۴۶ق/۷ نوامبر ۹۷۲- ۶ مارس ۱۰۵۵م)، مقری و مؤلف کتابی در نقد اشعری. وی در اهواز به دنیا آمد و از نسبش چنین پیداست که ایرانی تبار بوده است (ابن جزری، *غایة*...، ۲۲۰/۱). وی در همان اهواز به تحصیل آغاز کرد و در دیگر جاها نزد مشایخ عصر قرائت و حدیث آموخت (همانجا). در ۳۹۱ق (یا به قولی ۳۹۴ق) به دمشق رفت و در آنجا سکنیٰ گزید و همانجا نیز درگذشت (ابن عساکر، *تاریخ*...، ۴۷۵/۴-۴۷۷؛ ابن جزری، همان، ۲۲۲/۱).

گفته‌اند که قرائت ابوعمرو و عاصم را نزد علی بن حسین غضایری، و قرائت ابن کثیر را نزد محمد بن محمد بن فیروز، و قرائت نافع را نزد ابوبکر محمد بن عبیدالله بن قاسم خرقی، و روایت قالون را نزد احمد بن محمد بن عبدالله تستری خواند (ذهبی، *معرفة*...، ۳۲۳/۱). از دیگر مشایخ وی در قرائت اینان را می توان نام برد: در بغداد ابوحفص کتانی و ابوالفرج شنبوذی، در دمشق محمد بن احمد بن محمد جبنی، و در بصره ابوالقاسم عبدالله بن نافع بن هارون عنبری، ابوبکر محمد بن احمد بن علی باهلی و ابوعبدالله محمد بن احمد بن عبدالله بن هلال (همانجا؛ ابن جزری، همان، ۲۲۱/۱).

اهوازی همچنین از مشایخی چون نصر بن احمد مُرجی، معافی بن زکریا ابن طرارا، عبدالوهاب کلابی و تمام رازی حدیث شنید (برای فهرستی از مشایخ وی، نک: ابن عساکر، *تاریخ*، ۴۷۵/۴؛ ذهبی، *سیر*...، ۱۴/۱۸، *معرفة*، ۳۲۴/۱). وی به مصر و موصل نیز سفر کرده است (ابن عساکر، همان، ۴۷۶/۴؛ ذهبی، *سیر*، همانجا).

اهوازی پس از ۴۰۰ق در دمشق به اقراء و تحدیث پرداخت، در حالی که هنوز برخی مشایخ وی زنده بودند (همو، *معرفة*، ۳۲۵/۱). از

شاگردان و راویان وی در قرائت باید ابوالقاسم هذلی، ابوعلی حسن بن قاسم غلام هرّاس، احمد بن ابی الاشعث سمرقندی، ابوالحسن مصینی، ابونصر احمد بن علی زینبی، ابوالحسن علی بن احمد ابهری، ابوبکر محمد بن مفرج بطلیوسی و ابوالقاسم عبدالوهاب قرطبی را نام برد (همو، سیر، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۲۲۱/۱-۲۲۲). کسانی نیز چون خطیب بغدادی، ابوسعد اسماعیل بن علی سمّان، عبدالعزیز بن احمد کتّانی و ابوطاهر حنّایی از وی حدیث شنیده‌اند (ابن عساکر، همان، ۴۷۵/۴-۴۷۶؛ ذهبی، همان، ۱۵/۱۸). ابومعشر طبری نیز به طریق اجازه از وی روایت می‌کند (ابن جزری، همان، ۲۲۲/۱).

به گفتهٔ ابن عساکر (همان، ۴۷۶/۴)، اهوازی بر مذهب سالمیه بود و از این‌رو احادیث بی‌پایه‌ای در تشبیه روایت می‌کرد. خود وی نیز مدعی بوده که خداوند را در خواب دیده بوده است. ابن عساکر (همانجا) می‌افزاید که اهوازی کتابی داشته با عنوان *البیان فی عقود اهل الایمان* که در آن احادیثی «منکر» را گرد آورده بوده است. همو در *تبیین کذب المفتری* (ص ۳۶۹) گفته که این کتاب دربارهٔ احادیث صفات است. اینکه در این کتاب روایات دروغ نقل شده بوده، توسط ذهبی نیز تأیید شده است (همانجا، نیز *میزان*،...، ۵۱۲/۱).

از نظر رجالی نیز، از سوی برخی محدثان و مقریان انتقاداتی بر او رفته است، تا بدانجا که در روایت وی از برخی شیوخش تردید کرده، و گفته‌اند که چون در روایت قرائات افراط کرد، وی را متهم کردند که دروغگوست. حتیٰ گفته‌اند که از برخی مشایخ روایت کرده است که جز بدین طریق شناخته نیستند (نک: ابن عساکر، *تاریخ*، ۴۷۶/۴-۴۷۷، *تبیین*، ۳۶۸-۳۷۱، ۴۱۵-۴۱۶؛ ذهبی، *سیر*، ۱۳/۱۸-۱۸، *میزان*، ۵۱۲/۱-۵۱۳؛ ابن حجر، ۲۳۸/۲-۲۳۹).

با اینهمه، عالمان قرائت به تبحر اهوازی در قرائت و سعهٔ روایی او تأکید کرده‌اند (نک: ذهبی، سیر، ۱۳/۱۸، ۱۶، ۱۸، *معرفة*، ۳۲۴/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۲۲۰/۱) و روایات وی در قرائت در کتابهایی چون *المستنیر* ابن سوار، *الکفایة* ابوالعز قلانسی و *الکامل* هذلی نقل و ضبط شده است (نک: همانجا). اهوازی در قرائت آثاری تألیف کرده است، از آن جمله: *الوجیز*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ چستربیتی موجود است (نک: شواخ، ۱۷۶/۴-۱۷۷؛ برای رواج آن، نک: ابن جزری، *النشر*...، ۸۰/۱-۸۱؛ کلبرگ، 380)؛ *الموجز*، که در کتابخانهٔ ازهریه، نسخه‌ای از آن را می‌توان یافت (ازهریه، ۱۴۷/۱)؛ *الایضاح*، که ابوشامهٔ مقدسی در *المرشد الوجیز* (ص ۱۰۸-۱۰۹، جم) از آن بهره برده است؛ کتابی نیز با عنوان *التفرد و الاتفاق بین الحجازیین و الشامیین و اهل العراق* به وی منسوب است که نسخه‌ای ناقص از آن را در کتابخانهٔ ظاهریه می‌توان یافت (*فهرس*،...، ۳۷۴). بروکلمان نیز به وجود نسخه‌ای با عنوان *الموضح* در قرائات سبع در کتابخانهٔ ازهریه اشارت دارد (GAL, S, I/720). همچنین ابوعلی در قرائت کتابی با عنوان *الاقناع فی القراءات الشاذة* داشته است (نک: بغدادی، ۲۷۵/۱؛ رافعی، ۱۵۹/۲). این کتاب شامل ۱۱ قرائت و ۱۰ اختیار بوده است، بدین صورت که ابوعلی قرائات ابوجعفر مدنی، شیبة بن نصاح، محمد بن محیصن، حمید بن قیس، ابن شهاب زهری، حسن بصری، اعمش، ابن ابی لیلیٰ، طلحة بن مصرف، ابوبحریهٔ سکونی و محمد بن مناذر مدنی، و همچنین اختیارات یعقوب حضرمی، ایوب بن متوکل، یحیی بن مبارک یزیدی، ابوعبید قاسم بن سلام، خلف بن هشام بزاز، ابوجعفر محمد بن سعدان، محمد بن عیسیٰ اصبهانی، ابوحاتم سجستانی، احمد بن جبیر انطاکی و ابن جریر طبری را در این کتاب جمع کرده بوده است (همانجا). وی کتابی نیز در قرائت زید بن علی تألیف کرده بوده است (بغدادی، ۲۷۶/۱؛ برای دیگر آثار وی در قرائت، نک: ابن خیر، ۳۷-۳۸؛ صفدی، ۱۲۲/۱۲؛ حاجی خلیفه، ۱۷۷۳/۲؛ بغدادی، ۲۷۵/۱-۲۷۶).

گفتنی است که قصیده‌ای از وی نیز با عنوان *قصیدة فی التوحید و العقیدة* که حدود ۱۱۲ بیت است، در کتابخانهٔ ظاهریه یافت می‌شود (*فهرس*، ۳۷۵). این قصیده می‌تواند محقق را در بررسی افکار و عقاید سالمیهٔ وی به کار آید. نسخهٔ ناقصی نیز از کتابی با عنوان *شرح عقد الایمان فی معاویة بن ابی سفیان* که مشتمل بر اخبار و احادیث و نیز مناقب معاویه از دیدگاه مؤلف است، در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (همان، ۶۸۲؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۱۴/۱۸).

کتاب *الفرائد و القلائد* که بروکلمان (GAL,S، همانجا) به چاپ آن اشاره کرده، و آن را از تألیفات ابوعلی اهوازی دانسته، از شخصی به نام ابوالحسن اهوازی است (برای تحقیق دربارهٔ وی، نک: همایی، ۱۶۳).

کتاب کوتاه و چاپ‌شدهٔ اهوازی، با عنوان «مثالب ابن ابی بشر» ناظر به نقد و رد ابوالحسن اشعری، بنیادگذار اشاعره و افکار اوست که به کوشش میشل آلار در «مجلهٔ مطالعات شرقی دمشق» همراه با ترجمه و مقدمه به چاپ رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله). این کتاب موجب شد تا اشعریان بر اهوازی خرده گیرند (ذهبی، *معرفة*، ۳۲۴/۱؛ ابن جزری، *غایة*، ۲۲۰/۱) و ابن عساکر در *تبیین کذب المفتری* (ص ۳۶۴ بب) به رد کتاب اهوازی نظر داشته، و گفته‌های وی را نقد کرده است. اهوازی (ص ۱۵۳) حکایاتی در طعن اشعری آورده که مدعی است آنها را از برخی اهالی بصره که خود اشعری را دیده‌اند، روایت کرده است. وی در این کتاب از نقل هیچ‌گونه طعنی بر ابوالحسن اشعری فروگذار نکرده است (مثلاً نک: ص ۱۵۹). اهوازی مدعی است که ابوالحسن اشعری در علم حدیث، فقه و علوم قرآنی هیچ منزلت و پایگاهی نداشته است (ص ۱۶۱). به هر صورت مسلم آن است که اهوازی در نقد خود بر اشعری از روش علمی دورشده است. آلار در مقدمهٔ خود (ص 134-133) بر آن است که کتاب اهوازی در حدود سال ۴۳۰ق تألیف شده است (برای رواج آن، نک: همو، 149-135).

مآخذ: ابن‌جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، مکتبة مصطفیٰ محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ همو، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابوشامهٔ مقدسی، عبدالرحمان، *المرشد الوجیز*، به کوشش طیار آلتی قولاج، آنکارا،

۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ازهریه، *فهرست*؛ اهوازی، حسن، «مثالب ابن ابی بشر» (نک‍: ملـ ، آلار)؛ بغدادی، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش محمدسید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، *التدوین فی اخبار قزوین*، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ شواخ، علی، *معجم مصنفات القرآن الکریم*، ریاض، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ *فهرس مجامیع المدرسة العمریة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ همایی، جلال‌الدین، حاشیه بر *نصیحة الملوک* غزالی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نیز:

Allard, M., «Un Pamphlet contre al-Aš'arī», *Bulletin d'études orientales*, Damascus, 1970, vol. XXIII; GAL, S; Kohlberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden etc., 1992.

حسن انصاری

اِیاد، یکی از تیره‌های بزرگ عرب عدنانی که نسب بیشتر شاخه‌های عرب حجاز، نجد، تهامه و عراق بدان می‌پیوندد. این تیره منسوب به ایاد بن نزار بن معد بن عدنان است که طبق روایات به چند واسطه به حضرت اسماعیل (ع) می‌رسد (سمعانی، ۳۹۷/۱؛ عزاوی، ۳۵/۱، ۶۸). برخی نسب‌شناسان ایاد بن نزار را با ایاد بن معد خلط کرده، و تیرهٔ ایاد را به ایاد بن معد نسبت داده‌اند. در حالی که ایاد بن نزار بن معد ابن عدنان معروف به ایاد اصغر، و ایاد بن معد بن عدنان معروف به ایاد اکبر که عموی ایاد اصغر است، هر دو از فرزندان عدنانند (بُرّی، ۴۱۹/۱؛ ابن حزم، ۹-۱۰؛ ابن عبدالبر، ۶۴؛ قس: مقری ۲۹۳/۱، که ایاد را تنها یک‌تن و فرزند نزار بن‌معد می‌داند). علاوه بر آن، اعراب قحطانی یا یمانی، قبیلهٔ ایاد را منسوب به ایاد بن احاظة بن‌سعد از حمیر، یعنی عرب قحطانی می‌دانند (عزاوی، ۶۸/۱-۶۹).

نزار ۴ پسر به نامهای ایاد، مضر، ربیعه و انمار داشت که ۳ تیرهٔ بزرگ عدنانیان به ۳ پسر نخست نسب می‌برند (یعقوبی، ۲۲۳/۱؛ ابن فضل‌الله، ۸۷؛ بری، همانجا). ظاهراً ایاد فرزند بزرگ نزار بوده است و بدین‌سبب نزار را ابوایاد می‌گفته‌اند (طبری، ۲۷۰/۲). نزار که تولیت کعبه را در دست داشت و بزرگ مکه به شمار می‌رفت، به هنگام مرگ، ایاد را به جانشینی خود برگزید و عصا و حُلّه‌ای به او بخشید و از آن پس وی را «ایادِ عصا» می‌گفتند و این حله و عصا را نزاریان میراث قومی و نشانهٔ بزرگی و سروری می‌شمردند و شاعران نزاری دربارهٔ آن شعر می‌سرودند (فاکهی، ۱۳۴-۱۳۸).

ایاد و دیگر برادران، نخست در مکه و ناحیهٔ تهامه و اطراف آن سکنیٰ گزیدند (همدانی، ۸۳)، اما دیری نپایید که بر اثر ستم و بیداد ایادیان بر دیگر بازماندگان نزار در اوایل قرن ۳م میان آنان کشمکش افتاد و فرزندان مضر و ربیعه در محلی به نام «خانق» ایاد و خاندانش را شکست دادند و از مکه بیرون راندند (ابن عنبه، ۶۰؛ کحاله، *معجم*...، ۵۳/۲؛ EI[1]؛ قس: ابوالفرج، ۲۳/۲۰- ۲۵). با اینهمه، مضر و ربیعه، برادران ایاد، از این پیروزی بهره‌ای نبردند، زیرا طایفهٔ خزاعه با استفاده از آن کشمکشها حجابت و تولیت خانهٔ کعبه و ریاست مکه را به دست آورد (یعقوبی، ۲۳۸/۱؛ مسعودی، *مروج*...، ۲۹/۱) و چنانکه مشهور است، بت‌پرستی را در آن دیار رواج داد (همانجا). شاید به دلیل همین عواقب ناپسند است که بنی معد این جنگ را که به جدایی فرزندان نزار انجامید، «عام التفرّق» خواندند و آن را مبدأ تاریخ خود قرار دادند (همو، *التنبیه*...، ۲۷۳). به دنبال این واقعه بنی ایاد نخست به نجد رفتند؛ اما بر اثر خشک‌سالی از آنجا نیز کوچیدند و در قالب ۳ گروه آهنگ عراق کردند (ابوعبید، ۶۸/۱-۶۹). گروهی به «عین اُباغ» و گروه دیگری به «ذی طویٰ»، و گروه اصلی و بزرگ آنان در ناحیهٔ «سنداد» (یا سینداد: یاقوت، ۱۶۴/۳) فرود آمدند و از آن پس سنداد مرکز و پایگاه اصلی ایادیان گردید (ابن هشام، ۹۱/۱؛ ابوعبید، ۶۹/۱) و چون ثروت و شمارشان فزونی یافت (همو، ۶۷/۱- ۶۸)، به تدریج در مناطق کاظمه، بارق، خُوَرنَق، دیر الجماجم، دیر الاعور، دیر قُره، شقیقه، انبار، تکریت، ذوشعب، بَیضان و دیگر نواحی و اطراف و اکناف فرات پراکنده شدند (نک‍: ابن فقیه، ۱۸۲-۱۸۳؛ ابوالفرج، ۲۳/۲۰؛ کحاله، همان، ۵۲/۲؛ EI[1]).

ایادیان در اوایل قرن ۶م با پادشاهان آل نصر (لحمیان) در افتادند و در آن سوی فرات به غارت ایرانیان مشغول شدند و دسته‌ای از گشتیها و مأموران نظامی ایران را گریزاندند و به جزیره رفتند و گروهی از عمالقهٔ آن دیار را نیز نابوده کرده، متوجه نواحی موصل و تکریت شدند (ابوالفرج، همانجا؛ ابوعبید، ۷۰/۱-۷۱). این وقایع خشم انوشیروان را برانگیخت و او سپاهی را همراه گروهی از اعراب قبیلهٔ بکر بن وائل (همو، ۷۱/۱) به فرماندهی مالک بن حارثه (ابوالفرج، ۲۵/۲۰) مأمور دفع و سرکوب آنان کرد (دربارهٔ علل و زمان وقوع این حادثه، نک‍: همو، ۲۳/۲۰-۲۵؛ ابن اثیر، ۳۹۲/۱-۳۹۳؛ بلاذری، *فتوح*...، ۳۹۸، *انساب*...، ۲۶/۱؛ یاقوت، ۶۵۲/۲؛ پیگولوسکایا، ۸۳). در همین زمان لقیط بن بکر یا لقیط بن یَعْمُر، یکی از شاعران قبیلهٔ ایاد که در زندان انوشیروان به سر می‌برد، قصیدهٔ عینیهٔ بلندی سرود و در آن بنی ایاد را از این خطر بزرگ آگاه کرد (ابوالفرج، ۲۴/۲۰؛ ابوعبید، ۷۲/۱؛ قس: آمدی، ۲۶۶). به روایتی چون ایادیان از این موضوع آگاه شدند، وحشت‌زده پای به گریز نهادند؛ و به روایت دیگر بی اعتنا، به غارت ادامه دادند، تا سپاه انوشیروان در رسید و بسیاری از آنان را در محلی به نام «مَرجُ الاکم» (ابوعبید، ۷۵/۱؛ قس: ابوالفرج، ۲۵/۲۰)، از دم تیغ گذراند و عدهٔ بیشتری از آنان نیز در فرات غرق شدند و بقایای آنان از عراق بازپس نشستند و در ناحیهٔ تکریت و موصل سکنیٰ گزیدند. با اینهمه، چون در آنجا نیز از تعقیب ایرانیان در امان نماندند، در محلی به نام «حَرّجیه» به مقابله ایستادند و با آنکه به سختی پای فشردند، دچار شکست شدند وعدهٔ بسیاری از آنها به قتل رسیدند و بقیه به شام، حمص، انقره و دیگر سرزمینهای قلمرو امپراتوری روم شرقی پناه بردند (نک‍: ابوعبید، همانجا؛ کحاله، همان، ۵۳/۲؛ علی، ۴۷۳/۴؛ ابوالفرج، همانجا).

بنی ایاد که تا آن روز مردمی بت‌پرست بودند و بتی به نام «ذوالکعبین» (همو، ۲۳/۲۰)، یا ذوالکعبات (نک‍: علی، ۴۷۱/۴) را می‌پرستیدند، در قلمرو روم به آیین مسیح گرویدند و یوغ اطاعت از

دولت غسانی را گردن نهادند (همو، ۴۷۳/۴).

ایادیان از آغاز ظهور اسلام در تاریخ منطقه، خاصه در جنگهای ردّه و فتوح ظاهر شدند، اما نه تنها مسلمانان را همراهی نکردند، بلکه به حمایت از دشمنان آنان برخاستند، چنانکه در ۱۲ق/۶۳۳م گروهی از آنان به سَجاح دختر حارث یکی از پیامبران دروغین پیوستند. گروه دیگری از آنان نیز تحت فرماندهی مهران پسر بهرام چوبین در جنگ عین التمر به مقابله با اعراب مسلمان پرداختند (EI[1]، ذیل سجاح و عین التمر).

در ۱۷ق/۶۳۸م هراکلیوس امپراتور روم شرقی در واپسین کوشش خود درصدد برآمد تا شام را که چندی پیش به تصرف مسلمانان درآمده بود، از آنان بازستاند. وی گروهی از اعراب قبیلهٔ ایاد و دیگر قبایل اطراف را به همراه سپاه بزرگی از روم به جنگ مسلمانان فرستاد. آنان حمص را به محاصره گرفتند، اما چون مسلمانان در آن میان بر منطقهٔ جزیره و تکریت دست یافتند، اعرابِ سپاه روم، جز بنی ایاد، برای دفاع از سرزمین خود، رومیان را رها کردند که در نتیجه شکست در سپاه امپراتور افتاد و گروه بسیاری از آنان و ایادیان در کیلیکیه نابود شدند. در ۱۸ق/۶۳۹م به روزگار حکومت ایاد بن غنم بر حمص و مناطق شمالی شام و جزیره، قبایل آن دیار به اسلام گرویدند، اما ایادیان تن بدین کار ندادند و از جزیره گریختند و به ایالت کاپادوکیه در آسیای صغیر رفتند (EI[1]؛ کحاله، معجم، ۵۴/۲). به دنبال این واقعه عمر بن خطاب سفیرانی نزد امپراتور گسیل کرد و به تهدید او پرداخت و خواست تا اجازه دهد مسلمانان آزادانه به تبلیغ اسلام در میان ایادیان بپردازند. در نتیجهٔ این اقدام ۴ هزار تن از ایادیان به اسلام گرویدند و نزد مسلمانان بازگشتند (ابوعبید، ۷۵/۱-۷۶؛ نویری، ۱۷۶/۱۹). بعدها شاخه‌ها و طوایفی از ایاد چون زُهیر، دُعْمی، قُتَم، نُماره، بنو یَقدُم، بنو حُذاقه، بنو طَمّاح و جز آنها در مناطق مختلف بین‌النهرین و سوریه مقام گزیدند (ابن عدیم، ۵۵۸-۵۵۹؛ اشرف رسولی، ۱۷؛ ابن درید، ۱۶۹؛ نحاس، ۸۲۶/۲؛ کلبی، ۶۰۵؛ کردعلی، ۲۷/۱-۲۸).

تاریخ و سرگذشت ایاد یکسره داستان جنگ و ستیز نیست، بلکه برخی شخصیتهای آنان در گسترش فرهنگ و ادب عربی نیز سهم بسزایی داشته‌اند. هم از این روست که شاعران، آن قبیله را ستایش کرده‌اند (ابن خلکان، ۸۶/۱). گویند قریش با واسطه یا بی‌واسطه خط عربی را از ایاد آموخته‌اند (ابن خلدون، ۸۳۰/۲؛ ابن عبدالمنعم، ۳۶/۵؛ قس: ابن ندیم، ۸). افزون بر آن شاعران و گویندگان نامدار و بلندپایه‌ای نیز از میان ایاد برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند:

۱. قُس بن ساعدهٔ ایادی که مردی خطیب، شاعر و حکیم (ابوالعلا، ۵۳۵/۲-۵۳۶) و در فصاحت و بلاغت ضرب‌المثل بود (قلقشندی، ۹۶). او نخستین کسی بود که عباراتی خاص برای آغاز سخن به کار گرفت و هنگام ایراد خطبه بر شمشیر یا عصا تکیه داد. وی را از حنیفان و معتقدان به رستاخیز دانسته‌اند (فروخ، *تاریخ الجاهلیة*، ۹۶؛ ابوالعلا، قلقشندی، همانجاها) که مردم را از پرستش بتان باز می‌داشت؛ چنانکه پیامبر اکرم(ص) او را پیش از بعثت در حال ایراد خطبه‌ای مشتمل بر آن نکات در بازار عکاظ دیده (نک: ابوالفرج، ۴۱/۱۴؛ ابن سعد، ۳۱۵/۱)، و دربارهٔ او فرموده بود: «او به تنهایی به صورت یک امت محشور خواهد شد» (ابوالفرج، همانجا؛ ثعالبی، ۱۲۲).

۲. کعب بن مامهٔ ایادی (نک: قلقشندی، ۹۷: کعب بن امامه) که در میان عرب به سخاوتش مَثَل می‌زنند و داستانها در این باره از او نقل کرده‌اند (نک: مبرد، ۳۰۰/۱؛ ابن حبیب، ۱۸؛ قلقشندی، همانجا؛ بری، ۴۵۴/۱).

۳. ابو دُؤاد جاریة بن حجاج ایادی که اشعار بسیاری در وصف اسب عربی سروده، و در این مضامین شهرتی خاص یافته است (کلبی، ۶۰۶؛ ابوالفرج، ۹۵/۱۵؛ سزگین، ۱۰۵/۲؛ *بستانی*، ۳۰۱/۴).

۴. لقیط بن بکر (نک: بری، ۴۵۳/۱: لقیط بن معبد) که در زندان انوشیروان به سر می‌برد و هم مترجم او و به زبان عربی بود و چون با فرستادن قصیدهٔ مشهورش قبیلهٔ ایاد را از حملهٔ پادشاه ایران آگاه کرد، به فرمان او به قتل رسید (ابوعبید، ۷۲/۱-۷۵؛ ابوالفرج، ۲۳/۲۰).

دیگر بزرگان نامدار ایاد اینانند: زید بن جندب ایادی (جاحظ، ۲۱۸/۶)؛ هند بنت بیاضة بن ریاح ایادی (کحاله، *اعلام...*، ۲۲۷/۵)؛ علی بن محمد ایادی، شاعر (فروخ، *تاریخ الادب...*، ۲۷۹/۴)؛ ابوالقاسم علی بن محمد بن علی که شیخی معروف و فقیهی صالح و از مفتیان مذهب مالکی بود و در ۴۱۷ق/۱۰۲۶م در بغداد وفات یافت (سمعانی، ۳۹۷/۱-۳۹۸).

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباددکن، ۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *القصد و الامم*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عنبه، احمد، *الفصول الفخریة*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش د. کراولسکی، بیروت، ۱۹۸۵-۱۹۸۶م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *شروح سقط الزند*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ اشرف رسولی، عمر، *طرفة الاصحاب*، به کوشش سترستن، بیروت، دارصادر؛ برّی تلمسانی، محمد، *الجوهرة فی نسب النبی و اصحابه العشرة*، به کوشش محمد تونجی، ریاض، ۱۹۸۳م؛ بستانی؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۸۷م؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۵۰م؛ سزگین، فؤاد، *تاریخ التراث العربی*، ترجمهٔ محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۹۸۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عزاوی، عباس، *عشائر العراق*، بغداد، ۱۹۳۷م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت،

دارالعلم للملایین؛ فاکهی، محمد، *المنتقیٰ فی اخبار ام القریٰ*، لایپزیگ، ۱۸۵۹م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *تاریخ الجاهلیة*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قلقشندی، احمد، *نهایة الارب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ کحاله، عمررضا، *اعلام النساء*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ همو، *معجم قبائل العرب*، دمشق، مطبعة الهاشمیه؛ کردعلی، محمد، *خطط الشام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ کلبی، هشام، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به‌کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مقری تلمسانی، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸م؛ نحاس، احمد، *شرح القصائد التسع المشهورات*، به کوشش احمد خطاب، بغداد، ۱۹۷۳م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۵م؛ همدانی، حسن، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز: EI[1].

احمدرضا خضری

آیـار، یا اِیّار، ماه دوم در تقویم سریانی و پنجم در تقویم شمسی کشورهای عربی (تقویم میلادی)، برابر با ماه مهٔ فرنگی. این ماه ۳۱ روز دارد و پس از نیسان و پیش از حزیران است. کلمهٔ ایار ریشهٔ سامی دارد و صورت بابلی آن «ایارو[1]» است. در سال عرفی یهودیان، ایار ماه هشتم، و در سال دینی آنان ماه دوم به شمار می‌رود که دارای ۳۰ روز و برابر آوریل و مهٔ فرنگی است. ایار در ادبیات فارسی، آخرین ماه بهار به شمار آمده است.

اِیاسِ بْنِ مُعاویه، ابو واثله (د ۱۲۲ق/۷۴۰م)، قاضی و محدث مشهور بصره. وی از تیرهٔ بنی مُزَن از قبیلهٔ مُضَری بنی خزیمه بود. نیای او، ایاس بن هلال را از صحابه، و پدرش معاویة بن قره را از بزرگان بصره به شمار آورده‌اند (بلاذری، ۳۳۷/۱۱؛ ابن قتیبه، ۴۶۷؛ مزی، ۴۰۷/۳).

وی نخستین سالهای زندگی را با سماع حدیث آغاز کرد و از پدرش و نیز انس بن مالک و سعید بن مسیب حدیث شنید (بخاری، ۱(۱)/ ۳۹۸) وکسانی چون محمد بن عجلان، شعبة بن حجاج و حماد بن سلمه از وی استماع حدیث کردند (نک: مزی، ۴۰۷/۳-۴۰۸). منابع وی را ثقه دانسته‌اند (نک: ابن سعد، ۲۳۴/۷؛ ابن حبان، ۳۵/۴).

ایاس در دورهٔ خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ق) به مقام قضا دست یافت، اما در این منصب چندان پایدار نماند (خلیفه، ۴۶۷/۲؛ طبری، ۵۵۴/۶؛ ذهبی، ۴۵). اندکی بعد، در زمان ولایت ابن هبیره (ه‍ م) بر عراق منصب حسبه بر واسط را پذیرفت (بلاذری، ۳۳۸/۱۱) و احتمالاً تا پایان زندگی، بر این منصب ماند (همو، ۳۴۶/۱۱).

مآخذ: ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۱۲۱-۱۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

حسن یوسفی اشکوری

آیاسُلوق، یا ایاسلوغ، ایاثلوغ، ایاسلیغ، و در منابع لاتینی قرون وسطیٰ، آلتولوگو[2] (تصحیف هاگیوس ثئولوگوس[3]، عنوان یونانی یوحنای حواری، مؤلف یکی از اناجیل که در آنجا زندگی کرده، و مرده است)، شهری خرد بر ساحل غربی آناتولی و مرکز ناحیهٔ آکین جیلر از ولایت ازمیر (EI²؛ EI¹؛ «کتاب...[4]»، 51). این شهر در ۳۷° و ۵۵′ عرض شمالی و ۲۷° و ۲۰′ طول شرقی، بر جای افسوس کهن، در فاصلهٔ ۹ کیلومتری دریای اژه، و در کیلومتر ۷۷ راه‌آهن ازمیر به آیدین واقع شده است (IA؛ سامی، ۵۰۶؛ خوری، ۵۲/۱). با آنکه از ۱۳۳۲ق/ ۱۹۱۴م به نام سِلچوق یا آکین جیلر نامیده می‌شود، هنوز نام کهن آن، ایاسلوق که از قرون وسطیٰ بازمانده، فراموش نشده است. در پایان سدهٔ ۱۹م شمار ساکنان آن ۲٬۷۹۳ تن و در ۱۹۹۰م، ۱۹٬۳۷۷ تن بوده است («دائرةالمعارف...[5]»، IV/227).

بندر افسوس که بعدها ایاسلوق جای آن را گرفت (لسترنج، ۱۶۴) و در نزد جغرافیانویسان مسلمان به نام اُفسوس یا اَبسُس خوانده می‌شد (یاقوت، ۹۱/۱، ۳۳۰)، روزگاری در دست ایران بود و راه بزرگ شاهی در عصر هخامنشی به آن منتهی می‌گردید (هرودت، ۳۱۲). بعدها این شهر از نخستین مراکز مسیحیت بوده است. گوتها در ۲۶۲م شهر و کلیسای آن را ویران ساختند. در ۴۳۱م شورای عالی کلیساها در این شهر به مریم عنوان «مادر خدا» داد. چندی بعد طبق روایات، اصحاب کهف در غاری نزدیک این شهر از خواب ۳۰۰ ساله برخاستند (مسعودی، *مروج*...، ۳۵۷/۱، *التنبیه*...، ۱۲۷).

در اوایل قرون وسطیٰ افسوس دیگر بندری مهم نبود و به نشیب افول افتاده بود؛ ولی بار دیگر در زمان حکومت بیزانس اهمیت خود را باز یافت و به صورت شهری آباد درآمد.

مسلمانان نخستین بار در ۳۶ق/۶۵۶م بر افسوس دست یافتند. بار دیگر در ۱۸۲ق/۷۹۸م (در روزگار هارون‌الرشید) عبدالرحمان بن عبدالملک بن صالح در یک غزای تابستانی به افسوس رسید (ابن اثیر، ۱۶۱/۶). ولی سلطهٔ مسلمانان در هر دو بار بر این شهر کوتاه بود. ترکان سلجوقی نیز پس از پیروزی الب ارسلان (۴۶۳ق/۱۰۷۱م) در ملازگرد (همو، ۴۶۳/۱۰) چندی آنجا را در دست داشتند، اما دیری نپایید که صلیبیان در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م این شهر بندری را از دست آنان بیرون آوردند (رانسیمان، ۲۴۳/۱-۲۴۶). هنگامی که مغولان بر آناتولی چیره گشتند و دولت سلجوقیان روم روی به افول نهاد، افسوس (ایاسلوق) به تصرف بنی آیدین (۷۰۰-۸۲۸ق/۱۳۰۱-۱۴۲۵م) درآمد (لاموش، ۱۵؛

1. Iyaru 2. Altoluogo 3. Hagios Theológos 4. *Turkey*... 5. *Türkiye*...

زامباور، ۲۱۸؛ سلیمان، ۳۹۶/۲). ابن بطوطه در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م این شهر را دیده، و آن را وصف کرده است (ص ۲۹۳، ۳۰۳-۳۰۴؛ نیز نک: لسترنج، ۱۶۴).

در این روزگاران، نزدیک به شهر قدیمی که از دریا دور افتاده بود، شهری دیگر در کنار ساحل ساختند و همان نام آلتولوگو بر آن نهادند. این شهر اقامتگاه ایتالیاییهایی بوده که به علل سیاسی به این ناحیه کوچ کرده بودند. این مهاجران با وجود مسیحی بودن، متفق ترکان بودند و امیر خضربیک با جمهوریهای ایتالیا در ارتباط بود و ونیز و جنوا در ایاسلوق کنسولگری داشتند (EI^2).

در ۷۹۴ق/۱۳۹۲م وقتی بایزید یکم (ییلدرم) بر بنی آیدین چیره شد، ایاسلوق نخستین بار تابع حکومت عثمانی گردید. امیر تیمور در ۸۰۵ق/۱۴۰۲م پس از پیروزی بر بایزید، خانهای ترک را در این شهر به حضور پذیرفت (نظام‌الدین، ۲۶۵-۲۶۹) و حکومت ازمیر و توابع آن، از آن میان ایاسلوق را به موسیٰ بیک از بنی آیدین سپرد. کمی پس از این، بار دیگر این شهر توسط چلبی محمد یکم (حک ۸۰۵-۸۲۴ق/۱۴۰۲-۱۴۲۱م) به تصرف عثمانیها درآمد. پسر او مراد دوم (حک ۸۲۴ - ۸۵۵ق/۱۴۲۱-۱۴۵۱م) هنگامی که به دعوت امرای محلی به ایاسلوق رفت، فرمان داد تا به ترمیم خرابیهای شهر بپردازند. از آن هنگام ایاسلوق یکی از شهرستانهای سنجاق آیدین (ایالت آناتولی و بعدها ولایت آیدین) به شمار می‌آمد. با اهمیت یافتن تدریجی ازمیر، ایاسلوق اندک اندک رو به ویرانی نهاد و به دهکده‌ای رهاشده بدل گشت. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱ق/۱۷م هنگامی که اولیاچلبی از این ناحیه می‌گذشته است، از ایاسلوق و ویرانه‌های اِفِس که در فاصلهٔ نیم ساعتی این شهر قرار دارد، دیدن کرده، می‌نویسد: در داخل قلعه‌ای که برفراز تپهٔ ایاسلوق است، ۲۰ خانه و بیرون از قلعه حدود ۱۰۰ خانه پوشیده از خاک دیده می‌شود. مسجد بزرگی نیز هست که نوشتهٔ روی آن حکایت می‌کند که آن را عیسیٰ بیک از فرزندان آیدین ساخته بوده است (نک: IA). گزارش سیاحانی که در اوایل قرن ۱۳ق/۱۹م از این شهر دیدن کرده‌اند، حاکی از ویرانی آن در قرون بعد است.

ایاسلوق اکنون آبادیی بزرگ‌تر از یک دهکده است. پس از احداث راه‌آهن ازمیر-آیدین اندک دگرگونیهایی در آن پدید آمده است. در دامنهٔ تپه و نزدیک به ایستگاه راه‌آهن خانه‌هایی چند ساخته شده است و در مزارع پیرامون آن، درختان انجیر، حبوبات، پنبه و توتون کشت می‌شود.

برخی از آثار برجای مانده در ایاسلوق اینهاست: ویرانه‌های افسوس کهن، بازمانده‌های کلیسای یوحنای مقدس و مسجد باشکوه آیدین اوغلی عیسیٰ بیک (حک ۷۴۹-۷۹۲ق/۱۳۴۸-۱۳۹۰م) که در اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م به سبک جامع اموی دمشق بنا گردیده است. در دامنهٔ تپهٔ پناپِر داغی بیننده می‌تواند غاری را که می‌گویند اصحاب کهف در آن خفته بوده‌اند، ببیند (EI^2).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ خوری، سلیم جبرئیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ رانسیمان، استیون، *جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زامباور، *معجم الانساب*، به کوشش زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سلیمان، احمد سعید، *تاریخ دول الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ لاموش، لئون، *تاریخ ترکیه*، ترجمهٔ سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لسترنج، گ.، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دارصعب؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
EI^1; EI^2; IA; *Turkey Yearbook*, Ankara, 1983; *Türkiye dianet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

هادی عالم‌زاده

آیاصوفیه، بزرگ‌ترین کلیسای مسیحیت شرق در دوران امپراتوری بیزانس، یکی از معروف‌ترین مسجدهای جهان اسلام پس از فتح استانبول، و از ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش به بعد موزهٔ آثار اسلامی و بیزانسی.

پیشینهٔ تاریخی: نخستین بنای ایاصوفیه را به امپراتور کنستانتین اول (حک ۳۲۴-۳۳۷م) نسبت می‌دهند (یوجل 4؛ ایبجه، *ایاصوفیه*، I/4)، ولی در آثار مورخان نزدیک به عصر این امپراتور، به چنین موضوعی اشاره نشده است و بررسیهای اخیر نشان می‌دهد که کلیسای ایاصوفیه از طرف کنستانتین دوم (حک ۳۳۷-۳۶۱م) به افتخار پیروزی پدرش، کنستانتین اول بر لیکینیوس[1] احداث شده، و در ۱۵ فوریهٔ ۳۶۰ برای عبادت عموم افتتاح گردیده است (همانجا؛ EI^1؛ آکشیت، 134؛ *استانبول...*، III/1439).

با توجه به منابع بیزانسی و کاوشهای به عمل آمده، این بنا نیز مانند کلیساها و عبادتگاههای آن دوران به صورت مستطیل، با دیوارهای سنگی و آجری و سقف چوبی که نمونهٔ کامل یک بازیلیکاست، ساخته شده است (یوجل، 8؛ IA؛ آکشیت، همانجا). این کلیسا نخست «مِگاله اِکلسیا» ــ کلیسای بزرگ ــ نام گرفت، ولی بعدها به «ثئاسوفیا»، یعنی «حکمت مقدس» تغییر نام یافت، اما تا سدهٔ ۵م مردم به آن «سوفیا» می‌گفتند (رایس، 55؛ ایبجه، همانجا؛ اولیا چلبی، ۱۲۵/۱، حاشیه؛ *استانبول*، همانجا). رفته‌رفته این کلیسا به سانتاسوفیا و یا سانکتا سوفیا شهرت پیدا کرد که به همان معنی حکمت مقدس است و یونانیها آن را «هاگیا[2]سوفیا» یا «آگیا[3]سوفیا» می‌نامیدند. پس از فتح استانبول، ترکها با تغییر اندکی نام این کلیسا را ایاصوفیه خواندند (رایس، همانجا؛ گاردنر، 240؛ وان لون، 150؛ ایبجه، همانجا). در ۲۰ ژوئن ۴۰۴ آشوب بزرگی در قسطنطنیه پدید آمد و بخشی از ایاصوفیه در حریق سوخت. تعمیر و بازسازی آن در اکتبر ۴۱۵ پایان یافت (آکشیت، همانجا؛ یوجل، 4؛ ایبجه، همان، I/6). نیز در حریق دیگری که در شب ۱۳ ژانویهٔ ۵۳۲ پدید آمد، بنا به کلی سوخت (رایس، همانجا؛ گیبون، ۹۴۹/۲؛

---

1. Licinius 2. Hagia 3. Agia

اولیاچلبی، ۱۲۶/۱، حاشیه؛ آکشیت، همانجا). حدود ۶ هفته پس از حریق، امپراتور یوستی نیانوس تصمیم گرفت کلیسایی به مراتب بزرگ‌تر و با شکوه‌تر بر ویرانه‌های کلیسای قبلی بنا کند و به همین سبب، از معماران مشهور عصر خود، آنتمیوس ترالسی و ایسیدُروس ملطی خواست کلیسای جدید را طوری بسازند که در برابر آتش‌سوزی و زمین‌لرزه مقاوم باشد (گاردنر، همانجا؛ یانسن، 171؛ IA؛ گیبون، همانجا). کار تعمیر در ۲۳ فوریهٔ ۵۳۲ آغاز شد. به فرمان امپراتور با ارزش‌ترین مصالح ساختمانی را از نواحی مختلف تهیه کردند. سرانجام، در ۲۷ دسامبر ۵۳۷ کلیسای جدید ایاصوفیه طی مراسم با شکوهی افتتاح شد (آکشیت، 139 ,135؛ یوجل، 8؛ EI[1]؛ گیبون، ۹۴۹/۲-۹۵۰).

این کلیسا امروزه یکی از عالی‌ترین آثار معماری جهان به شمار می‌رود. در بنای ایاصوفیه تدبیر هوشمندانه‌ای برای هماهنگی طاقها و ستونها به کار رفته است. ۴ ستون عظیم از سنگ خارای مصری، شبیه پای فیل، ۴ طاق بالا را نگاهداشته، و گنبد بر روی آنها آرمیده است (وان لون، همانجا؛ گیبون، ۹۵۰/۲؛ گاردنر، 241). در ساقهٔ گنبد، حلقه‌ای از ۴۰ پنجرهٔ نزدیک به هم قرار گرفته که نور از آنها به درون می‌تابد (یوجل، همانجا). ژرفای گنبد ۱۸ متر (لوکاس، ۳۴۶/۱) و ارتفاع نوک آن تا کف کلیسا حدود ۵۶ متر و قطر آن ۳۳ متر است. این بنا مجموعاً ۱۰۷ ستون و ۹ در دارد؛ بزرگ‌ترین آنها درِ وسطی است با چارچوب برنزی و قاب مرمر که مخصوص ورود امپراتور بود (یوجل، 11؛ اییجه، *ایاصوفیه*، I/15؛ IA). بنا کلاً از آجر ساخته شده، و با مرمر پوشانده شده است (گیبون، ۹۵۱/۲).

امپراتوران بیزانس در این کلیسا مراسم تاج‌گذاری برپا می‌کرده‌اند و به سبب احترامی که داشت، پناهگاه مجرمان نیز به شمار می‌آمده است.

موزائیکها و تزیینات داخلی ایاصوفیه نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. از تزیینات بی‌نظیر این بنا در منابع قدیمی با ستایش فراوان یاد شده است. زیباترین بخش از تزیینات ایاصوفیه موزائیکهای بیزانسی آن است. در میان آنها قطعات و تابلوهای ساخته شده از طلا، نقره، مرمر و سفال لعابدار رنگارنگ دیده می‌شود. تابلوهای موزائیک ایاصوفیه را می‌توان بر سطح داخلی نیم گنبدها، دیوارها، طاقها و رواقها و بر سر در ویژهٔ امپراتور و ... دید (نک: یوجل، 13,14؛ IA).

بر اثر ویرانیها و تعمیرات پی در پی، بخشی از موزائیکهای ایاصوفیه از میان رفته است؛ از جمله تابلوی موزائیک تصویر حضرت عیسیٰ مسیح(ع) که در ۱۳۵۵م آن را بر سطح داخلی گنبد ساخته بوده‌اند (اییجه، همان، II/21). این اثر گویا تا میانهٔ سدهٔ ۱۷م نیز برجای بود و در زمان سلطان عبدالمجید، قاضی عسکر عزت افندی با نوشتن آیاتی از سورهٔ نور آن را پوشانده است (بورکهارت، ۱۵۱؛ IA؛ اییجه، همان، III/21، «کتاب‌شناسی[1]»، 778).

ایاصوفیه پس از فتح استانبول: سلطان محمد در همان روز فتح استانبول فرمان تبدیل کلیسای ایاصوفیه را به مسجد صادر کرد (همو، *ایاصوفیه*، III/2؛ سامی، ۵۰۸/۱؛ گیبون، ۱۳۵۹/۳). بعدها در زمان سلطان سلیمان قانونی به علت نامناسب بودن نقاشیها و تزیینات داخل ایاصوفیه، روی آنها را با گچ پوشاندند (آکشیت، 139). ۳ روز پس از فتح استانبول ضمن برپا داشتن مراسم نماز جمعه در ایاصوفیه به امامت آق شمس‌الدین، خطبه به نام پادشاه فاتح عثمانی خوانده شد (رفعت، ۳۲۳/۱؛ یوجل، 22؛ اییجه، همانجا؛ سامی، ۵۰۷/۱).

در وقف‌نامه‌های فاتح که نسخه‌های مختلف آن تا امروز باقی مانده، نام ایاصوفیه، «الجامع الکبیر العتیق» آمده است (یوجل، 23؛ اییجه، همانجا). نخستین منارهٔ مسجد ایاصوفیه نیز که یک منارهٔ چوبی بود، به دستور سلطان محمد در قسمت جنوبی نیم گنبد غربی برپا شد (رایس، 62؛ آکشیت، اییجه، یوجل، همانجاها). همچنین تنها بنایی که از طرف این پادشاه ضمیمهٔ ایاصوفیه گردید، ساختمان یک مدرسه بود که در سمت شمال آن احداث شد (اییجه، همان، III/4؛ سامی، ۵۰۸/۱). در زمان سلطان بایزید دوم دومین منارهٔ ایاصوفیه از آجر ساخته شد. ضمناً این پادشاه مدرسه را توسعه داد (همانجا؛ اییجه، همان، III/5؛ رفعت، آکشیت، همانجاها).

یکی از پادشاهان عثمانی که توجه و علاقهٔ بسیاری به مسجد ایاصوفیه نشان داده، سلطان سلیم دوم است. در آغاز سلطنت او بنای مسجد در نتیجهٔ عدم توجه وضع نیمه مخروبه‌ای پیدا کرده بود. وی به معمار سنان دستور داد تا خرابیها را تعمیر کند. خانه‌هایی که بنای ایاصوفیه را در محاصرهٔ خود گرفته بودند، تخریب گردید و دیوارها با تعبیهٔ پایه‌ها و شمعها محکم شد و یک منارهٔ آجری جای منارهٔ چوبی را گرفت (اییجه، همان، III/7؛ یوجل، رایس، همانجاها).

در اوایل سلطنت سلطان مراد سوم کار تعمیرات و بازسازی ایاصوفیه به پایان رسید و این پادشاه تغییراتی نیز در داخل مسجد ایجاد کرد و به تزیینات داخلی آن افزود (اییجه، همان، III/8؛ یوجل، 32؛ IA). از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۰ق/۱۶م به بعد در گورستان متصل به آن ساختن مقبره‌هایی برای سلاطین عثمانی آغاز شد (یوجل، 30؛ اییجه، همان، III/8-9).

در زمان سلطان مراد چهارم آیاتی از *قرآن* کریم به خط بچاقچی زاده مصطفیٰ چلبی زینت‌بخش دیوارهای مسجد ایاصوفیه شد. علاوه بر آن لوحه‌های عظیمی به شکل مربع مستطیل با نام خلفای راشدین که توسط خطاط معروف تکنجی‌زاده ابراهیم افندی نوشته شده بود، بر بالای دیوارها نصب گردید. این لوحه‌ها در زمان سلطان عبدالمجید با الواح مدور بزرگی به خط جلی خطاط قاضی عسکر مصطفیٰ عزت افندی، تعویض شد (اییجه، همان، III/15، «کتاب‌شناسی»، 778؛ یوجل، 32؛ آکشیت، 139؛ EI[1]). سلطان محمود اول تعمیرات فراوانی در مسجد ایاصوفیه صورت داد، ولی گفته می‌شود که روی بقایای موزائیکهای

1. «Bibliyografya»

دورهٔ بیزانس در این تعمیرات با گچ پوشانده شده است (اییجه، *ایاصوفیه*، III/12). وی علاوه بر تعمیرات، یک شادروان (وضوگاه) زیبا و چند بنای دیگر در آنجا ساخت؛ مهم‌ترین آنها کتابخانهٔ با شکوهی است که از نظر هنر معماری و تزیینی دارای ارزش فراوانی است. این کتابخانه ۳۰۰ هزار جلد کتاب در خود داشته است (آکشیت، 142؛ *استانبول*، III/1446-1447). قفسه‌های صدف نشان و دیوارهای کاشی‌کاری آن از شاهکارهای هنری قرن ۱۸م ترکیه شمرده می‌شود (یوجل، 23؛ EI[1]).

پس از سلطان مراد چهارم چندان توجهی به تعمیر و نگهداری مسجد ایاصوفیه نشد (IA). در زمان سلطان عبدالمجید تعمیرات اساسی بنا در سالهای ۱۸۴۷-۱۸۴۹م صورت گرفت (آکشیت، نیز *استانبول*، همانجاها؛ اییجه، همان، III/15, 17) و بیشتر تزیینات داخلی تجدید و یا تعمیر شد. موزائیکهای دوران بیزانس را نیز از زیر پوشش گچ بیرون آوردند. سلطان مایل بود که موزائیکها به همان صورت باقی بماند، ولی به علت مخالفتهایی که ابراز شد، دستور داد دوباره روی آنها را بپوشانند (همان، III/2, 6؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 773؛ یوجل، 32؛ آکشیت، 145). پس از پایان تعمیرات، مسجد ایاصوفیه بار دیگر در اولین جمعهٔ ماه رمضان ۱۲۶۵ق/ژوئیهٔ ۱۸۴۹م طی مراسم با شکوهی بر روی مردم گشوده شد (اییجه، *ایاصوفیه*، III/17).

ایاصوفیه در زلزلهٔ شدید ۱۰ ژوئیهٔ ۱۸۹۴ دچار صدمات بسیاری شد؛ از جمله قطعات بزرگی از موزائیکهای گچ پوش نیم گنبدها و سرستونها فرو ریخت و به همین علت مسجد مدتی طولانی بسته ماند (همان، III/18؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 786؛ آکشیت، همانجا).

ایاصوفیه پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه: در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش تعمیرات ضروری در سرسراهای فوقانی، گنبد اصلی و یکی از پایه‌ها به عمل آمد (اییجه، *ایاصوفیه*، III/20؛ *استانبول*، III/1447؛ آکشیت، 142). در این میان با پیشنهاد آتاتورک در ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش مسجد ایاصوفیه به موزه تبدیل شد و در اول فوریهٔ ۱۹۳۵ به طور رسمی افتتاح گردید (همانجا؛ اییجه، همان، III/21). کمی بعد فرشهای مسجد را جمع کردند و لوحه‌های مدور نام خدا و حضرت رسول (ص) و خلفای راشدین و امام‌حسن و امام‌حسین (ع) را پایین آوردند، تا حالت روحانی این معبد کهن به حال و هوای موزه تبدیل شود؛ ولی هنگامی که می‌خواستند لوحه‌ها را برای استفاده در دیگر مساجد استانبول از آنجا بیرون ببرند، به علت بزرگی بیش از حد (همان، III/26) از هیچ کدام از درهای ایاصوفیه ممکن نشد. ناچار آنها را روی هم چیده و در گوشه‌ای انبار کردند. مدتی بعد، در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش بار دیگر این لوحه‌ها از دیوارهای ایاصوفیه آویخته شد (همان، III/21-23؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 778).

شکوه و زیبایی ایاصوفیه پیوسته توجه جهانگردان را به خود جلب کرده است؛ امروزه نیز از مراکز مهم جهانگردی دنیا و از منابع بزرگ درآمد دولت ترکیه به‌شمار می‌رود.

مآخذ: اولیاچلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بورکهارت، تیتوس، *هنر اسلامی، زبان و بیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ گیبون، ادوارد، *انحطاط و سقوط امپراطوری روم*، ترجمهٔ فرنگیس شادمان (نمازی)، تهران، ۱۳۷۱ش؛ لوکاس، هنری، *تاریخ تمدن از کهن‌ترین روزگار تا سدهٔ ما*، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Akşit, Î., *Istanbul*, Istanbul, 1981; EI[1]; Eyice, S., *Ayasofya*, Istanbul, 1984-1986; id, «Bibliyografya», *Belleten*, Ankara, 1964, vol. XXVIII, no. 111; Gardner, H., *Art Through the Ages*, New York, 1980; IA; *İstanbul ansiklopedisi*, ed. R. E. Koçu, Istanbul; Janson, H.W., *A History of Art*, London, Thames and Hudson; Rice, D. T., *Constantinople, Byzantium-Istanbul*, London, Elek Books Limited; Van Loon, H. W., *The Arts*, New York, 1939; Yucel, E., *Ayasofya müzesi*, Istanbul, 1986.

جلال خسروشاهی

أَیّامُ الْعَجوز، نک: بردالعجوز.

أَیّامُ الْعَرَب، عنوانی که بر جنگها و کشمکشهای قبیله‌ای یا قومی عرب پیش از اسلام و صدر اسلام اطلاق می‌شد. روایات ایام العرب که از دیرباز تا اوایل عصر اسلامی سینه به سینه نقل می‌شد، مهم‌ترین منبع تحقیق دربارهٔ حیات مادی و معنوی عرب جاهلی، از شیوهٔ زندگی و جنگ و صلح گرفته تا افکار و عقاید، روابط اجتماعی و مسائل استقرار و کوچ‌نشینی به شمار می‌رود. عرب پیش از اسلام افزون بر اینکه پیرو هیچ نظام و آیین و قانون مدون و معینی نبود و به اقتضای شرایط دشوار زندگی در عربستان شمالی، معیشت خود را غالباً از راه تهاجم و غارت تأمین می‌کرد، بسیاری از علایق و روابط و عصبیتهای قومی و شخصی نیز در آن روزگار می‌توانست موجب کین‌ورزیها و شعله‌ور شدن آتش جنگ گردد (علی، ۲۳۳/۵-۲۳۵؛ خفاجی، ۹۱-۹۲؛ دلو، ۳۷۸/۲-۳۷۹). عرب این حوادث جنگی را که غالباً به سرعت خاتمه می‌یافت و تنها یک «روز» به درازا می‌کشید، «یوم» می‌خواند (بیاتی، ۶۱/۱-۶۲). لغت‌شناسان به پیروی از این اطلاق و به استناد اشعار جاهلی یوم را به معنی «واقعه» نیز آورده‌اند و گویا چنین اطلاقی در ادبیات اقوام سامی نیز سابقه داشته است (ابن منظور، ذیل یوم؛ بیاتی، ۶۰/۱-۶۲، ۶۵).

این جنگها که میان تیره‌ها و طوایف مختلف عرب عدنانی (مانند یوم فجار)، یا عدنانیان با قحطانیان (مثلاً یوم خزازیٰ، یوم بُعاث، یوم البیضاء)، یا عرب با غیرعرب (مانند یوم ذی قار، میان ایرانیان و عربها) رخ می‌داد (زیدان، ۳۰۵/۱۰-۳۱۰؛ برو، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۲۹؛ جادالمولیٰ، «ج - ح، ط»؛ فروخ، ۸۳؛ خفاجی، ۹۳)، از لحاظ شدت، وسعت و اهمیت متفاوت بود، اما همه جا خصایصی شبیه به هم داشت و روح فخر و انتقام را در کالبد قبیله برمی‌انگیخت. آنگاه که جنگجویان تیغ در میان می‌آوردند، شاعران به گاه نبرد در پسِ پشتِ ایشان حماسه‌ها می‌سرودند و دلیران را به قتل و غارت فرا می‌خواندند؛ در حالی که این پیکارها خود از سویی برانگیزانندهٔ احساس و شعور شاعرانهٔ آنان نیز بود. بدین‌گونه، داستان آن «ایام» در حافظهٔ قبیله

می‌ماند، به پیروزیها تفاخر می‌کردند و به هنگام شکست، مترصد انتقام می‌ماندند و بدین‌سان، دلاوران عرب رمزی از حیات و بقای قبیله به شمار می‌آمدند (علی، ۲۴۷/۴، ۳۳۵/۵؛ خفاجی، ۹۴). وصف این ایام با دیدگاهی قومی و قبیله‌ای به تدریج بخش عظیمی از ادبیات منسوب به جاهلیت را به خود اختصاص داد، تا آنجا که باید گفت تقریباً در شعر همهٔ شاعران بلند آوازهٔ عرب چون اعشیٰ، عنتره، ابن حلّزه، عامر بن طفیل و خنساء و بسیاری دیگر انعکاس یافته است (جاد المولیٰ، «ی»؛ بیاتی، ۶۶/۱-۶۸).

اما این روایات که به صورت شعر و قصه نقل می‌شد، در عصر جاهلی از هیچ نظم و ترتیب تاریخی برخوردار نبود. چه، غالباً به نظم بود و بعدها در اوایل عصر اسلامی و رواج کتابت و تدوین روایات، به صورت نثر نیز نگاشته، و گزارش شد. در شمار این ایام نیز اختلاف هست و آن‌را از ۷۵۰ تا ۱٬۷۰۰ «یوم» شمرده‌اند که البته اخبار همهٔ آنها باقی نمانده، و گفته‌اند آنچه موجود است، اخباری دربارهٔ آن دسته از ایام است که از حدود ۱۵۰ سال پیش از اسلام اتفاق افتاده است (برو، ۲۰۴-۲۰۵).

جایگاه ایام در ذهن عرب چنان بود که در صدر اسلام مسلمانان و حتیٰ اصحاب پیامبر (ص) نه فقط در مجالس خود شعر و اخبار آن جنگها را باز می‌گفتند (امین، ۱۸/۱-۱۹، ۶۷)، بلکه نخستین حوادث جنگی عصر اسلامی ــ غزوات، سرایا، جنگهای فتوح، پیکارهای داخلی ــ همچون قادسیه، صفین و یرموک را هم در زمرهٔ ایام العرب قرار دادند (مثلاً نک‍: طبری، ۳۵۹/۳، ۵۲۹ بب‍، ۵۴۰ -۵۴۱؛ بلاذری، ۱۳۵/۱، ۱۳۷، ۱۴۱؛ واقدی، ۱۶۰/۱-۱۶۱، ۶۰۹/۲، ۶۲۰، ۸۸۴/۳). به همین سبب، برخی از نویسندگان معاصر، همهٔ جنگهای عرب پیش از اسلام و صدر اسلام را با عنوان «ایام» آورده، و آن را به دو گروه: «ایام العرب فی الجاهلیه» و «ایام العرب فی الاسلام» تقسیم کرده‌اند (ابراهیم، ۴۸۸-۴۹۰، جم‍ ؛ جادالمولیٰ، ۴۲، ۴۶، جم‍ ؛ قس: بیاتی، ۶۸/۱). همچنین توجه و عنایت عرب را به ایام در عصر کتابت و تدوین روایات از آنجا می‌توان دانست که برای اخذ یک روایت دربارهٔ آنها رنجها بر خود هموار می‌کردند، و بسیاری از راویان ایام در این دوره که خود از راویان شعر و ادب بودند، می‌کوشیدند آن اخبار را از پیران عرب و راویان قبیله‌ای و بدویان اعماق بادیه که عصر جاهلی را نیز درک کرده بودند، بگیرند (همو، ۳۲/۱-۳۵). بدین‌گونه، روایات بسیاری ــ منظوم و منثور ــ گرد آمد و نویسندگان و ادیبان و نسب‌شناسانی چون ابوعبیده معمر بن مثنیٰ، هشام کلبی، مداینی، ابن حبیب و دیگران به نگارش آثاری مستقل دربارهٔ ایام العرب پرداختند (ابن ندیم، ۵۸، ۶۰، ۱۰۸، جم‍؛ همدانی، ۲۱۶/۱) و «ادب الایام» فصل مهمی از ادب عرب پس از اسلام را به خود اختصاص داد (مثلاً نک‍: ابن عبدربه، ۱۳۲/۵؛ ابوالفرج، ۳۴/۵-۶۴).

گذشته از اهمیت و نقش ایام در ادبیات جاهلی و اسلامی عرب، این حوادث و شیوهٔ نگرش به آن در تاریخ اسلام و تاریخ‌نگاری اسلامی نیز نقش و تأثیری مهم داشت. پس از دورهٔ اول فتوح بزرگ اسلامی که جنگجویان قبایل آرام گرفتند، عصبیتها و رقابتهای کهن قبیله‌ای که مدتی خاموش مانده بود، باز در عراق رخ نشان داد. به ویژه بصره و کوفه از اواسط قرن اول به مراکز آشوبها و نزاعهای قبیله‌ای، در لباس گرایشهای سیاسی، فرقه‌ای و مذهبی تبدیل گردید (مثلاً نک‍: طبری، ۲۲/۶-۳۸). در این میان راویان نیز با هدفهایی گوناگون به نقل و ضبط اخبار جنگهای رده، فتوح و نزاعهای داخلی و قبیله‌ای، و حتیٰ جعل این اخبار پرداختند تا نقش قبایل یا خاندانها یا اشخاص خاصی را در این حوادث برجسته کرده، مآثر و افتخارات نوین برای آنها بیافرینند. علاوه بر آنکه تألیف تک‌نگاریهایی دربارهٔ قبایل عرب ــ مانند آثار هشام کلبی و هیثم بن عدی (ابن ندیم، ۱۰۸، ۱۱۲) و جز آنها ظاهراً نتیجهٔ همین اهداف بوده، جلوه‌گاه برجستهٔ این نگرش را در آثار اخباریان نخستین ــ مکتب عراق ــ می‌توان باز یافت که در حقیقت استمرار دیدگاه قبیله‌ای پیش از اسلام نسبت به حوادث، یا ادامهٔ روایات ایام و انساب عرب توسط راویان شعر و اخبار و شیوخ قبایل بود و مستقیماً به ایام العرب متصل می‌شد و البته خصایص عمدهٔ آن مانند مبالغه و تفاخر را نیز درخود داشت. بنابراین، وجههٔ نظر قبیله‌ای یا گرایش به‌ذکر افتخارات قبیله و قوم از مهم‌ترین ویژگیهای اخباریان اولیه، و روایات آنان دنبالهٔ روایات ایام جاهلیت به شمار می‌رود، گرچه مجرای وقوع این حوادث و اسباب و اهداف بروز این ایام اسلامی با ایام‌العرب پیش از اسلام متفاوت بود. از آن سوی، مطالعهٔ خصایص نگارشها و روایات این اخباریان، به ویژه در تک نگاریهای آنها دربارهٔ فتوح و جنگهای داخلی (مثلاً نک‍: همو، ۱۱۱، ۱۱۵)، می‌تواند ما را با خصایص روایی اخبار ایام العرب پیش از اسلام آشنا گرداند (سجادی، ۱۵، ۵۶ -۵۷، ۶۵). مثلاً عوانة بن حکم کلبی (د ۱۴۷ق) که بخش بزرگی از روایاتش مربوط به اخبار عرب جاهلی است، به شیوهٔ راویان کهن ایام، در همهٔ اخبار خود، شعر نیز می‌آورده (دوری، ۳۷)؛ یا دربارهٔ سیف بن عمر (د ۱۸۰ق) باید گفت که اسلوب ایام العرب در روایات او دربارهٔ فتوح اسلامی پیداست؛ و این معنی در روایات نصر بن مزاحم (د ۲۱۲ق) آشکارتر است (نک‍: ص ۸۳، ۱۶۴-۱۶۵، جم‍) که شعر و مناظره و خطابه نیز در ذکر جنگهای داخلی آورده؛ و یا ابومخنف (د ۱۵۷ق) که روایات او اغلب قبیله‌ای و منقول از راویان ازدی، همدانی، طی، کنده و تمیم، با خصایص نگرشهای قبیله‌ای یا ایام العرب است (سجادی، ۵۹ -۶۱). هم از این‌روست که فهم و درک علل و اسباب بسیاری از جنگها در عصر اول اسلامی، بدون توجه به خصوصیات، انگیزه‌ها و نتایج ایام‌العرب عصر جاهلی ناممکن است.

مآخذ: ابراهیم، محمدابوالفضل و دیگران، *ایام العرب فی الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومی؛ امین، احمد، *ضحی الاسلام*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ برو، توفیق، *تاریخ العرب القدیم*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ بیاتی، عادل جاسم، مقدمه بر *ایام العرب*

معمر بن مثنی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ جاد المولی، محمداحمد و دیگران، *ایام العرب فی الجاهلیة*، ریاض، مکتبة الریاض الحدیثه؛ خفاجی، عبدالمنعم، *الشعر الجاهلی*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ دلّو، برهان‌الدین، *جزیرة العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ دوری، عبدالعزیز، *بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ زیدان، جرجی، *مؤلفات*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الجاهلیة*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، ۱۹۸۹م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش محمد بن علی اکوع، قاهره، ۱۹۶۳م.
صادق سجادی

ایتاخ (د ۵ جمادی‌الآخر۲۳۵ق/۲۵ دسامبر ۸۴۹م)، از غلامان ترک و یکی از امیران و سرداران مشهور دوران خلافت معتصم، واثق و متوکل عباسی. او اصلاً از ترکان خزر بود و در آشپزخانهٔ سلام بن ابرش خدمت می‌کرد (ابوعلی مسکویه، ۵۴۲ـ۵۴۳؛ قس: ابن خلدون، ۵۸۰/۳: سلام بن ابرص). در این روزگار بدان سبب که رابطه میان خلفای عباسی و ایرانیان به دنبال شهادت امام رضا (ع) و قتل فضل بن سهل تیره شده بود و بزرگان عرب نیز از مأمون دلخوش نبودند، وی در اواخر خلافتش درصدد استفاده از نیرویی بجز عرب و ایرانی برآمد و برای ایجاد توازن میان این دو عنصر بزرگ، به استخدام ترکان در دستگاه خلافت پرداخت؛ از سوی دیگر معتصم برادر مأمون که خود از مادری ترک‌نژاد زاده شده بود، به خرید غلامان ترک پرداخت و از آن جمله در ۱۹۹ق ایتاخ را از سلام بن ابرش خرید. او که به هیچ‌یک از ایرانیان و عربها اعتماد نداشت، در سطحی وسیع به استخدام ترکان پرداخت؛ چون به خلافت رسید (۲۱۸ق/۸۳۳م)، در اندک زمانی ۴ هزار غلام ترک خرید و لباسهای یکسان به آنان پوشانید (مسعودی، *مروج*...، ۴۶۵/۳). در این میان ایتاخ به سبب دلیری و کاردانی موردتوجه قرار گرفت (ابوعلی مسکویه، ۵۴۲؛ ابن کثیر، ۳۱۲/۱۰) و کارش بالا گرفت.

نخستین منصب مهم ایتاخ فرماندهی نیروهای خلیفه برای یاری رساندن‌به‌افشین در برابر بابک بود (*العیون*...، ۳۸۹/۳ـ۳۹۰؛ ابن‌جوزی، ۷۳/۱۱)؛ سپس در نبرد مهم عموریه میان معتصم و تئوفیل امپراتور روم، فرماندهی لشکریان مغربی و ترک را برعهده داشت (*العیون*، ۳۹۳/۳ـ۳۹۴؛ عمرانی، ۶۹؛ ابن اثیر، ۴۷۹/۶ـ۴۸۱، ۴۸۷؛ ابن تغری بردی، ۲۳۲/۲). پس از پایان این جنگ، ایتاخ یکی از مهم‌ترین کسانی بود که به سرکوب عده‌ای از سپاهیان عرب و ایرانی که می‌خواستند برضد معتصم بشورند، پرداخت (ابوعلی مسکویه، ۴۹۵ـ۵۰۱). همچنین در ۲۲۴ق/۸۳۹م معتصم او را برای سرکوب شورش کردان موصل بدان دیار فرستاد (ابن اثیر، ۵۰۶/۶ـ۵۰۷؛ ابن خلدون، ۵۶۸/۳). ایتاخ پس از این خدمات در ۲۲۵ق/۸۴۰م به امارت یمن منصوب شد (طبری، ۱۰۳/۹؛ ابن اثیر، ۵۱۶/۶) و همچنان یکی از یاران با وفای معتصم بود. با آنکه این خلیفه در اواخر عمر از بی حاصلی کار خود در برکشیدن او و دیگر ترکان پشیمان گردید (طبری، ۱۲۲/۹؛ ابن اثیر، ۵۲۶/۶ـ۵۲۷)، با اینهمه، چون واثق، جانشین معتصم، بیش از پیش بر ترکان متکی بود، ایتاخ قدرت بیشتری یافت و به امارت خراسان، سند و نواحی دجله منصوب شد (یعقوبی، ۴۷۹/۲) و نیز حاجب خلیفه گردید (مسعودی، *التنبیه*...، ۳۶۱). افزون بر این، ایتاخ در روزگار خلافت معتصم و واثق عملاً نقش جلاد خلیفه را برعهده داشت و آمادهٔ کینه‌کشی و انتقام‌گیری از مخالفان خلفا بود (ابن جوزی، ۲۰۸/۱۱؛ ابن خلدون، همانجا). هم از این روست که برخی از مورخان او را «شمشیر انتقام خلفا» خوانده‌اند (صفدی، ۴۸۱/۹).

پس از مرگ واثق (۲۳۲ق/۸۴۷م)، متوکل با حمایت و پشتیبانی عده‌ای از سرداران ترک از جمله ایتاخ، به خلافت رسید. از این‌رو بسیاری از امور سیاسی و نظامی دستگاه خلافت را به ترکان داد و ایتاخ نیز فرماندهی سپاهیان ترک و مغربی و ریاست برید و نیز حجابت خلیفه و ادارهٔ امور دارالخلافه (طبری، ۱۵۴/۹، ۱۶۷) و چندی بعد امارت مصر، کوفه، حجاز، تهامه، مکه و مدینه را نیز به چنگ آورد (ابن تغری بردی، ۲۷۵/۲). اما متوکل به زودی استبداد ترکان را دریافت و احساس کرد که می‌خواهند بر او سیطره یابند؛ از این‌رو، بر آن شد تا دست آنان را از مداخله در امور کوتاه کند؛ پس قصد کشتن ایتاخ کرد و چون از نفوذ او بر سپاهیان ترک بیمناک بود، در ۲۳۴ق/۸۴۸م او را به بهانهٔ امارت حج (بسوی، ۲۱۰/۱؛ طبری، ۱۶۶/۹ـ۱۶۷؛ ابن جوزی، ۲۰۹/۱۱)، از سامرا دور کرد و به فرمان او پس از حج، اسحاق بن ابراهیم، والی بغداد ایتاخ و پسران و دبیرش را گرفت و به زندان انداخت. بنابر روایت مشهور او را به زنجیر کشیدند و آب را از او باز داشتند تا از تشنگی جان سپرد (نک: ابوعلی مسکویه، ۵۴۳ ـ ۵۴۵؛ ابن جوزی، ۲۲۱/۱۱ـ۲۲۲؛ ذهبی، ۱۰۶ـ۱۰۷) و متوکل بیش از یک میلیون دینار از اموال او را مصادره کرد (صفدی، ۴۸۲/۹).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به‌کوشش محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن کثیر، *البدایة*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «تجارب الامم»، همراه ج ۳ *العیون و الحدائق* (هم)؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث ۲۳۱ـ۲۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عمرانی، محمد، *الانباء*، به‌کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ *العیون و الحدائق*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م.
احمدرضا خضری

ایج، دهستانی از توابع شهرستان استهبان در استان فارس. این نام معرّب کلمهٔ «ایگ» است و در محل نیز آن را ایگ می‌خوانده‌اند (یاقوت، ۴۱۵/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۳۶/۱؛ *آنندراج*، ۵۱۶/۱).

در منابع کهن، ایج دهی از توابع ناحیهٔ دارابگرد ولایت فارس (اصطخری، ۱۰۷ـ۱۰۸) واقع در بخش سردسیر آن بوده (ابن حوقل، ۲۸۷/۲ـ ۲۸۸؛ ابن بلخی، ۱۳۱)، و باغها و محصول میوهٔ آن شهرت داشته است (یاقوت، همانجا). ایج به سبب دژ دارالامان در نزدیکی آن

که در ۴۷۰ق به فرمان نظام‌الدین حسن بن ابراهیم از ملوک شبانکاره ساخته شد، به تدریج اهمیت یافت (شبانکاره‌ای، ۱۵۳؛ معین‌الدین، ۳). این منطقه، طی چندین سده، مرکز حکومت ملوک شبانکاره بوده، و در حوادث تاریخی این دوره به ایج و دژ آن اشاره شده است؛ از جمله در ۶۵۸ق که مظفرالدین شبانکاره به قتل رسید و دژ ایج به سپاه مغولی تسلیم شد (وصاف، ۲۵۴- ۲۵۵؛ شبانکاره‌ای، ۱۶۴- ۱۶۵). همچنین شاه محمود فرزند امیر مبارزالدین (از سلسلهٔ آل مظفر) در ۷۵۶ق، در زمان حکومت ملک اردشیر، واپسین ملوک شبانکاره، ایج و دژ آن را تصرف کرد (میرخواند، ۴/۴۹۶-۴۹۷؛ نیز نک: فسایی، ۱/۳۰۳-۳۰۴).

در ایج پرستشگاهی از دورهٔ پیش از اسلام در دل کوه وجود داشت که در دورهٔ اسلامی با افزودن محرابی به آن، به مسجد تبدیل شد (فرصت‌الدوله، ۴۱۳). دژ دارالامان دارای برج و بارو و محله‌ها، خانه‌ها و بازارهای متعدد بود (شبانکاره‌ای، ۱۵۳). آثار برجای مانده از دژ ایج نشان می‌دهد که این دژ، از نظر حوضچه‌های متعدد آب و همچنین موقعیت ویژهٔ آن برفراز تنگه بسیار واجد اهمیت بوده است (فرصت‌الدوله، ۴۱۲، ۴۱۳؛ نیز نک: مصطفوی، ۹۰).

از علما و بزرگان، کسانی به ایج منسوب بوده‌اند (فسایی، ۲/۱۳۷۳-۱۳۷۴) که مشهورترین ایشان، قاضی عضدالدین ایجی است. اکنون نیز یک دهستان و روستای مرکز آن واقع در بخش مرکزی شهرستان استهبان استان فارس، ایج نام دارد (*سازمان تقسیمات...*، ۳۳).

مآخذ: *آنندراج*، محمدپادشاه، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسن، کمبریج، ۱۳۳۹ق/۱۹۲۱م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۳ق؛ فرصت الدوله، محمد، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ معینی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*.

مژگان نظامی

ایجاز وَ اِطناب، و نیز مساوات، گونه‌های مختلف ادای مقصود و بیانِ معانی ذهنی که گویندهٔ بلیغ بنابر مقتضیات از آنها استفاده می‌کند (سیوطی، ۳/۱۷۹؛ شمس قیس، ۳۷۷). مباحث مربوط به ایجاز و اطناب مانند دیگر فصول علم معانی تا سدهٔ ۴ق/۱۰م به صورت ضمنی و نامستقل مطرح می‌شد (مثلاً جاحظ، *البیان...*، ۱/۹۴، *الحیوان*، ۱/۵۸؛ ابن قتیبه، ۱/۶۸-۶۹؛ ابن معتز، ۵۹ بب) و از سدهٔ ۵ق به تدریج روی به استقلال و تکمیل نهاد و آثاری چون *جامع العلوم* سکاکی، و *المطول* و *مختصر* تفتازانی پدید آمد. در آثار فارسی سده‌های ۵ و ۶ق نشانی از بحث ایجاز و اطناب نیست و در سده‌های بعد هم فقط بحثهایی زیر عناوین حشو و اعتراض الکلام و بسط و اطناب دیده می‌شود. در شبه قارهٔ هند از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م دانشمندان فارسی زبان چون فقیر دهلوی در *حدائق البلاغه*، و محمد هادی مازندرانی در *انوار البلاغه* این مباحث را مطرح کردند؛ ولی در ایران بحث ایجاز و اطناب به طور مستقل و مفصل تقریباً مربوط به نیم قرن اخیر است که کسانی چون نصرالله تقوی در *هنجار گفتار*، و همایی در *معانی و بیان* به آن پرداختند.

ایجاز، در لغت به معنای کوتاه‌گویی، و در اصطلاح چنان است که «لفظ اندک بود و معنی آن بسیار» (شمس قیس، همانجا؛ سکاکی، ۱۲۰؛ فخرالدین، ۳۴۷؛ کاشفی، ۷۷). ایجازی که موجب اخلال در معنی و سبب ابهام و تعقید گردد، ایجاز مخل یا مردود نام دارد و از آن به «تقصیر» نیز تعبیر شده است (همانجا؛ همایی، ۱۳۱؛ طیبی، ۱۱۴)، اما ایجازی که مخل معنای مقصود نباشد، دارای ارزش بلاغی است و در اصطلاح ایجاز مقبول نامیده می‌شود. این نوع ایجاز بر دو نوع است: ایجاز قصر و ایجاز حذف. ایجاز قصر سخنی است کوتاه و رسا که کوتاهی آن از حذف واژه‌ها و جمله‌ها پدید نیامده باشد (ابوهلال، *کتاب...*، ۱۹۵؛ علوی، ۵۴۶؛ تفتازانی، *المطول*، ۲۲۸؛ خطیب، *الایضاح...*، ۱۷۴؛ بابرتی، ۴۲۷-۴۲۸).

در زبان فارسی، متون ادب تا قرن ۷ق آکنده از ایجاز قصر است و *گلستان* سعدی، به ویژه باب هشتم آن جلوه‌گاه نمونه‌های استادانهٔ اینگونه ایجاز است؛ و در زبان عربی، به ویژه در *قرآن کریم* عالی‌ترین نمونه‌های این نوع ایجاز را می‌توان یافت (مثلاً بقره/۲/۱۷۹). اما ایجاز حذف، حاصل حذف بخشی از کلام است، به شرطی که مخل معنی نباشد (مرزبانی، ۲۱۱؛ خطیب، همان، ۱۷۷، *التلخیص*، ۲۱۶-۲۲۰؛ تفتازانی، *شرح...*، ۱/۲۷۴-۲۷۹، برای این نوع ایجاز در زبان فارسی، مثلاً نک: سعدی، ۲۱۹، بیت ۶؛ نیز تقوی، ۱۳۰؛ در زبان عربی، مثلاً در *قرآن کریم*، نک: یوسف/۱۲/۸۲).

اطناب، در لغت به معنای دراز گویی، و در اصطلاح آن است که الفاظ بیش از معانی باشد (سکاکی، همانجا). اگر این درازگویی، ملال‌آور و دور از اعتدال باشد و به «بسط ناپسندیده» که از آن به تطویل نیز تعبیر می‌شود، بینجامد، آن را اطناب مردود و مُمِلّ می‌نامند (شمس قیس، ۳۷۷- ۳۷۸؛ طیبی، همانجا). اطناب مقبول آنگونه درازگویی است که موجب ملال نمی‌گردد و خود دارای ارزش ادبی و هنری است (ابوهلال، *الفروق...*، ۲۸). این نوع اطناب وجوه متعددی دارد که گاه آن را تا ۲۰ وجه برشمرده‌اند (خطیب، همان، ۲۲۱-۲۲۲؛ تفتازانی، همان، ۱/۲۸۰-۲۹۰، *المطول*، ۲۳۲ بب؛ تهانوی، ذیل اطناب). اطناب مقبول اگر سودمند به حال متکلم باشد، مانند سخن گفتن طولانی عاشق با معشوق، از آن به التذاذ یا استلذاذ تعبیر می‌گردد؛ و اگر متکلم سخن خود را مؤکد سازد، یا به تکمیل آن دست زند، یا به تبیین و توضیح آن بپردازد تا فایدهٔ اطناب عاید مخاطب گردد، آن را اطناب سودمند به حال مخاطب می‌گویند. وجوه متعدد اطناب مقبول به همین حوزه تعلق دارد و غرض از آن بیشتر تأکید، تکمیل و تبیین است؛ تأکید خود شامل «تکریر» و «تذییل» و «ایغال» (مثلاً نک: سنایی، ۳۷۴، بیت ۶؛

ناصرخسرو، ۴۷، بیت ۲۰؛ صائب، غزل ۱۰۲، بیت ۱۷؛ نیز نک: همایی، ۱۳۳)؛ تکمیل شامل «تتمیم» و «احتراس» (مثلاً نک: سعدی، ۷۸، بیت ۲؛ نظامی، ۴۷، بیت ۴)؛ و تبیین شامل دیگر وجوه اطناب مانند ایضاح پس از ابهام، ذکر خاص پس از عام و... است (مثلاً نک: حافظ، ۳، بیت ۱۳، نیز ۷۹، بیت ۹؛ سعدی، ۱۸۵، بیت ۱۷).

مساوات، یعنی سخنی که در آن لفظ و معنی برابر است (شمس قیس، ۳۷۸؛ بدرالدین، ۷۸؛ تفتازانی، همان، ۲۳۹-۲۴۰). این معنی که میانهٔ ایجاز و اطناب، مرحله‌ای به نام مساوات هست، یا نه، مورد بحث و اختلاف علمای بلاغت است (سیوطی، سکاکی، طیبی، همانجاها؛ نیز نک: زرین‌کوب، ۱۹۸؛ شمیسا، ۱۶۲).

مآخذ: ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن معتز، عبدالله، *البدیع*، به کوشش ا. کراچکوفسکی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفروق اللغویة*، قم، ۱۳۵۳ش؛ همو، *کتاب الصناعتین*، به کوشش مفید قمیحه، بیروت، ۱۹۸۴م؛ بابرتی، محمد، *شرح التلخیص*، به کوشش محمد مصطفی رمضان صوفیه، طرابلس، ۱۹۸۳م؛ بدرالدین بن مالک، *المصباح*، به کوشش حسنی عبدالجلیل یوسف، قاهره، ۱۹۸۹م؛ تفتازانی، مسعود، *شرح المختصر*، قم، کتابفروشی کتبی نجفی؛ همو، *المطول*، ج سنگی، تهران؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، قاهره، ۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش یحیی شامی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح فی علوم البلاغة*، به کوشش بهیج غزاوی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *التلخیص*، به کوشش عبدالرحمان برقوقی، بیروت، ۱۹۰۴م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *شعر بی دروغ شعر بی‌نقاب*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سعدی، *کلیات*، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سنایی، مجدود، *دیوان*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳ش؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ق؛ شمیسا، سیروس، *معانی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ صائب تبریزی، *دیوان*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طیبی، حسین، *التبیان فی البیان*، به کوشش توفیق فیل و عبداللطیف لطف‌الله، کویت، ۱۹۸۶م؛ علوی یمنی، یحیی، *الطراز*، به کوشش محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، ۱۹۹۵م؛ فخرالدین رازی، *نهایة الایجاز*، به کوشش بکری امین، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قرآن کریم؛ کاشفی، حسین، *بدایع الافکار فی صنایع الاشعار*، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ ناصر خسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نظامی گنجوی، *لیلی و مجنون*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، *معانی و بیان*، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۷۴ش.

اصغر دادبه

ایجی، عبدالرحمان، نک: عضدالدین ایجی.

ایچل، استانی در ترکیه واقع در جنوب آناتولی، بخش غربی ناحیهٔ چوکوراووا (چوقوراووا) در حوضهٔ مدیترانهٔ شرقی، روبه‌روی جزیرهٔ قبرس.

سبب نام‌گذاری: این منطقه در عهد باستان کیلیکیا[1] نام داشت (YA, V/3631؛ سامی، ۱۱۲۸/۲؛ تکسیه، ۲۷۱/۳) و سپس به تاشلیک‌کیلیکیا (= کیلیکیای سنگلاخ) تبدیل شد؛ سرانجام از دورهٔ سلجوقیانِ آناتولی به بعد، ایچ ایلی (= ولایت یا عشیرهٔ داخلی) نام گرفت (YA، همانجا؛ IA, V(2)/928).

موقعیت جغرافیایی و وضع طبیعی: استان ایچل بین ۳۲° و ۵۶′ و ۳۵° و ۱۱′ طول شرقی و ۳۷° و ۲۶′ و ۳۶° و ۱′ عرض شمالی قرار دارد (YA, V/3617). مساحت آن ۱۵٬۸۵۳ کم‌۲ است و ۲٪ کل مساحت کشور ترکیه را در برمی‌گیرد (همانجا؛ «دائرةالمعارف...[2]»، XX/21). مرکز این استان شهر مرسین است و شهرستانهای تابع آن اینهاست: آزدم لی آنامور، گلنار، موط، سیلیفکه و طرسوس (IA, V(2)/930؛ EI², III/1006). ۲۵٪ اراضی ایچل پوشیده از جنگل و ۵۹/۴٪ آن کوهستانی و ۱۱/۲٪ جلگه‌ای است (YA، IA، همانجاها). از رودهای این استان گوک‌سو، سیحان، طرسوس، لیمونلوچای و آنامورچای را می‌توان نام برد (YA, V/3630-3631).

جمعیت استان برابر سرشماری عمومی سال ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، حدود ۱٬۲۶۶٬۰۰۰ نفر بوده که در مقایسه با سرشماری سال ۱۹۸۵م، ۲۴٪ افزایش داشته است. از کل جمعیت استان ۷۸۷٬۲۸۴ نفر در شهرها و بقیه در روستاها زندگی می‌کنند («آمار...[3]»، 29). ایچل از نظر جمعیت هفتمین استان ترکیه است (همان، 7).

پیشینهٔ تاریخی: در ۶۲۱ق/۱۲۲۴م علاءالدین کیقباد بخش اعظم ایچل را به تصرف خود درآورد. در ۶۵۲ق/۱۲۵۴م قرامانیان (قرامان اوغوللری) در بخشهایی از ایچل حکومت امیرنشین تأسیس کردند (YA, V/3632) قرامانیان از ۷۲۷ تا ۸۲۰ق/۱۳۲۷ تا ۱۴۱۷م در ایچل ولا رند به طور مستقل حکومت کردند (اوزون چارشیلی، 36). از اواخر سدهٔ ۱۵م ایچل تحت حاکمیت عثمانی قرار گرفت، ولی بخشهایی از آن مدتها از نفوذ دولت دور ماند. ایچل نخست به عنوان یک شهرستان (سنجاق) جزو ایالت قرامان شد و سپس به ایالت قبرس پیوست (IA، همانجا؛ EI², III/1007)؛ پس از آن جزو توابع ایالت آدانا درآمد. در این مرحله ایچل از ۵ قضا (بخش) سیلیفکه، ارمناک، موط، گلنار و آنامور، همچنین ۶ ناحیه و ۳۲۱ قریه تشکیل می‌شد (IA، همانجا). در تمام این دوران مرکز شهرستان ایچل، سیلیفکه بود (همانجا؛ سامی، ۲۶۰۴/۴). پس از تشکیل حکومت جمهوری ترکیه، ایچل به صورت یکی از استانهای کشور ترکیه درآمد (IA، نیز EI²، همانجاها).

وضع اقتصادی: به طور کلی ۲۰٪ از زمینهای ایچل قابل کشت است (*میدان لاروس*، VI/196) و سویا، تخم پنبه، بادام زمینی، زیتون، لیمو و پرتقال از محصولات آنجاست. دامپروری نیز در ایچل رونق دارد («دائرةالمعارف»، XX/22, 23). از صنایع مهم این استان می‌توان صنایع چوب، صابون سازی، نساجی و نخ ریسی را نام برد. ایچل دارای معادن کرم، آهن، سرب و مس است. از تأسیسات مهم صنعتی آن پالایشگاه نفت «آتش» مرسین است. علاوه بر آن، صنعت گردشگری

---

1. Kilikya 2. *Türk...* 3. *Census...*

نیز از نظر اقتصادی برای استان ایچل حائز اهمیت است (*میدان لاروس*، همانجا).

آثار تاریخی و نقاط دیدنی: در نواحی مختلف استان ایچل خرابه‌های شهرها و قصبات بسیاری دیده می‌شود که به دست یونانیها، مقدونیها و رومیان بنا شده‌اند (سامی، همانجا)؛ از آن جمله بقایای شهر باستانی سیلیفکه، قلعه‌ای مربوط به سدهٔ ۱۱ م دوران بیزانس بر روی تپه و قلعهٔ قورغوس را می‌توان نام برد (تکسیه، ۲۷۴ـ۲۷۵).

مآخذ: تکسیه، شارل، *کرجوک آسیا*، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI[2]; IA; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA.

جلال خسروشاهی

ایذه، شهر و شهرستانی در استان خوزستان. نام ایذه را به صورتهای ایذَج (ابن خردادبه، ۴۲؛ ابن رسته، ۱۸۸)، ایدج (حمدالله، ۵۱) و آیذَج (یاقوت، ۸۴۶/۳) نیز نوشته‌اند. در زمان اتابکان آن را مال امیر نیز می خواندند (نک: ابن بطوطه، ۲۰۵/۱). مال امیر را مالمیر، مال میرجانکی، مال امیر بختیاری و مال امیرشول نیز نوشته‌اند (نجم‌الملک، ۱۴۷؛ افضل‌الملک، ۳۱۰؛ فسایی، ۶۰۶/۱؛ آمیه، ۲؛ نظام‌الدین، ۱۳۲). لسترنج آن را «ملک امیر» ترجمه کرده است (ص 245؛ نیز نک: EI[2], III/1016) و «مال» در میان بختیاریها به معنای آبادی و اقامتگاه است (نک: اقتداری، ۱۰۷/۳؛ نوابی، ۷۰۴). این شهر از شهریور ماه ۱۳۴۱ رسماً ایذه خوانده شد (معین، ۲۰۶/۵؛ نیز نک: فرهنگ...، ۴۵).

شهرستان ایذه: این شهرستان یکی از شهرستانهای شانزده گانهٔ استان خوزستان است که با مساحتی حدود ۳٬۹۳۰ کمـ۲، در شمال شرقی این استان قرار دارد (*آمارنامه...*، ۹، ۲۴). شهرستان ایذه دارای دو بخش، ۱۰ دهستان و ۴۹۱ آبادی مسکونی است که بسیاری از آنها کوچکند (همان، ۲۸؛ *سرشماری*، شناسنامه، ۵). این شهرستان که نسبت به دشت اصلی خوزستان از ساختاری کاملاً متفاوت برخوردار است، از دو قسمت دشتی و کوهستانی تشکیل شده است. قسمت کوهستانی متشکل از رشته‌کوههای نسبتاً پیوسته و مرتفعی است که دشت ایذه را دربرگرفته‌اند (سعیدی، ۴۲، ۴۴ـ۴۵، ۷۰، ۷۲ـ۷۳).

رود کارون از ۲۰ کیلومتری شرق شهر ایذه، در مرز این شهرستان با مسجد سلیمان می‌گذرد (فرهنگ، ۴۳). این شهرستان دارای پوشش جنگلی (بلوط ایرانی) و مراتع ارزشمندی است که شدیداً در معرض تخریب هستند (سعیدی، ۱۰۱).

جمعیت شهرستان ایذه در ۱۳۷۵ش، ۱۷۲٬۰۲۷ نفر بود که ۴۷/۲٪ آن در شهر، ۵۲/۷٪ در روستاها و مابقی (۳۳۲ نفر) به صورت کوچرو زندگی می‌کردند (*سرشماری*، نتایج، شانزده). جمعیت شهرستان از طایفه‌های مختلف بختیاری و نیز بهمئی است (سعیدی، ۱۴۳)؛ ساکنان به زبان فارسی (گویش لری) سخن می‌گویند و شیعه مذهبند. اساس اقتصاد این شهرستان بر دامداری، زراعت و صنایع دستی استوار است (فرهنگ، ۴۳، ۴۵).

شهر ایذه: این شهر با ۳۱° و ۵۰´ عرض شمالی و ۴۹° و ۵۲´ طول شرقی در منتهی‌الیه شمال‌شرقی استان خوزستان واقع است و با ۷۶۰ متر ارتفاع متوسط، از مرتفع‌ترین شهرهای خوزستان به شمار می‌رود. فاصلهٔ این شهر تا مرکز استان (اهواز) حدود ۲۰۰ کمـ است (همان، ۴۴؛ *آمارنامه*، ۲۴، ۳۳). جمعیت شهر ایذه در آخرین سرشماری عمومی (۱۳۷۵ش) ۸۱٬۲۸۸ نفر بود (همان، ۳۹). ایذه در زمان ایلامیها از اهمیت شایانی برخوردار بود (واندنبرگ، ۶۴؛ دوید، ۲۹۰) و در دوره‌های بعدی نیز اهمیت خود را حفظ کرد. آثار برجای مانده از دورهٔ اشکانی، از جمله مجسمهٔ برنزی و معروف «مردپارتی» (در موزهٔ ایران باستان)، خبر از اهمیت ناحیه و شهر ایذه در این دوره دارد (بهنام، ۲۹۷، ۲۹۹؛ اقتداری، ۱۰۹/۳، ۱۲۰ـ۱۲۱). ایذه در دورهٔ ساسانی نیز از شهرهای آباد و پرجمعیت به شمار می‌رفت (امام شوشتری، ۲۰۹/۱) و آتشکدهٔ آن تا زمان هارون‌الرشید برقرار بوده است (یاقوت، ۴۱۶/۱).

شهر و ناحیهٔ ایذه در ۱۷ق/۶۳۸م توسط مسلمانان به صلح فتح شد (طبری، ۸۴/۴؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۴۶/۲ـ۵۴۷). در ۲۲ق درآمد حاصل از خراج ایذه (و رامهرمز) به حکومت بصره تخصیص یافت (طبری، ۱۶۱/۴)، اما در ۲۹ق، مردم ایذه در برابر ابوموسیٰ اشعری ــ حاکم بصره ــ سر به شورش برداشتند (بلاذری، ۲۵۱).

شهر و ناحیهٔ ایذه از اواسط سدهٔ ۶ تا اوایل سدهٔ ۹ق زیر فرمان اتابکان لرستان (ﻫ م) بود. مؤسس این سلسله ابوطاهر در ۵۵۰ق اعلام استقلال کرد (بدلیسی، ۴۵، ۴۷) و ایذه را مرکز حکومت خود قرار داد (ابن بطوطه، ۲۰۵/۱). پس از برافتادن حکومت اتابکان در ۸۲۷ق ایذه رو به خرابی گذارد و ساکنان آن به کوچروی روی آوردند (امام شوشتری، ۲۱۰/۱). ایذه و عرصهٔ پیرامونی آن آثار و بقایای تاریخی بسیار جالبی را در خود محفوظ داشته است که به دورهٔ زمانی ایلامی تا ساسانی مربوط می‌شود. وجود دو کتیبهٔ پهلوی ساسانی بر صخرهٔ اطراف ایذه در خور توجه است. در داخل شهر ایذه، دو امامزاده به نامهای امامزاده عبدالله و امامزاده دین‌آور وجود دارد (فرهنگ، ۴۶).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ آمیه، پیر، *تاریخ عیلام*، ترجمهٔ شیرین بیانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ افضل‌الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ اقتداری، احمد، *خوزستان و کهکیلویه و ممسنی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرفنامه*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بهنام، پرویز، «پیکر برنزی اسکندر»، سخن، تهران، ۱۳۳۱ش، شم ۴(۱)؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳م؛ دوید، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان ایذه، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش؛ همان، شناسنامهٔ دهستانهای کشور، استان خوزستان،

مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدی، عباس، ساماندهی روستاهای پراکندهٔ شهرستان ایذه، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۷۷ش؛ طبری، تاریخ؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (رامهرمز)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۸۰؛ فسایی، حسن، فارس‌نامهٔ ناصری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نجم‌الملک، عبدالغفار، سفرنامهٔ خوزستان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نوایی، عبدالحسین، مقدمه و حاشیه بر احسن التواریخ روملو، تهران، ۱۳۴۹ش؛ واندنبرگ، لوئی، باستان‌شناسی ایران باستان، ترجمهٔ عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

EI[2]; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930.

عباس سعیدی

آیِر[1]، منطقه‌ای کوهستانی در جنوب صحرای افریقا و شمال نیجریه. ایر یا اهیر که نام قدیمی آن آسبن یا آزبین است، بین ۱۶°ـ۲۰° عرض شمالی و ۵°ـ۱۰° طول شرقی میان فِزّان و هوسا قرار گرفته است و از شمال به بلاد طوارق و از جنوب به سودان محدود می‌شود (بستانی، ۳۶۵/۳؛ «فرهنگ...[2]»، I/736؛ نیز نک: خوری، ۱۳۲، ۳۵۲، ۴۹۹). سرزمین ایر ۳۰ هزار میل مربع مساحت دارد (*آمریکانا*، I/275) و به ۳ ناحیهٔ متمایز ایر شمالی، ایر میانی و ایر جنوبی تقسیم می‌شود. وجود مناطق کوهستانی باعث بارش باران فراوان در این ناحیه می‌گردد و مرغزارهای سرسبزی را در دامنهٔ کوهها پدید می‌آورد (EI[1], I/214؛ «دائرة‌المعارف ایتالیانا[3]»، II/35).

اهمیت تجاری ایر سبب شد تا سلطان ازکیا محمد اول، پادشاه سُنغایی، در ۹۲۰ق/۱۵۱۴م به آنجا لشکر کشد. از آن پس ایر تا مدتها عرصهٔ تاخت و تاز حکمرانان محلی و رقبای آنان گشت (EI[1], I/215؛ اکپوفور، 34-33). سرانجام در ۱۱۵۳ق/۱۷۴۰م گروهی از بربرهای طوارق بر ایر سیطره یافتند و پس از سرکوب اهالی، حکومت پادشاهی طوارق را در آنجا گستراندند (EI[1]، همانجا). اجداد طوارق که بیشترین شمار ساکنان ایر را تشکیل می‌دهند، احتمالاً بربرهای لیبیایی هستند (همانجا؛ رایت، 17 ,2؛ ورنیو، 39). طوارق ایر که بیشتر در شمال و جنوب منطقه پراکنده‌اند، به قبایل گوناگونی تقسیم می‌شوند و نظام سیاسی ابتدایی دارند. در میان آنان زبان و خط بومی رواج دارد (EI[2], I/307؛ EI[1]، همانجا؛ *بریتانیکا*، میکرو، X/165).

بزرگ‌ترین شهر و مرکز ایر، آگادِس است که در ۱۴۶۰م به وسیلهٔ قبایل بزرگ بربر بنا شده است (*بروکهاوس*؛ *آمریکانا*، همانجا). آگادس در آغاز شهری پر رونق، و مرکز مهم تجاری در میان قبایل شمالی طوارق و سودانیها بود. در پایان سدهٔ ۱۸م با گسترش سیطرهٔ طوارق بر این منطقه، اندک اندک از اهمیت آن کاسته شد.

ساکنان ایر مسلمانند و مساجد پرشماری در آنجا به چشم می‌خورد. زبان عربی، رواج چندانی در میان قبایل نیافت و تنها به آموزش در مکتب‌خانه‌ها منحصر شد (EI[1] , EI[2]، همانجاها). ایر در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م به اشغال فرانسویان درآمد. این منطقه اکنون تابع جمهوری نیجریه است (WNGD؛ «دائرة‌المعارف ترک[4]») و جمعیت آن میان ۶۰ تا ۱۰۰ هزار نفر نوسان دارد (EI[1], I/214).

مآخذ: بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۹۱۴م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۸۷۵م؛ نیز:

Akpofure, R. and M. Crowder, *Nigeria*, London, 1966; *Americana*; *Britannica*, 1978; *Brockhaus*; *Diccionario Salvat*, Barcelona; EI[1]; EI[2]; *Enciclopedia Italiana*, Rome; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; Vergnaud, F., *Sahara*, Paris, 1959; Wright, J., *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989; WNGD.

عزت ملاابراهیمی

ایران، کشوری باستانی در جنوب غربی آسیا با ۱'۶۴۸'۰۰۰ کم‍ـ۲ مساحت و بیش از ۶۵ میلیون تن (۱۳۷۶ش) جمعیت که نام رسمی آن «جمهوری اسلامی ایران» است.

فهرست:

1. Air 2. *Diccionario...* 3. *Enciclopedia...* 4. *Türk...*

I. جغرافیا

جغرافیای طبیعی:

۱. موقعیت جغرافیایی: کشور ایران سرزمینی است نسبتاً مرتفع که بخش عمده‌ای از فلات ایران را در بر گرفته است. این کشور میان °۲۵ تا °۴۵ عرض شمالی و °۴۰ تا °۶۳ طول شرقی قرار گرفته است. اختلاف ساعت میان شرقی‌ترین و غربی‌ترین نقاط ایران یک ساعت و ۱۸ دقیقه است.

۲. شکل، وسعت و حدود: ایران کنونی دارای شکلی شبیه به لوزی است که قطر بزرگ آن ۲٬۲۵۰ کمـ از دامنهٔ آرارات در شمال غربی تا بندر گواتر در جنوب شرقی، و قطر کوچک آن ۱٬۴۰۰ کمـ از سرخس در شمال شرقی تا دهانهٔ اروند رود در جنوب غربی است. این لوزی را در جهت شمالی ـ جنوبی خطی به طول ۱٬۲۲۵ کمـ در امتداد نصف‌النهار °۵۴ شرقی به دو نیمهٔ شرقی و غربی، و خط دیگری به طول مشابهی روی مدار °۳۲ شمالی به دو نیمهٔ شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند (نک: بدیعی، ۱۹/۱).

مساحت ایران حدود $\frac{1}{27}$ وسعت قارهٔ آسیا و $\frac{1}{90}$ وسعت خشکیهای جهان است (همانجا). ایران محدود است از شمال به جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان، دریای خزر و جمهوری ترکمنستان، از مشرق به افغانستان و پاکستان، از جنوب به دریای عمان و خلیج فارس و از مغرب به جمهوریهای عراق و ترکیه.

کشور ایران ۶۵۷ کمـ مرز آبی در جنوب دریای خزر، ۷۸۴ کمـ در دریای عمان و ۱٬۲۵۹ کمـ در خلیج فارس، یعنی جمعاً ۲٬۷۰۰ کمـ مرز دریایی دارد که با ۶٬۰۳۱ کمـ ارائه شده در جدول ۱، پیرامون کشور را به ۸٬۷۳۱ کمـ می‌رساند (جعفری، *شناسنامه...*، ۱ـ۳).

۳. زمین شناسی ایران: در سطح کرهٔ زمین چند کمربند چین‌خوردهٔ مهم مشخص شده که یکی از آنها کمربند مدیترانه ـ هیمالیا ـ اندونزی است. در این کمربند چندین رشته کوه عظیم، و در میان آنها چندین فلات مرتفع وجود دارد که یکی از آنها فلات ایران است. آنچه سیمای امروزی ایران زمین را به وجود آورده، فعل و انفعالات فراوانی است که در یک میلیون سال اخیر یا در دوران چهارم زمین شناسی (کواترنر) در این سرزمین به وقوع پیوسته است. حدود نیمی از سطح ایران امروز را نهشته‌های دوران چهارم تشکیل می‌دهد که نظر به اهمیتی که در زندگی گذشته و امروز مردم این سرزمین داشته و دارند، بدانها اشاره می‌شود:

جدول ۱: نوع و طول مرزهای ایران با کشورهای همسایه (به کیلومتر)

نام کشور	مرز خشکی	مرز آبی	جمع
جمهوری آذربایجان	۱۷۵	۶۳۲	۸۰۷
جمهوری ترکمنستان	۷۹۸	۴۰۸	۱٬۲۰۶
افغانستان	۷۰۹	۲۳۶	۹۴۵
پاکستان	۷۲۱	۲۵۷	۹۷۸
عراق	۱٬۲۵۸	۳۵۱	۱٬۶۰۹
ترکیه	۴۵۲	۳۴	۴۸۶
جمع	۴٬۱۱۳	۱٬۹۱۸	۶٬۰۳۱

الف ـ آبرفتها: این نوع خاکها دارای بافتی سستند و سنگهای آنها به آسانی فرسوده، و از هم پاشیده می‌شوند. آبرفتها زمینهای کم شیبی را تشکیل می‌دهند که به نامهای گوناگون مانند جلگه، دشت، هامون، کویر، کفه، دق و جز آنها نامیده می‌شوند و در ارتفاعات مختلف از ۲۰۰ تا ۶۵۰ متر در کویر و تا ۱٬۵۰۰ متری در جلگه‌های میان کوهی دیده می‌شوند.

ب ـ رسوبات تبخیری: منظور از رسوبات تبخیری تشکیلات نمکی و گچی همراه با مارن و رس شور است که در حوضه‌های بسته مانند کویر نمک، کویر بجستان، کویر ابرقو و امثال آن به وجود آمده‌اند. سطح این رسوبات را معمولاً لایه‌ای از نمک به قطر یک تا چند سانتی‌متر می‌پوشاند.

ج ـ بادرُفتها: باد پدیده‌هایی مانند ماسهٔ پهنه‌ای، ماسهٔ بادکوب، تل ماسه، ماسهٔ پشته‌ای و امثال آن را به وجود آورده است. وسیع‌ترین ماسه‌های بادی ایران در شرق دشت لوت میان کرمان و زاهدان قرار دارد که وسعت آن به ۱۵ هزار کمـ۲ می‌رسد.

د ـ خاکها و سنگهای آتشفشانی: این نوع خاکها نواحی وسیعی پیرامون آتشفشانهای دماوند، سهند، سبلان، تفتان، بزمان، و جز آنها را پوشانده‌اند و تحت تأثیر چشمه‌های آب گرم اطراف آن کوهها قرار دارند.

هـ ـ واریزه‌ها و روانه سنگها: این نهشته‌ها همه جا در دامنه‌ها و بدنه‌های عریان کوهها دیده می‌شوند و در صورتی که از رطوبت و باران کافی برخوردار باشند، زمین لغزه‌ها و گِلهای روان فراوان به وجود می‌آورند.

۴. ناهمواریها: درمورد ناهمواریهای ایران چند نکته جلب‌نظر می‌کند: ۱. بیشتر سطح ایران را کوهستان و سرزمینهای مرتفع دربرگرفته که وسعت آن را از $\frac{1}{2}$ تا $\frac{2}{3}$ سطح کشور برآورد کرده‌اند. ۲. بیشتر این کوهستانها در بخشهای شمالی، غربی و جنوبی کشور قرار دارند. ۳. قسمت عمده‌ای از نیمهٔ شرقی ایران را سرزمینهای پست و کوههای جدا از هم به وجود آورده‌اند. ۴. حواشی باریکی از زمینهای پست در شمال و جنوب کشور نواحی کوهستانی را از دریاهای مجاور جدا می‌سازند.



نقشه
تقسیمات کشوری
ایران
راهنما
پایتخت
مرکز استان
مرکز شهرستان
مرز بین المللی
مرز استان
مرز شهرستان
مقیاس
کیلومتر
ترکمنستان
دریای خزر
ترکیه
افغانستان
پاکستان
عراق
کویت
عربستان سعودی
خلیج فارس
دریای عمان
خراسان
سمنان
اصفهان
یزد
کرمان
فارس
سیستان و بلوچستان
کردستان
همدان
مرکزی
لرستان
خوزستان
قزوین
گلستان
قم

هرگاه ۳ نقطهٔ ایرانشهر، قم و سبزوار را به هم متصل کنیم، مثلثی خواهیم داشت به وسعت بیش از ۳۰۰ هزار کمـ۲ که با یکی دو استثنا نواحی پست داخلی مخصوصاً دو بیابان عظیم دشت کویر در شمال و کویر لوت در جنوب را دربر خواهد داشت.

ناهمواریهای ایران را به ۶ منطقهٔ مشخص می‌توان تقسیم کرد:

الف ـ منطقهٔ کوهستانی البرز: اگر البرز را شامل مرتفعات میان آرارات و سرخس در دو گوشهٔ شمال غربی و شمال شرقی کشور بدانیم، می‌توان آن را در چند بخش وصف کرد:

۱. رشته‌های شمالی آذربایجان، که به موازات رود ارس کشیده شده، و مقسم المیاه حوضه‌های ارس و اورمیه به شمار می‌آیند. مهم‌ترین آنها رشتهٔ قره داغ است که دو حوضهٔ یاد شده را از هم جدا می‌سازد. در انتهای شرقی قره داغ چالهٔ قره‌سو قرار دارد که معبر طبیعی میان داخل فلات آذربایجان و دشت مغان است. در جنوب این چاله تودهٔ عظیم آتش‌فشانی سبلان با دهها چشمهٔ آب گرم در دامنه‌های آن قرار دارد.

۲. کوههای طالش، که با امتداد شمالی ـ جنوبی، بدنهٔ شرقی فلات آذربایجان را به وجود می‌آورد. شیب شرقی طالش بسیار تند و پوشیده از جنگل است که ارتباط میان سواحل خزر و داخل آذربایجان را دشوار می‌سازد.

۳. البرز غربی، که از اجتماع چندین رشته کوه عظیم و به هم پیوسته به طول تقریبی ۶۰۰ کمـ به موازات ساحل جنوبی دریای خزر کشیده شده است و میان دره‌های سفیدرود در مغرب و حبله‌رود در مشرق قرار دارد. در این بخش از البرز بیشتر رشته‌کوهها دارای ستیغهای مرتفع با بدنه‌های تند و دره‌های نسبتاً عمیقند که ارتباط میان داخل فلات با سواحل خزر را به سه چهار گردنهٔ معروف (کویین، کندوان، امامزاده هاشم و فیروزکوه) محدود می‌سازد.

۴. البرز شرقی، که از حبله رود آغاز شده، به شاه کوه در ۲۰۰ کیلومتری جنوب شرقی دریای خزر منتهی می‌گردد. امتداد این رشته کوهها در این قسمت اول غربی ـ شرقی و سپس به جنوب غربی ـ شمال شرقی مبدل می‌گردد. ارتفاع قلل البرز شرقی از مرتفعات البرز غربی کمتر، و عرض آنها هم باریک‌تر است.

۵. کوههای شمال خراسان، که از محل عبور جادهٔ شاهرود ـ گرگان شروع شده، به درهٔ هریرود در انتهای شمال شرقی خراسان می‌رسد. در شمال این بخش رشتهٔ کپت داغ ـ هزار مسجد قرار دارد که مرز سیاسی میان ایران و ترکمنستان از ستیغها و خط الرأسهای آن می‌گذرد و قسمت شرقی آن بر درهٔ وسیع کشف رود و جلگهٔ حاصل‌خیز مشهد مشرف است. در این قسمت ارتفاع کوهها با دیگر قسمتهای البرز قابل مقایسه نیست و از ۱٬۸۸۰ متر در قلهٔ بلخان تجاوز نمی‌کند. در میان این دو رشته، دره‌های پرنعمت اترک و کشف رود قرار دارد که اولی به سوی مغرب و دریای خزر، و دومی به سمت مشرق کشیده شده، و یکی از معتبرترین نواحی جغرافیایی را از لحاظ امکانات معیشتی انسان به وجود آورده است.

ب ـ منطقهٔ کوهستانی زاگرس: زاگرس نامی است که در زمانهای قدیم به وسیلهٔ یونانیها بر کوههای غربی ایران نهاده شد و بعدها جغرافی‌دانان خارجی آن را بر تمام مرتفعات مغرب و جنوب ایران اطلاق کردند.

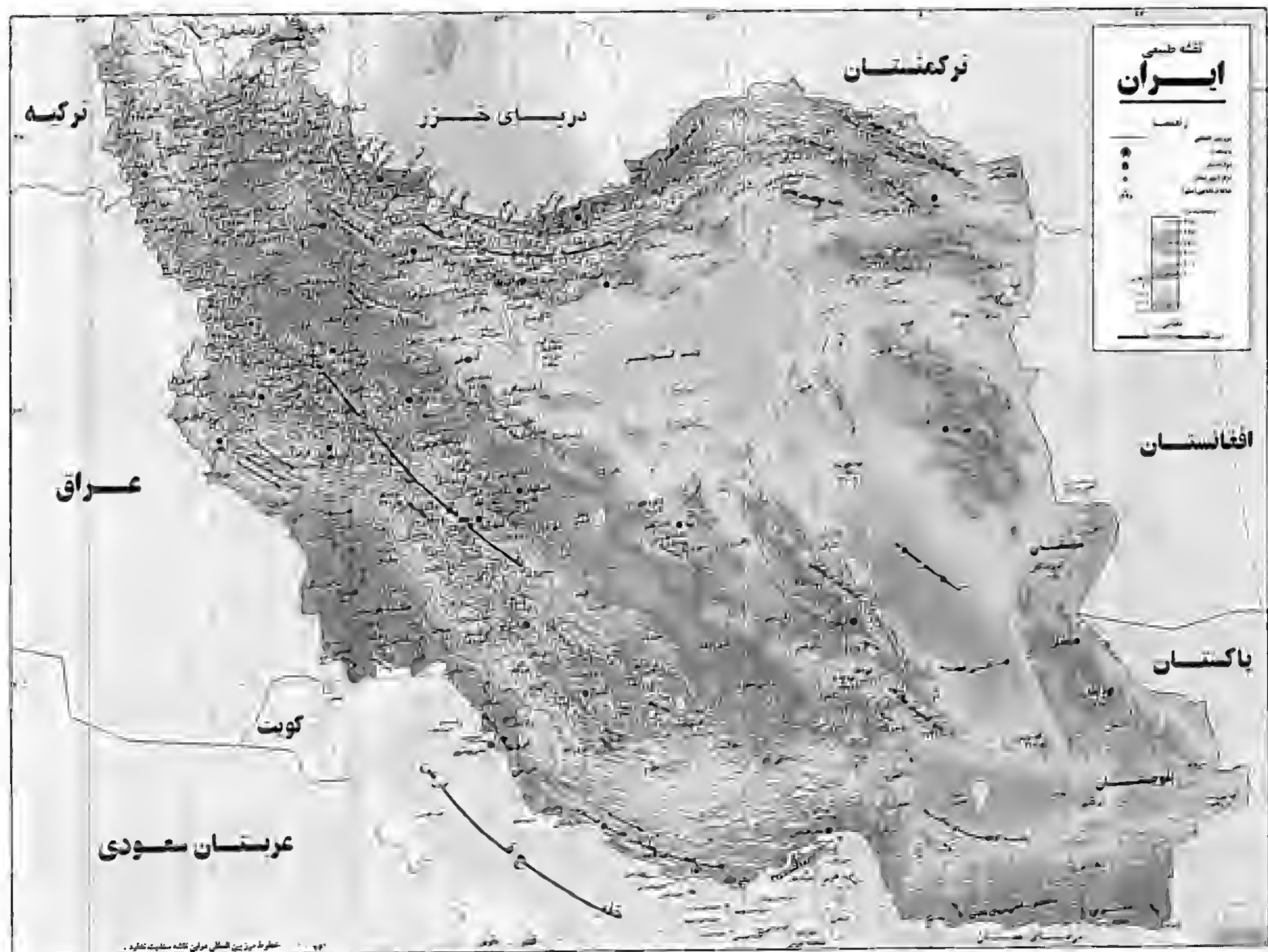
آنچه به معنای وسیع کلمه، زاگرس خوانده می‌شود، منطقهٔ کوهستانی عظیمی است که از صدها رشتهٔ موازی، پیوسته، مجزا و احیاناً در هم پیچیده و گره خورده تشکیل شده، و مانند دیواری ستبر و عریض از گوشهٔ شمال غربی به موازات مرزهای سیاسی تا گوشهٔ جنوب شرقی به مثابهٔ بدنه‌ای از فلات ایران کشیده شده است. برخی از جغرافی‌دانان ایران، کوههای آذربایجان و بلوچستان را جزو زاگرس نمی‌دانند و به زعم آنان، زاگرس واقعی از مریوان شروع شده، به تنگهٔ هرمز منتهی می‌گردد. به‌همین سبب، باید در اینجا کوههای آذربایجان و بلوچستان را پیش و پس از بحث زاگرس بررسی کرد (نک: ه د، آذربایجان). زاگرس واقعی شامل تمامی کوهستانهایی است که مغرب و جنوب ایران را فراگرفته‌اند. حد شمالی آن را می‌توان خطی فرض کرد که از مریوان به بیجار و از آنجا به قیدار و جنوب زنجان کشیده می‌شود و حد جنوبی آن را می‌توان بستر رود شور دانست که در مغرب بندر عباس به خلیج فارس می‌ریزد. در چنین محدوده‌ای زاگرس با ۵۰۰ هزار کمـ۲ وسعت یا کمی کمتر از $\frac{1}{3}$ وسعت ایران، استانهای همدان، کردستان، کرمانشاه، چهار محال و بختیاری، لرستان، ایلام، کهگیلویه و بویراحمد، فارس و بخشی از استان مرکزی و نواحی غربی استان اصفهان و کوهستانهای شرقی خوزستان و قسمتهایی از استانهای بوشهر و هرمزگان را دربر می‌گیرد.

زاگرس واقعی را به ۳ قسمت مشخص می‌توان تقسیم کرد:

۱. زاگرس شمالی، به منطقه‌ای اطلاق می‌شود که میان خط مرز شمالی زاگرس و بستر رود دز، در جایی که راه آهن سرتاسری ایران از دورود تا اندیمشک از آن عبور می‌کند، قرار دارد و شامل استانهای کردستان، همدان، کرمانشاه، لرستان و بخشی از استان مرکزی است.

۲. زاگرس مرکزی، که حد شمالی آن بستر رود دز، و حد جنوبی آن بستر رودخانهٔ فصلی زهره (در سر شاخه‌های هندیجان) و نیز بستر سرشاخه‌های رود کُر است که به دریاچهٔ بختگان می‌ریزد. زاگرس مرکزی نیمهٔ جنوبی لرستان، بخش شرقی خوزستان، استانهای چهارمحال و بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد و قسمتی از شهرستان سمیرم و فریدن از استان اصفهان و بخش کوچکی از استان فارس را در بر می‌گیرد.

۳. زاگرس جنوبی، شامل باقی‌ماندهٔ منطقه‌ای کوهستانی است که استانهای فارس و بوشهر و بخش غربی هرمزگان را تشکیل می‌دهد. در این بخش پهنای زاگرس از همه جا بیشتر است؛ چنانکه فاصلهٔ مستقیم میان بندر بوشهر تا آباده یا بندر لنگه تا سیرجان از ۳۰۰ کمـ تجاوز می‌کند. گفتنی است آنچه در بلوچستان ایران قرار گرفته، از ۳ بخش



نقشه طبیعی
ایـــران
ترکمنستان
دریـــای خـــزر
ترکیه
افغانستان
عـــراق
پاکستان
کویت
عربستان سعودی

مشخص تشکیل یافته است: ۱. یک تودهٔ آتش‌فشانی با قلهٔ معروف تفتان (۳٬۹۴۱ متر) در شمال؛ ۲. حفره‌ای وسیع به نام جزموریان در وسط؛ ۳. سلسله کوههای چین خورده‌ای به نام کوههای بشاگرد (۲٬۱۶۰ متر) که سراسر جنوب جزموریان را از درهٔ میناب تا مرکز پاکستان اشغال کرده است.

ج- منطقهٔ کوههای مرکزی: کوهپایه‌ها و دامنه‌های شرقی آخرین ردیف از رشته‌های زاگرس به نواری از چاله‌های داخلی ایران منتهی می‌گردد که مهم‌ترین آنها در چاله یا حفرهٔ اصفهان - سیرجان مشاهده می‌شود. این چاله از حدود دلیجان شروع می‌شود و به طول ۵۰۰ کم- و عرض متوسط ۷۵ کم- (در حدود ابرکوه) از شمال غربی به جنوب شرقی امتداد می‌یابد و هر قدر از مبدأ دلیجان دور شویم، بر عرض آن افزوده می‌شود و بخش بزرگی از استانهای یزد، اصفهان و کرمان را در بر می‌گیرد. طرف دیگر، یعنی شرق این نوار چاله‌ای را سلسله کوههای پراکنده‌ای تشکیل می‌دهد که به نام عمومی کوههای مرکزی خوانده می‌شود و بیشتر آنها بر اثر آتش‌فشانیها به وجود آمده‌اند. منطقهٔ کوههای مرکزی را نیز به ۳ بخش شمالی، مرکزی و جنوبی تقسیم می‌کنند:

۱. بخش شمالی، که مهم‌ترین آن رشته کوه کرکس به طول تقریبی ۲۵۰ کم- است که میان دلیجان و جنوب نائین از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است. بلندترین قلهٔ آن در جنوب نطنز ۳٬۸۹۵ متر ارتفاع دارد.

۲. بخش مرکزی، از شماری رشته کوههای مجزا تشکیل شده که از مغرب به مشرق میان دو مدار °۳۰ و °۳۲ عرض شمالی قرار دارند: شیرکوه (۴٬۰۷۵ متر) در جنوب غربی یزد، محمدآباد و بابک در مشرق شهر بابک، بافق (۲٬۸۷۹ متر) که در ورای آن چالهٔ کویری بافق و شهر بافق واقع است.

۳. بخش جنوبی، شامل کوههای میان دو مدار °۲۸ و °۳۰ شمالی که مرتفع‌ترین قلل ایران مرکزی در آنجاست و بیشتر آنها ریشهٔ آتش‌فشانی دارند؛ مانند چهل تن (۳٬۶۵۸ متر) در مغرب، لاله‌زار (۴٬۳۷۲ متر) و هزار (۴٬۴۱۹ متر) در مشرق، و پس از آن شهسواران و سرانجام قلهٔ آتش‌فشانی بزمان (۳٬۲۸۰ متر) که آخرین قلهٔ معتبر منطقهٔ کوهستانی مرکز ایران به شمار می‌آید.

د- منطقهٔ کوهستانی شرقی: آخرین منطقهٔ کوهستانی ایران از یک سلسله بریدگیهای منفرد و مجزا تشکیل شده که به موازات مرز سیاسی میان ایران و افغانستان و پاکستان از شمال خراسان تا جنوب بلوچستان در مسافتی بیش از ۱٬۰۰۰ کم- کشیده شده است و نیمهٔ شرقی استان بزرگ خراسان و استان سیستان و بلوچستان را در بر می‌گیرد. مرتفعات این منطقه را نیز به ۳ بخش شمالی، مرکزی و جنوبی تقسیم می‌کنند:

۱. بخش شمالی یا کوههای باخرز - کوه سرخ، که در جنوب رشته کوه بینالود و پس از درهٔ نسبتاً پهنی که جادهٔ مشهد - فریمان از یک طرف، و مشهد - نیشابور از طرف دیگر آن می‌گذرد، قرار دارد.

۲. بخش مرکزی، که تمامی تودهٔ کوهستانی معروف به قهستان یا قاینات را شامل می‌شود. این توده از جنوب زبانه‌ای از کویر به عرض حدود ۱۰۰ کم- که کویر مرکزی ایران را به دشت نومید افغانستان متصل می‌سازد، آغاز شده، تا نهبندان در جنوب شرق به طول ۲۵۰ و عرض ۱۰۰ کم- گسترش دارد.

۳. بخش جنوبی، که به نام عمومی کوههای سرحدی خوانده می‌شود، شامل مرتفعاتی است که از حدود نهبندان تا جنوب شرقی بلوچستان گسترده شده‌اند. شمالی‌ترین آنها کوه پلنگان است که با امتداد شمالی - جنوبی مشرف بر جلگهٔ دلتایی هیرمند در سیستان قرار دارد و مقسم المیاه حوضه‌های هامون سیستان و کویر لوت محسوب می‌شود. در مرکز این بخش تودهٔ آتش‌فشانی تفتان به ابعاد تقریبی ۱۰۰×۱۰۰ کم- واقع است. آتش‌فشان تفتان از دو قلهٔ مخروطی تشکیل شده که به وسیلهٔ تیغهٔ باریکی به شکل زین به همدیگر متصل شده‌اند. قلهٔ جنوب شرقی که ارتفاع آن به ۴٬۰۵۰ متر می‌رسد، آخرین آتش‌فشان فلات ایران است که هنوز فعالیت گوگردزایی آن قابل مشاهده است.

هـ- منطقهٔ پست داخلی: این بیابانها از چند کیلومتری جنوب تهران آغاز شده، در امتداد جنوب - جنوب شرقی تا حدود بم در راه میان کرمان و زاهدان به طول ۱٬۵۰۰ کم- ادامه دارد. در این منطقهٔ وسیع رشته کوههای متعدد و مجزایی نیز وجود دارد که بیابانها را به واحدهای کوچک‌تری تقسیم می‌کند. مهم‌ترین این کوهها از ناحیهٔ کوه سرخ (میان کاشمر و سبزوار) شروع شده، در امتداد شمال شرقی - جنوب غربی به طول تقریبی ۵۰۰ کم- تا حدود یزد ادامه دارد. این کوهها منطقهٔ بیابانی مرکز ایران را به دو قسمت نامساوی تقسیم می‌کند که بخش شمالی را دشت کویر، و جنوبی را دشت لوت نامیده‌اند. دشت کویر در مثلثی میان یزد و سبزوار و قم واقع شده است و استان سمنان را با بخشی از استانهای مرکزی، خراسان، یزد و اصفهان در بر می‌گیرد. طول شرقی آن از قم تا بجستان ۵۰۰ کم- و عرض شمالی - جنوبی آن از بیارجمند به جنوب ۲۰۰ کم- و ارتفاع متوسط آن در حدود ۶۰۰ متر است. اما دشت لوت با وسعتی در حدود ۱۶۰ کم-۲ از جنوب شرقی خط کوهستانی که بدان اشاره شد، به طول ۶۰۰ کم- تا ناحیهٔ بم ادامه دارد و بخشهایی از جنوب استان خراسان و مشرق استان یزد و شمال و شمال شرق استان کرمان و سرانجام شمال استان سیستان و بلوچستان را در بر می‌گیرد.

و- منطقهٔ پست ساحلی: در فاصلهٔ میان بدنه‌های فلات و دریاهای مجاور، نواحی کم ارتفاعی با وسعتهای مختلف وجود دارد که از نظر انسانی (مخصوصاً در شمال کشور) اهمیت فراوان دارند:

۱. سواحل پست شمال: کشور ایران در سمت شمال ۶۵۷ کم- با دریای خزر مرز مشترک دارد و این خود بزرگ‌ترین دریاچه یا دریای بستهٔ کرهٔ زمین است که ۴۲۴ هزار کم-۲ یا ۱/۴ مساحت ایران وسعت دارد. دریای خزر دارای ۱٬۲۶۰ کم- طول شمالی جنوبی است و عرض آن ۵۵۰ کم- در پهن‌ترین، و ۲۰۰ کم- در باریک‌ترین خط برآورد شده است.

عمق این دریا در نواحی شمالی در حدود ۱۵ متر، ولی در جنوب هزار متر است. آب آن شور، اما میزان شوری آن کمتر از شوری آب اقیانوسهاست. میزان متوسط نمک دریای خزر را ۱۳ در هزار می‌دانند که در همه جا یکسان نیست؛ چنانکه در دهانهٔ ولگا که بزرگ‌ترین منبع تأمین آب آن است، از دو در هزار تجاوز نمی‌کند، در حالی که نسبت نمک آن در خلیج قره بغاز که مرکز استخراج انواع املاح است، به ۲۲۰ در هزار می‌رسد. وسعت دریای خزر در ادوار گذشتهٔ زمین‌شناسی خیلی بیشتر از زمان حال بوده، و در دورهٔ تاریخی هم دچار نوساناتی شده است که تاکنون نیز ادامه دارد.

در حال حاضر جلگهٔ ساحلی خزر سرزمین هلالی شکلی است که با فواصل مختلف میان دریا و کوهپایه‌ها قرار دارد. شیب این جلگه همه جا به سمت دریاست که صدها رودخانه و راه آب کوچک و بزرگ آن را شیار کرده، با شاخه‌های فراوان به دریا می‌ریزند. عرض جلگهٔ ساحلی یک‌نواخت نیست، به گونه‌ای که از آستارا تا هشت پر کمتر از ۲۰ کم و در خط صومعه‌سرا ـ فومن ۳۰ کم است. در مازندران جلگهٔ ساحلی از رامسر تا تنکابن باریک و کم عرض است، اما از تنکابن به طرف شرق رسوبات سه هزار و چالوس بر وسعت جلگهٔ ساحلی می‌افزاید. از چالوس تا رویان (علمده) دوباره از عرض جلگه کاسته می‌شود تا جایی که در اطراف جنگل زیبای سیسنگان به صفر می‌رسد و در یکی دو نقطه فاصلهٔ کوه و دریا از عرض جادهٔ کناره تجاوز نمی‌کند. پس از رویان و نور جلگهٔ عظیم و پرنعمت مازندران آغاز می‌شود و در آنجاست که رسوبات رودخانه‌های هراز، بابل، تالار، تجن و نکا به هم پیوسته، غنی‌ترین و پرجمعیت‌ترین بخش جلگه‌های ساحلی خزر را با عرض متوسط ۵۰ کم به وجود می‌آورد. در فاصلهٔ بهشهر و کردکوی باز هم از عرض جلگهٔ ساحلی کاسته می‌شود، اما در نقطهٔ اخیر جلگهٔ عظیم گرگان و ترکمن صحرا با ۱۵ هزار کم۲ وسعت با ابعاد ۲۰۰×۷۵ کم تا کوهپایه‌های شمال خراسان ادامه دارد.

۲. سواحل پست جنوب: ایران در خلیج فارس و دریای عمان ۲٬۰۴۳ کم مرز دریایی دارد. خلیج فارس زبانه‌ای از اقیانوس هند و دریای عمان است که با ۲۴۰ هزار کم۲ وسعت به داخل خشکی در فاصلهٔ میان ایران و عربستان نفوذ کرده است و امروزه یکی از مهم‌ترین نواحی حساس سیاسی جهان به شمار می‌رود. طول خلیج فارس از دهانهٔ اروند رود تا کرانه‌های ابوظبی ۸۳۰ کم و عرض آن در وسیع‌ترین قسمت ۳۵۵ کم و در باریک‌ترین خط ۱۸۵ کم است. عمق متوسط آن در بخش ساحلی ایران ۵۰ تا ۸۰ متر و در نواحی غربی ۱۰ تا ۳۰ متر است. عمیق‌ترین نقطهٔ آن ۹۳ متر، در ۱۵ کیلومتری جنوب غربی جزیرهٔ ایرانی تنب بزرگ واقع است (جعفری، *شناسنامه*، ۳، ۵۶). طول ساحل ایران از بندر عباس تا دهانهٔ اروندرود ۱٬۲۵۹ کم و در طول دریای عمان ۷۸۴ کم است. سواحل ایران در جنوب همانند شمال کم عرض است و در واقع کم عرضی سواحل تنها وجه مشترک میان شمال و جنوب ایران است، اگر نه اختلاف شدید اقلیمی ناشی از عرض جغرافیایی تفاوتهای فاحشی در چشم اندازهای جغرافیایی و نوع معیشت در دو منطقهٔ ساحلی به وجود آورده است. مهم‌ترین بخش جلگه‌های ساحلی جنوب ایران جلگهٔ خوزستان است که با ۴۰ هزار کم۲ وسعت میان کوهپایه‌های زاگرس در شمال و ساحل خلیج فارس میان دهانهٔ اروند رود و بندر دیلم در جنوب، قرار گرفته است. پس از خوزستان، از بندر دیلم تا بوشهر جلگهٔ ساحلی کم عرض، ماسه‌ای، خشک و در واقع غیر قابل استفاده است.

شهر بوشهر در انتهای شبه جزیرهٔ مرجانی به طول ۳ کم ساخته شده است. پس از بوشهر عرض جلگهٔ ساحلی در تنگستان به دو کم تقلیل می‌یابد. در اینجاست که رود فصلی مُند به دریا می‌ریزد. جلگهٔ ساحلی در حدود بندر لنگه کمی عریض‌تر می‌شود و زمینه را برای احداث نخلستانها فراهم می‌سازد. در دهانهٔ رود خمیر (مقابل جزیرهٔ قشم) این نخلستانها با بیشه‌هایی از درختان استوایی از نوع حنا (منگرود) درهم می‌آمیزد که تا رود شور ادامه می‌یابد. از دهانهٔ رودشور تا بندر عباس و پس از آن تا میناب که خط ساحلی به جنوب متمایل می‌شود، جلگهٔ ساحلی باریک و ناچیز است و تنها در بندرعباس اندکی وسعت می‌یابد. پس از میناب هم به طول ۱۵۰ کم که دیوارهٔ شرقی تنگهٔ هرمز به شمار می‌رود، جلگهٔ ساحلی کم وسعت باقی می‌ماند. پس از جاسک دامنه‌های خشک و عریان کوههای بلوچستان به دریا نزدیک می‌شود و دیگر رودخانه‌ای نیست که جلگه‌ساز باشد.

۵. آب و هوا: عوامل ایجاد آب و هوای ایران را می‌توان به دو دستهٔ درونی و برونی تقسیم کرد: کشور ایران به سبب گستردگی میان ۲۵° و ۴۰° عرض شمالی و وجود کوهستانهای بسیاری که $\frac{1}{2}$ تا $\frac{2}{3}$ آن را دربر گرفته‌اند، نیز صدها هزار کیلومتر مربع زمینهای بیابانی و همجواری با دو دریای بزرگ در شمال و جنوب (عوامل درونی) و نیز به علت قرار داشتن در مجاورت نسبی اروپا و دریای مدیترانه و صحرای بزرگ افریقا و اقیانوس هند و مرتفعات داخلی آسیا و سرزمین وسیع سرد سیبری (عوامل خارجی)، دارای آنچنان تنوعی در اقلیم است که در کمتر کشوری دیده می‌شود. دمای هوا از ۵۳° تا ۳۵°- سانتی‌گراد (حداکثر و حداقل مطلق شناخته شده در آمارهای هواشناسی)، یعنی ۸۸° تفاوت می‌کند و باران متوسط سالانهٔ آن از کمتر از ۵ سانتی‌متر تا نزدیک ۲ متر تغییرپذیر است و در میان این متغیرهاست که آثار عوامل درونی و برونی آب و هواهای متعدد و متنوعی پدید می‌آورد. عرض جغرافیایی را بایستی مهم‌ترین عامل ایجاد آب و هوا دانست. جنوبی‌ترین نقطهٔ ایران تنها یک تا دو درجه با مدار رأس‌السرطان فاصله دارد. در نتیجه نواحی جنوبی کشور در تمام سال دستخوش گرماست، تا حدی که در تابستانها دمای بسیاری از بخشهای جنوبی در ۴ تا ۶ ماه از سال هر روز از ۴۰° سانتی‌گراد تجاوز می‌کند. از طرف دیگر در بخشهای شمالی (به استثنای سواحل خزر که تحت تأثیر آن دریا قرار دارند) و همچنین در کوهستانها گرمای ۴۰° در تابستانها به ندرت بروز می‌کند و اغلب در سال ۳ تا ۴ ماه هر روز یخ بندان، یعنی سرمای زیر صفر دارند.

اثر دوری و نزدیکی دریا را می‌توان از مقایسهٔ باران بسیار و پوشش گیاهی غنی و شرایط انسانی سواحل دریای خزر با بیابانهای خشک، بی‌آب و علف و خالی از سکنهٔ مرکز ایران به خوبی درک کرد.

امتداد رشته کوهها و قرار داشتن آنها در مقابل یا موازات بادها و جریانات هوا نیز از عواملی است که همواره در تغییر آب و هوا مؤثر است. در رشته کوههایی که در مقابل بادهای مرطوب قرار دارند، میان دامنه‌های روبه باد و پشت به باد تفاوت زیادی از نظر مقدار باران و پوشش گیاهی وجود دارد که نمونهٔ آن را می‌توان در راه کرج به چالوس در دو طرف تونل کندوان که فاصلهٔ مستقیم آنها از دو کیلومتر تجاوز نمی‌کند، به خوبی مشاهده کرد.

الف ـ وضع جوی مراکز استانها[1]:

۱. گرما: از بررسی ارقام جدول ۲ چنین استنباط می‌شود که ۳ ایستگاه یا ۳ شهر بندر عباس، اهواز و بوشهر با متوسطهای سالانه °۲۶/۹، °۲۵/۲ و °۲۴/۲ سانتی‌گراد بالاترین ارقام را دارند که از نظر جغرافیایی، جنوبی بودن آنها را باید مهمترین عامل اصلی گرمای سالانهٔ آنها دانست. همچنین اراک، اورمیه، تبریز، زنجان، سنندج، شهرکرد، کرمانشاه، مشهد، همدان و یاسوج دارای متوسطهایی میان °۱۰ و °۱۵ سانتی‌گرادند که سردترین مراکز استانها به شمار می‌آیند.

اطلس اقلیمی ایران چنین می‌نماید که میزان گرما از شمال غرب به جنوب شرق افزایش می‌یابد و فصول سال در تمام کشور همزمان بروز

جدول ۲: وضع جوی مراکز استانها

مرکز استان	درجهٔ حرارت (سانتی‌گراد) معدل حداکثر	معدل حداقل	حداکثر مطلق	حداقل مطلق	متوسط	بارندگی سالانه (میلی‌متر)	حداکثر بارندگی در یک روز (میلی‌متر)	متوسط رطوبت نسبی (درصد) ساعت ۶:۳۰	ساعت ۱۲:۳۰	روزهای یخبندان
اراک	۲۰/۵	۷/۰	۳۶/۰	-۱۴/۰	۱۳/۷	۳۰۳	۴۱	۶۰	۳۳	۹۶
اردبیل	۱۴/۵	۲/۰	۳۳/۲	-۲۷/۶	۸/۳	۳۴۷	۲۵	۹۰	۵۹	۱۳۷
اصفهان	۲۳/۴	۸/۲	۳۷/۰	-۱۲/۲	۱۵/۸	۶۷	۱۲	۵۴	۲۶	۸۴
اورمیه	۱۷/۶	۵/۳	۳۶/۲	-۱۳/۸	۱۲/۳	۲۶۳	۲۲	۶۷	۴۸	۱۱۱
اهواز	۳۳/۰	۱۸/۳	۵۰/۴	۰/۰	۲۶/۳	۱۵۲	۴۰	۶۵	۲۴	۱
ایلام	۲۱/۹	۱۲/۵	۳۸/۶	-۰/۶	۱۷/۰	۵۷۸	۹۷	۴۲	۲۸	۲۷
بندرعباس	۳۲/۲	۲۱/۴	۴۵/۶	۶/۸	۲۶/۸	۱۶۷	۳۲	۸۰	۴۹	۰
بوشهر	۲۸/۰	۲۱/۷	۴۵/۰	۵/۰	۲۴/۹	۲۱۷	۳۴	۷۳	۶۴	۰
تبریز	۱۸/۴	۷/۴	۳۷/۸	-۱۶/۶	۱۳/۶	۲۵۹	۲۵	۶۵	۴۱	۸۸
تهران	۲۲/۷	۱۳/۰	۳۸/۶	-۷/۰	۱۷/۸	۱۵۶	۱۶	۵۰	۳۳	۳۵
خرم‌آباد	۲۴/۷	۸/۴	۴۱/۲	-۷/۸	۱۶/۶	۴۲۸	۶۱	۷۰	۲۶	۴۸
رشت	۲۰/۱	۱۱/۶	۳۶/۶	-۶/۶	۱۵/۹	۱۰۱۵	۷۳	۹۴	۷۰	۲۰
زاهدان	۲۶/۲	۸/۴	۴۰/۰	-۸/۶	۱۷/۳	۷۳	۲۵	۴۰	۱۴	۷۶
زنجان	۱۷/۵	۳/۶	۳۵/۶	-۲۶/۶	۱۰/۶	۲۴۹	۱۸	۷۰	۳۵	۱۲۱
سمنان	۲۳/۲	۱۳/۰	۳۹/۶	-۶/۴	۱۸/۱	۱۲۸	۳۰	۴۵	۳۰	۲۶
سنندج	۲۱/۸	۶/۰	۳۹/۶	-۱۳/۵	۱۳/۵	۴۱۳	۳۲	۶۸	۳۲	۹۲
شهرکرد	۱۹/۵	۳/۵	۳۳/۶	-۱۵/۰	۱۱/۵	۲۵۸	۳۶	۷۱	۲۳	۱۲۶
شیراز	۲۵/۶	۱۱/۴	۳۸/۲	-۳/۴	۱۸/۵	۲۰۲	۲۶	۵۱	۲۴	۲۳
قم	۲۵/۹	۹/۴	۴۲/۰	-۱۱/۲	۱۷/۶	۷۸	۲۰	۵۷	۲۶	۷۹
کرمان	۲۴/۶	۶/۰	۳۹/۰	-۱۴/۶	۱۵/۳	۱۲۳	۲۸	۴۸	۲۴	۱۰۹
کرمانشاه	۲۴/۰	۷/۱	۴۱/۳	-۱۳/۵	۱۵/۵	۳۹۶	۴۹	۵۷	۳۷	۷۹
مشهد	۲۱/۵	۸/۴	۴۲/۰	-۷/۴	۱۵/۰	۱۷۰	۱۸	۶۹	۴۰	۷۷
همدان	۱۹/۶	۴/۶	۳۵/۶	-۱۴/۰	۱۱/۵	۲۱۳	۲۲	۶۹	۳۷	۱۱۶
یاسوج	۲۲/۴	۸/۲	۳۶/۴	-۷/۴	۱۵/۳	۴۷۴	۵۵	۶۰	۲۶	۴۷
یزد	۲۶/۶	۱۱/۹	۴۱/۶	-۸/۸	۱۹/۲	۲۹	۱۲	۴۰	۲۱	۴۸

۱. این بررسی مربوط به زمان پیش از به وجود آمدن دو استان قزوین و گلستان است.

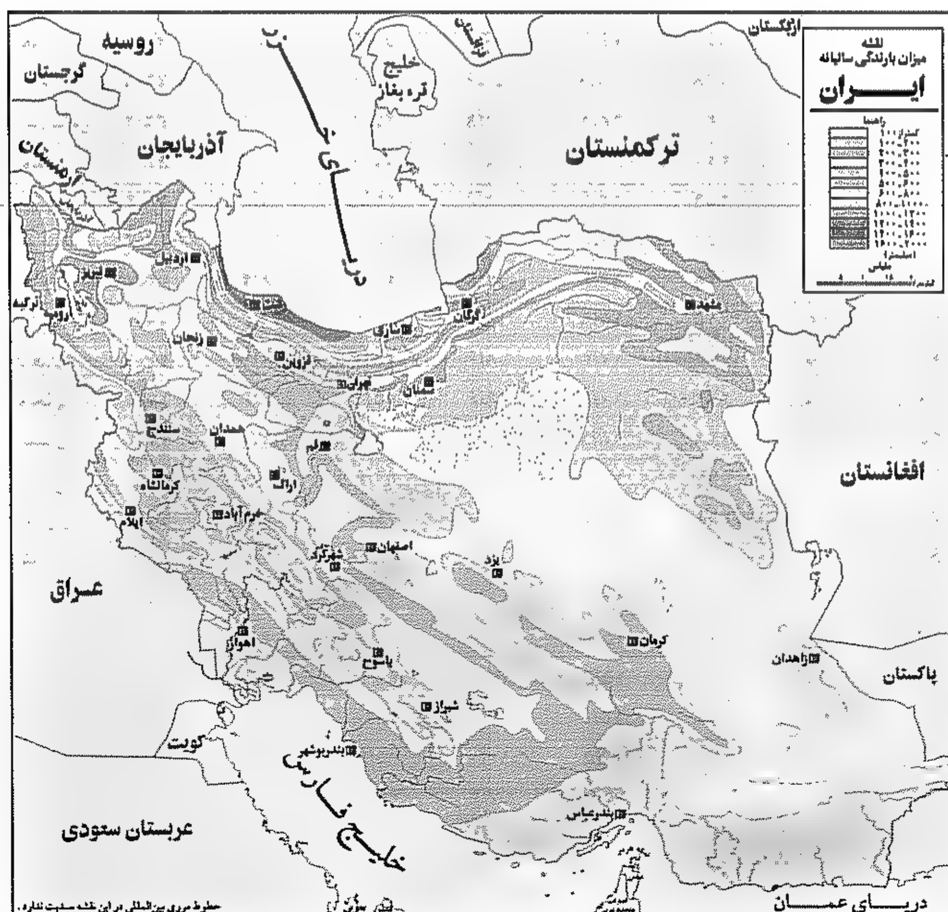
نمی‌کند، تا حدی که وقتی در بلوچستان در اسفند و حتیٰ بهمن‌ماه زمان برداشت محصول است، در آذربایجان هنوز شرایط زمستانی حکم‌فرماست و زمان برداشت محصول آن مرداد و شهریور است. زمستانها در نواحی شمال کشور زودتر آغاز می‌شود و دیرتر پایان می‌یابد، در حالی که در جنوب بیشتر ماههای سال را می‌توان تابستانی دانست.

۲. رطوبت و باران: گردش آب در طبیعت از اصول مسلمی است که بخش بزرگی از مطالعات هواشناسی را در بردارد (نک: ه د، آب). بررسی ارقام رطوبت‌نسبی جدول۲ نمایانگر خشکی یا رطوبت‌هواست. هر قدر این رقم پایین‌تر باشد، هوا خشک‌تر است. بالاترین رقم رطوبت نسبی مربوط به رشت، و پایین‌ترین آن متعلق به یزد و کرمان است. در داخل ایران منابع رطوبت چشمگیری وجود ندارد؛ در نتیجه بیشتر رطوبت لازم برای ایجاد بارندگی در ایران از منابع مجاور مانند دریای خزر و آبهای جنوبی و یا منابع دور مانند دریای مدیترانه، اقیانوس هند، دریای سرخ و حتیٰ خلیج بنگال وسیلهٔ بادهای منطقه‌ای یا سیاره‌ای به ایران آورده‌می‌شوند (علیجانی، ۱۰۹)؛ ولی مهم‌ترین‌منبع رطوبت ایران دریای مدیترانه است که در دورهٔ سرد سال همه جای ایران زیر سلطهٔ هوای آن (سیکلونهای مدیترانه) قرار دارد. از نظر زمانی باران ایران منحصر به نیمهٔ سرد سال مخصوصاً ماههای زمستان است؛ چنانکه بجز قسمت جنوب غربی دریای خزر، در بقیهٔ جاها بارندگی فصل زمستان بیشتر از دیگر فصلهاست (همو، ۱۱۵). در بعضی سالها جنوب شرق ایران در ماههای تابستان تحت تأثیر بارانهای موسمی اقیانوس هند قرار می‌گیرد و بارندگی شدید و ناگهانی و غیر منتظره از ایرانشهر و خاش تا دامنه‌های جنوبی کرمان پیش می‌آید و بیش از آنکه نفعی داشته باشد، خسارت به بار می‌آورد.

باران سواحل دریای خزر در سال اندکی کمتر از ۲ متر است و انزلی با متوسط ۱۸۵ سانتی‌متر در سال پرباران‌ترین نقطهٔ کشور به شمار می‌آید. در سواحل خزر و دامنه‌های شمالی البرز هر قدر به سمت مشرق پیش برویم، از مقدار باران کاسته می‌شود، تا جایی که در گرگان به ۱۱۵ سانتی‌متر می‌رسد، ولی رو به سمت شمال تقلیل باران به مراتب کمتر است؛ چنانکه آستارا را ۱۳۶ سانتی‌متر باران دارد. مرتفعات البرز بیشتر نزولات آسمانی را به صورت برف دریافت می‌کند و از مناطق پرباران محسوب می‌شود، با این تفاوت که هر قدر به مشرق پیش برویم، از مقدار باران کاسته می‌شود و در شمال خراسان به ۵۰ تا ۶۰ سانتی‌متر تقلیل می‌یابد.

مرتفعات زاگرس از سنندج تا شیراز منطقهٔ بارانی دیگری را به وجود می‌آورد که حداکثر باران آن در کوهستانهای سنندج، کرمانشاه، خرم آباد بیشتر از ۱۰۰ سانتی‌متر است و در شیراز به نصف تقلیل می‌یابد. در ملتقای این دو رشته کوه‌عظیم، یعنی آذربایجان، مقدار باران به پای قلل مرتفع البرز و زاگرس نمی‌رسد و حتیٰ سبلان و سهند هم با وجود برف فراوان، از حدود ۱۰۰ سانتی‌متر بیشتر دریافت نمی‌کنند. بقیهٔ خاک ایران بجز بخشهای کوهستانی مرکزی باران کمی دریافت می‌کنند، تا حدی که در تمام بیابانهای کویر مرکزی و لوت و ادامهٔ آن به سمت جنوب شرقی و مرز پاکستان در سال کمتر از ۱۰ سانتی‌متر باران دارد. در مجموع مقدار بارندگی سالانه که ۳۴۱ میلی‌متر حساب شده، از مغرب به مشرق و از شمال به جنوب کاهش می‌یابد.

ب ـ حوضه‌های آبریز و رودخانه‌ها: ایران برخلاف بسیاری از کشورهای بزرگ آسیا که رودهای دائمی و پرآب دارند، از داشتن رودهای



رودهای بزرگ محروم است و این امر نتیجهٔ مستقیم شرایط خشک و نامساعد آب و هوایی آن است. با اینهمه، رودهای دائمی یا فصلی بسیاری در ایران جریان دارد که به دریاهای مجاور یا کویرها و دریاچه‌های داخلی می‌ریزند:

۱. حوضهٔ آبریز دریای خزر: این حوضه با ۱۷۷ هزار کمـ۲ وسعت (۱۱٪ مساحت کشور)، در گستره‌ای میان آرارات در شمال غربی کشور تا سرچشمه‌های اترک و گرگان در نزدیکی شیروان (خراسان) و خط الرأسهای رشته‌های طالش و البرز واقع است. میزان متوسط باران این حوضه را ۹۷ سانتی‌متر، و جمع آب حاصل از این باران را در سال زراعی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ش ۶۸/۴۱ میلیارد مـ۳ برآورد کرده‌اند (سالنامه، ۱۳۷۷ش، ۴۱).

بخش مرکزی حوضهٔ خزر از آستارا در مغرب، تا بندرگز در مشرق را دربر دارد که در این فاصله دهها رود و صدها جویبار آبهای دامنه‌های شمالی البرز را به دریای خزر می‌رسانند. مهم‌ترین رود این بخش سفیدرود است که از منطقهٔ وسیعی در دامنه‌های کوههای الوند، پنجه‌علی، چهل‌چشمه، قره داغ، قیدار و زنجان سرچشمه می‌گیرد. از پیوند این شاخه‌ها رودی به نام قزل اوزن به وجود می‌آید که از قافلان کوه گذشته، جلگهٔ میانه را سیراب می‌کند و با دریافت شاخهٔ دیگری و طی مسیر پیچیده‌ای به سد سفیدرود در منجیل می‌رسد و در آنجاست که شاخهٔ بزرگ شاهرود از مشرق بدان متصل می‌گردد؛ از منجیل و پس از سد سفیدرود روبه‌شمال جریان پیدا کرده، در نقطه‌ای به نام امامزاده هاشم به جلگهٔ دلتایی خود به وسعت ۳'۶۰۰ کمـ۲ وارد می‌شود و آنگاه از طریق صدها کانال و آبراه زراعی به دریای خزر می‌ریزد. طول سفیدرود را ۸۰۰ کمـ و وسعت حوضهٔ آن را ۵۰ هزار کمـ۲ برآورد کرده‌اند. پس از سفید رود رودهای متعددی در بخش مرکزی حوضه وجود دارد که اهم آنها از مغرب به مشرق اینهاست: سه هزار، چالوس، هراز، بابل، تالار، تجن و نکا که هر یک جلگه و دلتایی جداگانه دارند و دهها آبادی را در مسیر خود آبیاری می‌کنند.

در بخش شرقی حوضهٔ خزر دو رود بزرگ اترک در شمال، و گرگان در جنوب جریان دارد. رود اترک از شمال قوچان سرچشمه می‌گیرد و قسمتی از آن مرز میان ایران و جمهوری ترکمنستان را به وجود می‌آورد. طول آن حدود ۶۰۰ کمـ، و عرض آن از ۶۰ تا ۱۲۰ متر تفاوت می‌کند. رود گرگان با ۳۰۰ کمـ طول از حوالی مراوه تپه برخاسته، در جنوب دشت گرگان که از رسوبات این دو رود به وجود آمده است، به دریای خزر می‌ریزد.

۲. حوضهٔ آبریز خلیج فارس و دریای عمان: مساحت بخشی از ایران جنوبی که آبهای آن به دو دریای جنوب می‌ریزد، ۴۳۰ هزار کمـ۲ یا حدود $\frac{1}{4}$ وسعت کشور برآورد شده است (سالنامه، همانجا). این حوضهٔ وسیع میان سواحل خلیج فارس و دریای عمان و خطی که خط الرأس کوههای چهل چشمه، پنجه‌علی، الوند، دره بید، کوهرنگ، ازنا، اینار، سبز پوشان (شمال شیراز) استهبانات، داراب، کهنوج، بشاگرد و بمپشت را به هم وصل می‌کند، قرار گرفته است. این منطقهٔ وسیع از نواحی کم باران کشور است، ولی به علت وسعت بسیار، جمع آبی که از راه باران در سال ۱۳۷۵ش دریافت کرد، ۲۱۲/۶۵ میلیارد مـ۳، یعنی بیشتر از ۴۰٪ تمامی آب باران کشور در آن سال (۵۱۱/۸ میلیارد مـ۳)، بوده است (سالنامه، همانجا).

رودهای این حوضه را می‌توان برحسب مصبّ آنها به دو قسمت تقسیم کرد: اول رودهایی که آب آنها پیش از استفاده از کشور خارج می‌شود. این دسته تمامی رودخانه‌های زاگرس شمالی را، بجز آنهایی که در حوضهٔ کارون قرار دارند، شامل است و به عبارت دیگر تمامی رودهایی را که در ۶۰۰ کمـ فاصلهٔ میان نوسود و هورالعظیم جریان دارند، در بر می‌گیرد؛ مانند سیروان در شمال، کرخه در جنوب و چندین رودخانهٔ دیگر نزدیک میان این دو که آب همهٔ آنها وارد خاک عراق شده، از طریق رود دجله به اروند رود می‌ریزند. دوم رودهایی که مستقیماً با دریاهای جنوب ارتباط دارند که مهم‌ترین آنها رود کارون است که طول آن از سرچشمه‌اش در زردکوه تا خرمشهر ــ که در آنجا به اروندرود متصل می‌شود ــ ۸۵۰ کمـ است و از شاخه‌های عمدهٔ آن دز و خرسان را می‌توان نام برد. کارون در بندقیر که وارد جلگهٔ خوزستان می‌شود، همیشه پر آب است و میزان تخلیهٔ متوسط آن به ۶۳۰ مـ۳ در ثانیه می‌رسد که در هیچ رود دیگر ایران نظیر و مانند ندارد. کارون هنگام طغیان هزاران کیلومتر مربع از خاک خوزستان را از سیلاب می‌پوشاند و موجب خسارت فراوان می‌گردد. پس از کارون هرچه به سمت مشرق پیش رویم، از اهمیت، اعتبار و مقدار آب رودها کاسته می‌شود و عمدهٔ این رودها اینهاست: جراحی، هندیجان، دالکی، مُند، مهران، میناب و سرانجام باهوکلات در انتهای شرقی بلوچستان.

۳. حوضهٔ آبریز دریاچهٔ اورمیه (نک‍: هد، اورمیه، دریاچه).

۴. حوضهٔ مرکزی: از مجموع مساحت ایران ۸۳۱ هزار کمـ۲ یا نیمی از کل وسعت کشور در وضعی قرار گرفته که آبهای آن به دریای آزاد جنوب یا دریای خزر راه ندارد. باران متوسط تمام این منطقه بجز در مرتفعات متفرقهٔ آن کمتر از ۱۰ سانتی‌متر در سال است و به همین علت، جمع آبی که در ۱۳۷۵ش از ریزش باران در این حوضهٔ وسیع حاصل شده، از ۱۸۹ میلیارد مـ۳ تجاوز نکرده است. حوضهٔ آبریز مرکزی خود از چند حوضهٔ مستقل و کوچک تشکیل شده که کمتر با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. عمده‌ترین این‌حوضه‌های فرعی‌اینهاست: حوض سلطان که میان تهران و قم واقع است و ماندهٔ آبهای جاجرود، کرج، ابهررود، قره چای و قم رود بدان می‌ریزد؛ حوضهٔ اصفهان - سیرجان که زاینده‌رود مهم‌ترین رود آن است و کویرهای ابرکوه و مروست را در بردارد؛ حوضهٔ یزد - اردستان که رود مشخصی ندارد و کویرهای عقدا و بافق جزو آن محسوب می‌شوند؛ حوضه‌های دشت کویر و دشت لوت که شرح آن گذشته است؛ حوضهٔ جزموریان که مانند بشقاب گود و درازی در وسط بلوچستان در جنوب شرقی ایران میان کوههای موازی در دو طرف واقع شده، و مهم‌ترین مجاری آبهای آن

هلیل‌رود در مغرب و رود بمپور در مشرق است که اولی از دامنه‌های جبال بارز و دومی از دامنه‌های کوههای شرقی بلوچستان سرچشمه گرفته، از دو سمت به حفرهٔ مرکزی که هامون جزموریان نامیده می‌شود، منتهی می‌گردند.

۵. حوضهٔ آبریز هامون: این حوضه برخلاف نواحی غربی ایران که آبهای آن به خارج سرازیر می‌شود، در مشرق ایران از آب وارداتی بهره‌مند می‌شود. هیرمند که از کوههای مرکزی افغانستان سرچشمه می‌گیرد، ۱٬۲۰۰ کم طول دارد و از این لحاظ بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین رود فلات ایران به شمار می‌رود که تماماً در خاک افغانستان جاری است. حوضهٔ هامون ۱۰۶ هزار کم۲ در داخل مرزهای سیاسی ایران وسعت دارد که در منطقهٔ بسیار خشک و بیابانی با بارانی کمتر از ۱۰ سانتی‌متر قرار دارد (*سالنامه*، همانجا). حوضهٔ هامون مانند نواری به طول ۷۵۰ و عرض متوسط حدود ۱۵۰ کم بخش عمده‌ای از حاشیهٔ شرقی ایران میان تایباد در شمال، و زاهدان در جنوب را در بر گرفته، ولی در تمامی این وسعت حتیٰ یک آبراه مهم وجود ندارد.

۶. حوضهٔ سرخس: حوضهٔ کوچک سرخس در انتهای شمال شرقی کشور است که فقط ۴۴ هزار کم۲ وسعت دارد و از دو رودخانه تشکیل شده است: یکی کشف رود در شمال خراسان که از مرتفعات شرقی شیروان سرچشمه گرفته، میان دو رشتهٔ هزار مسجد در شمال و بینالود در جنوب به سمت مشرق جریان دارد و جلگهٔ حاصل‌خیز مشهد را سیراب می‌کند و دیگری هریرود که مانند هیرمند در افغانستان جاری است و تنها بخش انتهایی آن که از جنوب به شمال جریان دارد، بخشی از مرز سیاسی میان ایران و افغانستان را تشکیل می‌دهد و در ایران آب مهمی به آن اضافه نمی‌شود. آنچه از آب این دو رود پس از بهره‌برداریها بر جا می‌ماند، در ریگزارهای ترکمنستان از میان می‌رود. باران متوسط حوضه کمتر از ۲۰ سانتی‌متر در سال، و جمع آب حاصل از باران در ۱۳۷۵ش فقط ۶/۰۴ میلیارد م۳ بوده است (*سالنامه*، ۲۴).

۶. پوشش گیاهی: گیاه شناسان معتقدند که پوشش گیاهی فعلی این سرزمین نتیجهٔ نفوذ تدریجی گونه‌های گیاهی مناطق مجاور به داخل فلات و تغییر آنها به اقتضای تنوع فراوانی است که ارتفاع جغرافیایی و اختلاف اقلیمی ایجاب می‌کرده است. جغرافی‌دانان و گیاه شناسان روشهای مختلفی برای طبقه‌بندی پوشش گیاهی ایران پیشنهاد کرده‌اند، ولی همهٔ آنها دریک موضوع وحدت نظر دارند و آن تنوع فراوانی است که با وجود فقر اقلیمی در نباتات سرزمین مشاهده می‌شود. به عقیدهٔ آنها در ایران بالغ بر ۱۰ هزار نوع گیاه وجود دارد که $\frac{1}{4}$ آن بوم زاد و بقیه مربوط به گیاهان قفقاز، آسیای صغیر، عربستان، آفریقا و هندوستان است. سرزمین ایران را از نظر گروههای گیاهی می‌توان به ۶ منطقه تقسیم کرد:

۱. منطقهٔ جنگلهای برگ پهن مرطوب شمالی، که میان خط الرأسهای طالش و البرز در بخشهای مشرف به دریای خزر قرار دارند و برحسب ارتفاع از سطح دریا تفاوت می‌کنند. تا ارتفاع ۱۰۰ متر باتلاقها و مردابهای ساحلی قرار دارد که در آن انواع نی و جگن و نیز گلهایی مانند عروس آبی و زنبق و نیلوفر آبی به حدّ وفور به چشم می‌خورد. پس از آن انواع بلوط، انجیلی، نارون، راش، ممرز و توسکاست که تا ارتفاع ۸۰۰ و ۱٬۰۰۰ متری همراه با درختان کوچک‌تر و انواع پیچکها و شمشاد، انار، تمشک، زالزالک و امثال آنها پوشش گیاهی اصلی را تشکیل می‌دهد. از ارتفاع ۱٬۰۰۰ تا ۲٬۵۰۰ متر انواع راش سفید، بلوط و غان را می‌توان گونه‌های عمدهٔ پوشش گیاهی دانست. روی هم رفته از ۱۲/۴ میلیون هکتار جنگل کشور ۱/۸ میلیون هکتار را جنگلهایی تشکیل می‌دهد که دورادور طوقهٔ جنوبی دریای خزر تا ارتفاع ۲٬۷۰۰ متر را می‌پوشاند (رهنمایی، ۲۳۷).

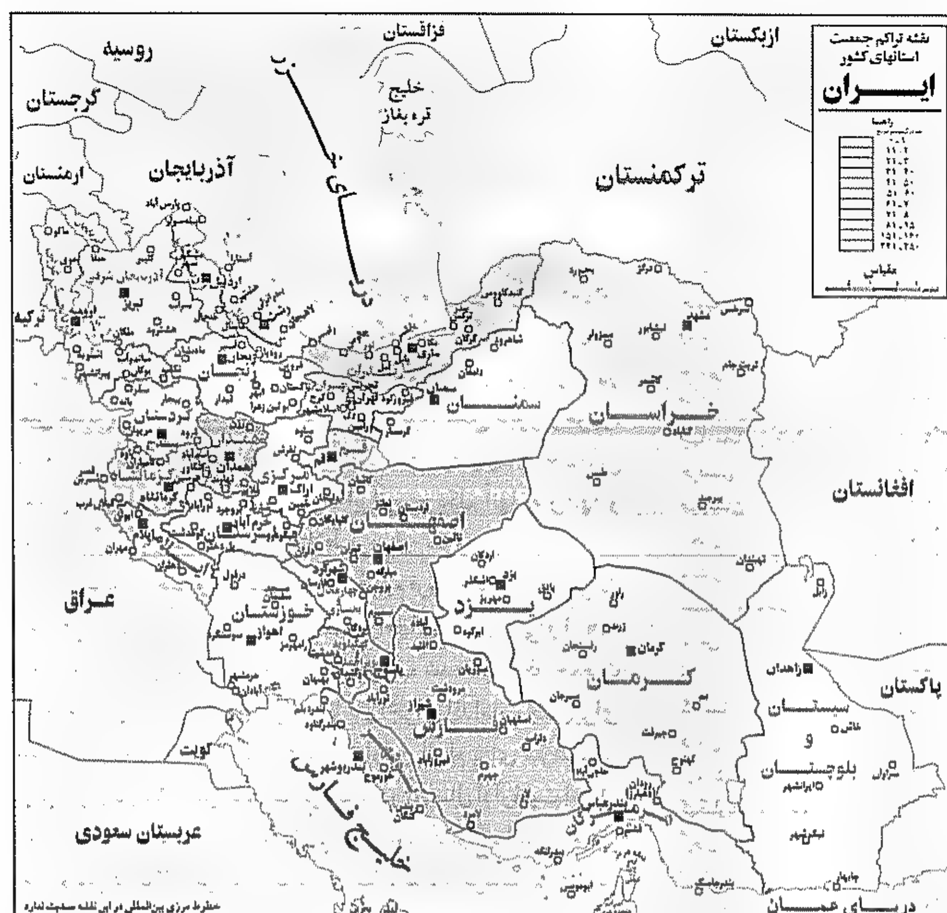
۲. منطقهٔ جنگلهای برگ پهن غربی، که شامل تمامی جنگلهای ناحیهٔ زاگرس است و در مقایسه با جنگلهای انبوه مرطوب شمالی نسبتاً کم درخت، تنک و بیشتر شبیه به پارک هستند. در این منطقهٔ وسیع که شامل کردستان، کرمانشاه، لرستان و بختیاری است، درختان برگ پهن همراه با بوته‌های کوتاه و نباتات استپی به چشم می‌خورد. درختان این جنگلها در دره‌ها متراکم و در جاهای دیگر بسیار پراکنده‌اند، ولی تا ارتفاع دو هزار متری از سطح دریا وجود دارند. انواع عمدهٔ درختان این جنگلها شامل بلوط، گردو، انجیر، گلابی، سیب، بادام و تمشک است که نوع آنها برحسب ارتفاع و عرض جغرافیایی تفاوت می‌کند.

۳. منطقهٔ استپی کوهستانی، که شامل کوههای شمال خراسان و آذربایجان است و انبوهی گیاهان آن برحسب جنس خاک و مقدار باران سالانه تفاوت می‌کند. در این منطقهٔ وسیع در ارتفاعات بالا چمن یا استپ، و در طوقه‌های میانی گونه‌های نیمه استپی (گندمیان)، و در دره‌های پرآب پایین انواع درختهای میوه‌دار دیده می‌شود.

۴. منطقهٔ خشک رودهای فلاتی (کوهپایه‌ای)، که بخش وسیعی از کشور را در بر می‌گیرد. در نیمهٔ شمالی این منطقه، نباتات شبیه رستنیهای آسیای مرکزی و قفقاز شرقی است. در مرتفعات شمالی مرکز ایران بعضی از رستنیها از انواع بالشتی هستند که به جای رشد در هوا برای فرار از تبخیر فراوان روی زمین گسترش می‌یابند. از جملهٔ گونه‌های معتبر این منطقه سروکوهی یا اُرس، گیلاس، انواع آلو و در طوقه‌های پست‌تر چوبک، اسپرس و گیاهان صمغ‌دار و گونه‌های مختلف خار، گل گندم و امثال آن است.

۵. منطقهٔ خشک رودهای بیابانی، که شامل تمامی کویرها و ریگ‌زارها، شن زارها و ماسه‌زارهای داخلی با وسعت بسیار است و در تمامی آنها نباتات نمک دوست مانند جَغجَغه، انواع خار، اسفند، کاروان کش، و در بستر رودهای مرطوب‌تر و نواحی بیابانهای شرقی و جنوبی، انواع قیچ، اقاقیا، کُنار و کهور دیده می‌شود.

۶. منطقهٔ جنگلهای ساحلی جنوبی، که در حاشیهٔ فلات ایران قرار گرفته است و شباهت بسیاری با گیاهان جزیره‌ای و شبه جزیره‌ای جنوب دارند. در شن زارها و شوره‌زارها و باتلاقهای جنوبی بوته‌های متعدد از انواع انبه، سه پستان، استبرق و لور از بندر لنگه تا پاکستان



دیده می‌شوند که در کنار آنها گیاهان هندی و افریقایی مانند نارگیل، موز، خرزهره، کهور، نیشکر و از همه مهم‌تر خرما که اهمیت اقتصادی فراوان دارد، می‌روید. در باتلاقهای بندر خمیر، جاسک و چاه بهار درخت حرّا یا تمر که مهم‌ترین نوع جامعهٔ گیاهی منگرو[1] به‌شمار می‌رود، دیده می‌شود.

۷. حیات وحش: به گفتهٔ کارشناسان در این سرزمین ۱۲۹ گونه از پستانداران وجود دارد؛ در حالی که در تمامی اروپا با وسعتی چند برابر ایران، تنها ۱۳۳ گونه تشخیص داده‌اند. کناره‌های کوهستانی فلات ایران و همچنین سواحل پست دریای خزر، مهم‌ترین مناطق پراکندگی پستانداران و پرندگان ایران است که در میان مهم‌ترین انواع آنها می‌توان از قوچ وحشی و بزکوهی یاد کرد. این حیوانات همراه با انواع گوزن، آهو و گراز عمده‌ترین شکار و خوراک وحوش گوشتخوار سرزمین را تشکیل می‌دهند. نمونه‌هایی از ببر هندوستان که از راه افغانستان تا شمال ایران نفوذ کرده‌اند، ظاهراً هنوز در مازندران دیده می‌شوند. پلنگ، گربهٔ وحشی و گرگ در بیشتر نقاط ایران یافت می‌شود. در کوهستانهای البرز و زاگرس خرس قهوه‌ای نیز مشاهده شده است (اهلرس، ۱۸۵-۱۸۶). در داخل کویرهای مرکزی و جنوبی ایران تا چند دهه پیش از این گله‌های آهو، غزال و مخصوصاً گورخر دیده می‌شد که اکنون نمونه‌های آنها را فقط در نواحی حفاظت شده می‌توان مشاهده کرد.

خزندگان ایران نیز از تنوع بسیاری برخوردارند. مخصوصاً سوسمارهای بزرگ که طول آنها گاهی تا یک متر می‌رسد، هنوز در بیابانهای داخلی زندگی می‌کنند. انواع مار مخصوصاً مارهای زیتونی، شاخدار و کبرا در بیابانهای خشک داخلی و ریگزارهای جنوب غربی فراوان یافت می‌شوند، تا جایی که به هنگام رگبارهای سیل آسای ناگهانی هزاران مار در شاخه‌های رود کارون دچار سیل شده، زنده یا مردهٔ آنها در رسوبات پس از سیلهای خوزستان مشاهده می‌شوند. در شمال ایران، دشت مغان به داشتن مار شهرت دارد. علاوه بر این انواع عقرب در محیطهای خشک داخلی به‌چشم می‌خورد. در سواحل دریاها و دلتای رودهای جنوب انواع دوزیستان مانند تمساح و سنگ پشتهای بزرگ دیده می‌شوند.

پرندگان ایران نیز از تنوع چشمگیری برخوردارند. از تیرهٔ ماکیانها، مرغ و خروس خانگی، دراج، بلدرچین در شمال و انواع کبک، تیهو، هوبره، کبک دری، باقرقره در بیابانهای داخلی، و درنا و غاز وحشی در کنار رودخانه‌ها وجود دارند. از مرغان پابلند همچون حواصیل، مرغ ماهیخوار، در حواشی خزر و اورمیه فراوانند. در نقاط گوناگون ایران کلاغ، هدهد، دارکوب، قمری، جغد و گنجشک، انواع کبوتر، کاکلی و پرندگان گوشتخوار مانند کرکس و عقاب وجود دارد. علاوه بر پرندگان بومی در زمستانها کنار دریاها، دریاچه‌ها و برکه‌های داخلی ایران پذیرای هزاران مرغ مهاجر از نواحی شمالی آسیا (روسیه و سیبری) است. این پرندگان مهاجر تا دریاچهٔ هامون سیستان پیش می‌روند.

سرزمین ایران با داشتن دو دریای آزاد گرم در جنوب و یک دریای بستهٔ بزرگ در شمال از منابع معتبر صید ماهی به شمار می‌رود. صید ماهی در حال حاضر با اهداف اقتصادی مخصوصاً برای تولید خاویار در شمال صورت می‌پذیرد. در حواشی خزر و بندرعباس و بوشهر

---

1. Mangrove

مراکزی برای صید ماهی ایجاد شده است و هزاران ماهیگیر حرفه‌ای در آنها به کار اشتغال دارند. ماهی جنوب ایران که صید، نگاهداری و بسته‌بندی آن با وسایل جدید آغاز شده، آیندهٔ درخشانی در پیش دارد. در رودخانه‌های داخلی صید قزل‌آلا متداول است و در جاهای مساعد پرورش ماهی در حوضچه‌های وسیع با اسلوبهای فنی جدید مراحل آغازین خود را می‌گذراند.

جغرافیای انسانی:

۱. جمعیت: فلات ایران یکی از زیستگاههای کهن انسان و جایگاه یکی از تمدنهای باستانی جهان است که آثار تاریخی فراوان از دورانهای گذشته در گوشه و کنار آن باقی است (نک: بخش تاریخ در همین مقاله). این فلات چنانکه قبلاً اشاره شد، محل عبور و مرور، هجوم و زندگی اقوام مختلف بوده است. خصوصیتهای جسمانی آسیایی، افریقایی و اروپایی در افراد ایرانی، و تکلم آنها به زبانها و لهجه‌های گوناگون نشانهٔ کثرت اختلاط مردم این سرزمین است.

در صد سال اخیر و مخصوصاً در نیمهٔ دوم قرن ۱۴ش/۲۰م تغییرات اجتماعی ناشی از آشنایی مردم با رسم و راههای نوین زندگی و از همه مهم‌تر پیشرفتهای بهداشتی و درمانی موجب شده است که جمعیت کشور به صورت چشمگیری افزایش یابد و اجرای اقدامات جدی برای تثبیت جمعیت را به دنبال داشته باشد. اولین اقدام برای سرشماری نفوس ایران در ۱۲۹۷ش صورت گرفت که در آن سال ادارهٔ ثبت احوال کشور تأسیس شد. نخستین سرشماری رسمی کشور براساس مبانی علمی و فنی در ۱۳۳۵ش انجام شد و از همان هنگام سرشماری عمومی هر ۱۰ سال یک بار صورت گرفته است.

جمعیت ایران را در اوایل قرن ۱۴ش/۲۰م در حدود ۸ میلیون (۳ میلیون کمتر از جمعیت استان تهران در ۱۳۷۵ش) برآورد کرده‌اند که این رقم در اواخر سرشماری رسمی سال ۱۳۷۵ش به ۶۰٬۰۵۵٬۴۸۸ نفر رسید که بیشتر از ۷/۵ برابر افزایش یافته است و تراکمی برابر با ۳۶/۵ نفر در کمـ۲ را نشان می‌دهد.

جمعیت ایران به علل جغرافیایی به صورتی متعادل در سطح کشور پراکنده نشده است؛ به طوری که می‌توان گفت: نواحی بیابانی داخلی و همچنین کوهستانی مرتفع جمعیت کمتری را به خود جذب می‌کند، در حالی که نواحی پست ساحلی مخصوصاً دریای خزر، همچنین کوهپایه‌ها و دشتهای میان نواحی و حواشی رودهای دائمی و دریاچه‌ها جاذبه‌های قوی‌تری برای جلب جمعیت نشان می‌دهند.

در میان استانها، استان تهران با جمعیت نسبی ۳۵۰ نفر در کمـ۲ وضع استثنایی دارد که با هیچ استان دیگری قابل مقایسه نیست، زیرا با وسعتی حدود ۲٪ خاک کشور، بیشتر از ۱۸٪ جمعیت تمام کشور را به خود اختصاص داده است.

در سرشماری سال ۱۳۷۵ش از کل جمعیت ایران ۳۰٬۵۱۵٬۱۵۹ نفر یا ۵۰/۸٪ مرد و ۲۹٬۵۴۰٬۳۲۹ نفر یا ۴۹/۲٪ زن بوده‌اند که ۹۹۶ نفر زن در برابر هر ۱۰۰۰ مرد است. این نسبت در مقاطع مختلف سنی تفاوت می‌کند؛ چنانکه در میان جوانان ۱۵ تا ۲۴ ساله ۶٬۱۴۶٬۳۲۸ نفر مرد و ۶٬۱۹۱٬۲۰۱ نفر زن بوده‌اند (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۵۶، ۵۷).

جدول ۳: جمعیت، مساحت و جمعیت نسبی استانهای کشور براساس سرشماری سال ۱۳۷۵ ش

استان	مساحت به کمـ۲	جمعیت	تراکم در کمـ۲
آذربایجان شرقی	۴۷٬۸۳۰	۳٬۳۲۵٬۵۴۰	۶۹
آذربایجان غربی	۳۹٬۴۸۷	۲٬۴۹۶٬۳۲۰	۶۳
اردبیل	۱۷٬۸۸۱	۱٬۱۶۸٬۰۱۱	۶۵
اصفهان	۱۰۷٬۰۲۷	۳٬۹۲۳٬۲۵۵	۳۶
ایلام	۲۰٬۱۵۱	۴۸۷٬۸۸۶	۲۴
بوشهر	۲۳٬۱۹۱	۷۴۳٬۶۷۵	۳۲
تهران	۳۱٬۹۵۲	۱۱٬۱۷۶٬۲۳۹	۳۵۰
چهارمحال و بختیاری	۱۶٬۲۰۱	۷۶۱٬۱۶۸	۴۷
خراسان	۳۰۲٬۷۶۶	۶٬۰۴۷٬۶۶۱	۲۰
خوزستان	۶۳٬۲۳۸	۳٬۷۴۶٬۷۷۲	۶۰
زنجان	۲۴٬۳۱۲	۱٬۰۳۶٬۸۷۳	۴۲
سمنان	۹۶٬۸۱۶	۲۰۱٬۴۴۷	۲
سیستان و بلوچستان	۱۷۸٬۴۳۱	۱٬۷۲۲٬۵۷۹	۱۰
فارس	۱۲۲٬۴۱۶	۳٬۸۱۷٬۰۳۶	۳۱
قم	۱۱٬۲۳۷	۸۵۳٬۰۴۴	۷۶
کردستان	۲۹٬۱۵۱	۱٬۳۴۶٬۳۸۳	۴۶
کرمان	۱۸۱٬۸۱۴	۲٬۰۰۴٬۳۲۸	۱۱
کرمانشاه	۲۴٬۷۴۱	۱٬۷۷۸٬۵۹۶	۷۲
کهگیلویه و بویراحمد	۱۵٬۵۶۳	۵۴۴٬۳۵۶	۳۵
گیلان	۱۴٬۱۰۶	۲٬۲۴۱٬۸۹۶	۱۵۹
لرستان	۲۸٬۳۹۲	۱٬۵۸۴٬۴۳۴	۵۶
مازندران	۴۳٬۵۲۵	۴٬۰۲۸٬۲۹۶	۹۲
مرکزی	۲۹٬۴۰۶	۱٬۲۲۸٬۸۱۲	۴۲
هرمزگان	۷۱٬۱۹۳	۱٬۰۶۲٬۱۵۵	۱۵
همدان	۱۹٬۵۴۷	۱٬۶۷۷٬۹۵۷	۸۶
یزد	۷۳٬۴۶۷	۷۵۰٬۷۶۹	۱۰
جمع	۱٬۶۳۳٬۸۴۱	۶۰٬۰۵۵٬۴۸۸	۳۷

نمودار ارائه شده هرم سنی جمعیت کشور را برحسب جنس در آخرین سرشماری نشان می‌دهد. ارقام این آمار نشان می‌دهد که ۳۹/۱٪ از کل جمعیت را کودکان و نوجوانان دارای کمتر از ۱۴ سال تشکیل می‌دهند که از جوان بودن جمعیت حکایت می‌کند. علت آن باروری بسیار جمعیت، کاهش مرگ و میر، بهبود بهداشت عمومی و رفاه نسبی اقتصادی است. بنابر همان آمار ۴٪ جمعیت را بزرگسالان مسن‌تر از ۶۵ سال تشکیل می‌دهند (همان، ۵۹).

از ارقام جدول ۴ چنین استنباط می‌شود که جمعیت شهری کشور در ۴۰ سال (فاصلهٔ میان سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۷۵ش) بیشتر از ۶ برابر شده، در حالی که در همان مدت جمعیت کل کشور به سه برابر افزایش یافته است.

به موازات بالارفتن درصد جمعیت‌شهری، شمارشهرها نیز افزایش داشته است (برای شمار مراکز مختلف شهری در فاصلهٔ سالهای

جدول ۴: جمعیت شهری و روستایی کشور در سالهای آماری گوناگون (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۶۱)

سال آماری	کل جمعیت کشور	جمعیت شهری	درصد	درصد میزان رشد شهری	جمعیت روستایی	درصد
۱۳۳۵ش	۱۸٬۹۵۴٬۷۰۴	۵٬۹۵۳٬۵۶۳	۳۱/۴	—	۱۳٬۰۰۱٬۱۴۱	۶۸/۶
۱۳۴۵ش	۲۵٬۷۸۸٬۷۲۲	۹٬۷۹۴٬۲۴۶	۴۰	۶/۳	۱۵٬۹۹۴٬۴۷۶	۶۲
۱۳۵۵ش	۳۳٬۷۰۸٬۷۴۴	۱۵٬۸۵۴٬۶۸۰	۴۷	۱۰/۷	۱۷٬۸۵۴٬۰۶۴	۵۳
۱۳۶۵ش	۴۹٬۴۴۵٬۰۱۰	۲۶٬۸۴۴٬۵۶۱	۵۴/۳	۵/۹	۲۲٬۳۴۹٬۳۵۱	۴۵/۲
۱۳۷۵ش	۶۰٬۰۵۵٬۴۸۸	۳۶٬۸۱۷٬۷۸۹	۶۱/۳	۷	۲۳٬۰۲۶٬۲۹۳	۳۸/۴

۱۳۳۵ تا ۱۳۷۵ش، نک: نظری، ۱۷۹؛ *سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۴۷؛ همان، ۱۳۷۷ش، ۶۷).

بنابر آخرین سرشماری رسمی کشور در آبان ماه ۱۳۷۵ از ۶۰٬۰۵۵٬۴۸۸ نفر کل جمعیت کشور ۳۶٬۸۱۷٬۷۸۹ نفر یا ۶۱/۳٪ ساکن شهرها بوده‌اند. در آن سال تهران دارای ۶٬۷۵۸٬۸۴۵ نفر جمعیت بوده که به تنهایی بیش از ۱۰٪ کل جمعیت و ۱۸/۳٪ جمعیت شهرنشینی کشور را در خود جا داده بود. در همان سرشماری، پس از تهران شهرهای مشهد (۱٬۸۸۷٬۴۰۵ نفر)، اصفهان (۱٬۲۶۶٬۰۷۲ نفر)، تبریز (۱٬۱۹۱٬۰۴۲ نفر) و شیراز (۱٬۰۵۳٬۰۲۵ نفر) شهرهای بیش از یک میلیونی بوده‌اند که با تهران جمعاً ۱۲٬۱۵۶٬۳۸۹ نفر یا ۲۰٪ جمعیت کل کشور را در خود جا داده‌اند. در مرحلهٔ بعدی کرج (۹۴۰٬۹۶۸ نفر)، اهواز (۸۰۴٬۹۸۰ نفر) قم (۷۷۷٬۶۷۷ نفر) و کرمانشاه (۶۹۲٬۹۸۶ نفر) را می‌توان نام برد که جمعاً ۳٬۲۱۶٬۶۱۱ نفر را پذیرا بوده‌اند (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۳۷، ۴۵-۴۶).

در سال ۱۳۷۵ش از مجموع جمعیت کشور ۲۳٬۰۲۶٬۲۹۳ نفر یا ۳۸/۳٪ در روستاها ساکن بوده‌اند. براساس سرشماری سال ۱۳۷۷ش جمعیت عشایری کل کشور ۱٬۳۰۴٬۰۸۹ نفر (۱۹۸٬۶۲۹ خانوار) بوده است که از این شمار ۹۱۰٬۷۱۹ نفر (۱۳۹٬۴۵۲ خانوار) دارای مسیر کوچ به طول ۳۰ کمـ و بیشتر، و ۳۲۹٬۰۰۸ نفر (۴۹٬۳۶۶ خانوار) دارای مسیر کوچ کمتر از ۳۰ کمـ بوده‌اند و ۶۴٬۳۶۲ نفر (۹٬۸۱۱ خانوار) در آن سال آمارگیری کوچ نکرده‌اند. در ۱۳۷۷ش از مجموع جمعیت عشایری، ۶۷۴٬۲۳۸ نفر (۵۱/۷٪) مرد و ۶۲۹٬۸۵۱ نفر (۴۸/۳٪) زن بوده‌اند. نسبت جنسی جمعیت عشایری ۱۰۷ بوده، یعنی در برابر هر ۱۰۰ زن، ۱۰۷ نفر مرد وجود داشته است (شاه حسینی، ۲۷، ۲۸).

۲. دین، مذهب و زبان: در سدهٔ ۷م ساکنان فلات ایران آیین اسلام را پذیرا شدند و سپس مذهب شیعهٔ اثنا عشری را برگزیدند که اکنون مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران است، ولی مذاهب دیگر اسلامی مانند حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی از احترام کامل برخوردارند. قانون اساسی ایران اقلیتهای مذهبی مسیحی، یهودی و زردشتی را پذیرفته است.

براساس سرشماری سال ۱۳۷۵ش از کل جمعیت ایران ۵۹٬۷۸۸٬۷۹۱ نفر یا ۹۹/۵٪ مسلمان بوده‌اند. در همان سال ۷۸٬۷۴۵ نفر مسیحی (شامل ارمنی و آسوری)، ۲۷٬۹۲۰ نفر زردشتی، و ۱۲٬۷۳۷ نفر کلیمی (یهودی) بوده‌اند. همچنین ۵۷٬۵۷۹ نفر نیز پیروان ادیان و مذاهب دیگر بوده، و ۸۹٬۷۱۶ نفر دین خود را اعلان نکرده‌اند (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۵۰).

بیشترین ساکنان فلات ایران به فارسی سخن می‌گویند که زبان رسمی کشور ایران است، ولی زبانها و لهجه‌های متعددی مانند کردی، لری، گیلکی، عربی، ترکی، بلوچی و جز آنها نیز وجود دارد.

۳. آموزش و پرورش: در آمارگیری سال ۱۳۷۰ش کشور کلیهٔ نوآموزان و همچنین سوادآموزان کلاسهای نهضت سوادآموزی باسواد شناخته شده‌اند که در جدول ۵ آمده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۳۳، ۵۱۴).

جدول ۵: جمعیت و شمار باسوادان در سرشماریهای مختلف

سال سرشماری	کل جمعیت کشور	شمار باسواد	درصد از کل جمعیت
۱۳۳۵ش	۱۸٬۹۵۴٬۷۰۴	۱٬۹۱۱٬۰۰۰	۱۰
۱۳۴۵ش	۲۵٬۷۸۸٬۷۲۲	۵٬۵۵۶٬۰۰۰	۲۱/۵
۱۳۵۵ش	۳۳٬۷۰۸٬۷۴۴	۱۲٬۸۷۷٬۰۰۰	۳۸/۲
۱۳۶۵ش	۴۹٬۴۴۵٬۰۱۰	۲۳٬۹۱۳٬۰۰۰	۴۸/۴
۱۳۷۵ش	۶۰٬۰۵۵٬۴۴۸	۴۱٬۵۸۲٬۰۰۰	۶۹/۲

در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ش در کل کشور ۱۸٬۵۸۸٬۱۳۰ نفر در مراکز آموزشی وابسته به‌وزارت آموزش‌وپرورش به‌تحصیل اشتغال داشته‌اند (همان، ۵۱۹) و این بجز آنهایی است که در سطوح مختلف آموزش‌عالی مشغول به‌تحصیل بوده‌اند (همان، ۵۵۷؛ نیز نک: جدول ۶).

جدول ۶: شمار و انواع مراکز آموزش عالی و دانشجویان در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ش

مراکز آموزشی	شمار	جمع دانشجو	مرد	زن
دانشگاه	۸۷	۴۹۸٬۶۷۰	۳۱۰٬۷۵۳	۱۸۷٬۹۱۷
آموزشکده	۱۰۱	۴۵٬۲۲۱	۳۵٬۱۵۸	۱۰٬۰۶۳
دانشکده	۲۳	۱۷٬۰۰۶	۱۳٬۱۸۴	۳٬۸۲۲
مؤسسهٔ آموزش عالی	۴۲	۱۲٬۶۸۴	۶٬۴۹۳	۶٬۱۹۱
مرکز آموزش عالی	۸	۲٬۸۲۰	۲٬۴۲۳	۳۹۷
مدارس عالی	۲	۱٬۲۰۳	۶۷۵	۵۲۸
مجتمع آموزش عالی	۱	۸۹۱	۶۶۱	۲۳۰
مجتمع دانشگاهی	۱	۴۸۶	۴۸۶	۰
مرکز پژوهشی	۱	۸۹	۷۴	۱۵
جمع کل	۲۶۶	۵۷۹٬۰۷۰	۳۶۹٬۹۰۷	۲۰۹٬۱۶۳

در سال تحصیلی ۱۳۷۵ـ۱۳۷۶ش شمار دانشجویان سطوح مختلف تحصیلی دانشگاه آزاد اسلامی ۶۱۳'۴۶۸ نفر (۳۶۲'۸۷۲ مرد و ۲۵۰'۵۹۶ زن) بوده (همان، ۵۵۶) که اگر رقم آن را به ارقام جدول ۶ بیفزاییم، به این نتیجه می‌رسیم که در همان سال تحصیلی در سطح کشور ۱'۱۹۲'۵۳۸ نفر (شامل ۷۳۲'۷۷۹ مرد و ۴۵۹'۷۵۹ زن) یا حدود ۲٪ از کل جمعیت کشور در سطوح مختلف آموزش عالی مشغول تحصیل بوده‌اند.

جغرافیای اقتصادی:

بخش یکم ـ کشاورزی و دامپروری

کشاورزی فلات ایران تا اوایل قرن ۱۴ش/۲۰م به صورت سنتی و با روشهای قدیم بود و تنها در صد سال اخیر است که آشنایی با فرهنگها و افزایش جمعیت و به دنبال آن نیازمندی شدید به محصولات کشاورزی تغییرات بنیادی در نظامهای کشاورزی به وجود آورده است. وضع زمین شناسی، پستی و بلندی، جنس خاک و از همه مهمتر شرایط اقلیمی و پوشش گیاهی طبیعی فلات ایران از عواملی هستند که هر یک به نوبهٔ خود در ایجاد و بقا و احیاناً زوال و فنای کشاورزی در فلات ایران مؤثر بوده‌اند.

از میان عوامل طبیعی محیط زیست، باران بیشتر از همه در کشاورزی سرنوشت ساز بوده است، زیرا قسمت عمده‌ای از تولیدات کشاورزی ایران به صورت دیم به عمل می‌آید و زارعت آن نیز به آبهای روان سطحی و قنوات، و در نیم قرن اخیر به چاههای عمیق و نیمه‌عمیق بستگی داشته است.

در سال زراعی ۱۳۷۴ـ ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۹۴'۳۳۲ چاه عمیق، ۲۵۷'۶۶۴ چاه نیمه عمیق، ۳۰'۷۵۹ قنات و ۴۴'۴۵۰ چشمه وجود داشته که از جمیع آنها بالغ بر ۶۱'۵۳۸ میلیون مـ۳ آب تخلیه شده که قسمت اعظم آن به‌مصرف کشاورزی رسیده است. علاوه‌بر این، از ۲۵ سد عمدهٔ کشور نیز در سال ۱۳۷۵ش ۴۰'۰۷۴ میلیون مـ۳ آب خارج شده است که پس از تولید برق، ۱۴'۹۸۴ میلیون مـ۳ آن برای کشاورزی استفاده شده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۲۴۵ـ۲۴۶). گفتنی است که در ۱۳۷۲ش مساحت زمینهای زراعتی بالغ بر ۱۵'۴۵۸'۹۰۰ هکتار بوده است (همان، ۱۰۹).

دو منطقهٔ پست ساحلی در شمال و جنوب کشور را باید غنی‌ترین مناطق از نظر کشاورزی دانست. در مقابل سیستان و بلوچستان با وسعتی که ۳ برابر منطقهٔ خزری است، تنها ۱/۴٪ از کل زمینهای زراعتی کشور را داراست (البته بخش کوچکی از وسعت این استان پهناور را که در سیستان واقعی یا دلتای رود هیرمند قرار دارد، باید جزو مناطق غنی و پرنعمت کشاورزی دانست)؛ بقیهٔ مناطق کشور با تفاوتهایی میان این دو قطب غنی و فقیر پراکنده‌اند. تنها منطقه‌ای که از نظر وضع کشاورزی دارای تعادل نسبی است، خراسان است که با داشتن ۱۸/۵٪ از وسعت کشور، ۱۶/۱٪ از زمینهای زراعی را در بر دارد. در نواحی پست ساحلی نسبت زراعت آبی و دیم تقریباً برابر است، در حالی که در نواحی زاگرس و خراسان درصد زراعتهای دیم بیشتر از آبی است و همین امر باعث می‌شود که در سالهای کم باران خسارتهای سنگینی در این نواحی بروز کند.

محصولات کشاورزی کشور را برحسب نوع مصرف به دو قسمت عمده تقسیم می‌کنند: ۱. محصولات غذایی، شامل غلات، حبوبات، میوه، دانه‌های روغنی و سبزی. ۲. محصولات کشاورزی صنعتی، آنهایی که مصرف غذایی دارد (نیشکر، چغندر قند و چای) و آنهایی که صرفاً در صنایع به کار می‌رود.

الف ـ محصولات غذایی: در میان محصولات غذایی مهمتر از همه گندم، جو و برنج است که به ترتیب مهمترین مواد غذایی ساکنان سرزمین را فراهم می‌سازند. گندم ضروری‌ترین مادهٔ غذایی است که قوت اکثر جمعیت کشور را تشکیل می‌دهد و کشت آن در همهٔ استانها رایج است، اما با توجه به مقتضیات اقلیمی و مخصوصاً مقدار باران، کشت آن در بیشتر نواحی به صورت دیم است. فصل کاشت آن پاییز و هنگام برداشت آن از بهمن و اسفند در جنوب تا شهریور در شمال تفاوت می‌کند. در سطح کشور تقریباً $\frac{۱}{۲}$ از زمینهای زیر کشت به گندم اختصاص دارد که $\frac{۲}{۳}$ آن به صورت دیم کاشته می‌شود. در سال زراعی ۱۳۷۴ـ ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۶'۳۲۸'۰۰۰ هکتار زمین زیر کشت گندم بوده که ۳۵/۸٪ آن آبی و ۶۴/۲٪ دیم بوده است. در همان سال جمع محصول گندم ۱۰'۰۱۵'۰۰۰ تن بوده که ۶۸/۷٪ آن از کشت آبی و ۳۱/۳٪ از کشت دیم به دست آمده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۱۱۵).

جدول ۷: سطح زیر کشت و میزان تولید محصولات سالانهٔ عمده در سال زراعی ۱۳۷۴ـ۱۳۷۵ش

	نوع محصول	سطح زیر کشت (۱'۰۰۰ هکتار)	محصول (۱'۰۰۰ تن)
غلات:	گندم	۶'۳۲۸	۱۰'۰۱۵
	جو	۱'۶۷۴	۲'۷۳۶
	شلتوک	۶۰۰	۲'۶۸۵
حبوبات:	نخود	۹۰۶	۳۵۰
	لوبیا	۱۲۱	۱۷۶
	عدس	۲۷۱	۱۲۰
	جز آنها	۶۵	۵۸
محصولات جالیزی:	خربزه	۵۳	۶۴۳
	هندوانه	۱۲۵	۲'۰۶۱
	خیار	۶۹	۱'۰۶۵
	جز آنها	۳۴	۴۶۸
سبزی:	سیب زمینی	۱۴۳	۳'۱۴۰
	پیاز	۴۱	۱'۲۰۰
	گوجه فرنگی	۱۱۹	۲'۹۷۵
	جز آنها	۹۰	۱'۸۰۶

جو نیز مانند گندم در تمامی استانهای کشور بجز گیلان و بخش غربی مازندران به عمل می‌آید (بدیعی، ۱۶۸/۳). در سال زراعی ۱۳۷۴ـ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۱'۶۷۴'۰۰۰ هکتار زیر کشت جو بوده است (۳۶/۹٪ آن آبی و ۶۳/۱٪ دیم) که مجموعاً ۲'۷۳۶'۰۰۰ تن (۶۵/۱٪ آبی و ۳۴/۹٪ دیم)، با عملکرد متوسط برای دیم ۹۰۳ کیلوگرم در هکتار به دست داده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۱۱۶). در همان سال زراعی ۶۰۰ هزار هکتار در استانهای شمال کشور زیر کشت برنج بوده که ۲'۶۸۵'۰۰۰ تن شلتوک حاصل کرده است (همان، ۱۱۴).

مراکز مهم تولید انگور، آذربایجان، خراسان، همدان، فارس، قزوین و استان مرکزی است و محصول آن در ۱۳۷۵ش بالغ بر ۱'۹۷۸'۰۰۰ تن بوده است (همان، ۱۱۸).

پسته که درخت آن نیاز کمی به آب دارد و در مقابل شوری زمین مقاوم است، در بیشتر نواحی بیابانی و نیمه بیابانی ایران رشد می‌کند، ولی مهم‌ترین مرکز تولید آن کرمان و مخصوصاً رفسنجان است که ۹۵٪ محصول کشور را تولید می‌کند. پس از آن یزد، سمنان، دامغان و قزوین که پستهٔ سبز آن شهرت دارد (بدیعی، ۱۷۷/۳). در ۱۳۷۵ش تولید آن ۲۶۰ هزار تن بوده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، همانجا). بادام در نواحی کوهستانی و نیمه بیابانی و کم آب رشد می‌کند و در سالهای اخیر افزایش چشمگیر در قیمت آن باعث افزایش سطح کشت آن شده است. مهم‌ترین مراکز تولید آن، آذربایجان و استانهای واقع در منطقهٔ زاگرس، و مقدار تولید آن در ۱۳۷۵ش بالغ بر ۹۱۰ هزار تن بوده است. گردو که در نواحی سرد کوهستانی مخصوصاً مرتفعات آذربایجان و خراسان و ایران مرکزی به دست می‌آید و میزان تولید آن در ۱۳۷۵ش ۱۱۳ هزار تن بوده است. فندق که سطح زیر کشت آن محدودتر از گردوست، میزان محصول آن در ۱۳۷۵ش بالغ بر ۱۱ هزار تن بوده، و در آذربایجان و اردبیل به دست آمده است (همانجا).

خرما در نواحی پست که زیر مدار ۳۴° عرض شمالی باشند، رشد می‌کند (بدیعی، ۱۷۸/۳) و در نتیجه نواحی عمدهٔ رشد آن در جنوب کشور قرار دارد و شامل خوزستان، بوشهر، هرمزگان، فارس، کرمان و بلوچستان است. شمالی‌ترین نقطه‌ای که خرما به ثمر می‌رسد، طبس است که از نظر عرض جغرافیایی حالت استثنایی دارد.

مرکبات که عمدتاً در استانهای شمالی (گیلان و مازندران) و بخشی از استانهای جنوبی تولید می‌شود و در سالهای اخیر مقداری از آن به خارج، از جمله کشورهای عربی، صادر می‌شود. در ۱۳۷۵ش حدود ۳'۱۶۸'۰۰۰ تن از انواع مرکبات در کشور تولید شده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، همانجا).

ب ـ محصولات کشاورزی صنعتی:

۱. چغندرقند: کشت چغندرقند در ایران از ۱۳۱۰ش با ایجاد کارخانهٔ قند، رواج یافته، و با افزایش کارخانه‌های قند روز به روز بر سطح زیر کشت آن افزوده شده است. چغندرقند در نواحی پرباران و مرطوب مانند سواحل خزر و در مناطق بسیار گرم خوب رشد نمی‌کند. مناسب‌ترین محل برای کشت آن، نواحی داخلی فلات ایران و خصوصاً نقاطی است که در پاییز ریزش برف زودرس نداشته باشد (بدیعی، ۱۸۱/۳ـ۱۸۲). در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۱۶۰ هزار هکتار زیر کشت چغندر بوده که ۳'۶۷۹'۰۰۰ تن محصول داده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۱۱۷).

۲. نیشکر: تولید نیشکر در خوزستان از دوران باستان سابقه دارد، اما به علت عدم توجه به امر آبیاری، کشت آن به مدت چند قرن متروک مانده بود؛ تا اینکه در ۱۳۳۳ش کشت آن از سر گرفته شد. در آن سال نهالهای نمونه از نیشکر هند و پاکستان در اطراف اهواز و هفت تپه غرس گردید و به تدریج توسعه یافت. تولید نیشکر مرغوب منحصر به خوزستان است، ولی در گیلان و مازندران هم نوعی از آن کاشته می‌شود که از آن شکر سرخ تهیه می‌گردد (بدیعی، ۱۸۲/۳، ۱۸۴). در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۲۶ هزار هکتار زیر کشت نیشکر بوده که ۲'۰۲۳'۰۰۰ تن محصول داده است (*سالنامه*، همانجا).

۳. چای: چای از جمله نباتاتی است که در خاکهای نرم آبرفتی و جنگلی و آب و هوای معتدل مرطوب با باران سالیانهٔ بیشتر از ۱۰۰ سانتی‌متر به خوبی رشد می‌کند و این شرایطی است که در گیلان و بخشی از مازندران وجود دارد. بذر و نهال چای در ۱۲۷۵ش به وسیلهٔ کاشف‌السلطنه، کنسول ایران در هند، به ایران آورده شد و در لاهیجان به مرحلهٔ کشت آزمایشی درآمد. از آن زمان تاکنون کشت آن از طرفی تا آستارا و از طرف دیگر تا حدود آمل توسعه یافته است (بدیعی، همانجا). در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۳۵ هزار هکتار زیر کشت چای بوده که ۲۷۷ هزار تن محصول داده است (*سالنامه*، همانجا).

۴. پنبه: کشت پنبه در ایران از سده‌های پیش از میلاد مسیح متداول بوده، و نوع بومی آن تا سالهای جنگ اول جهانی رواج داشته است. این گیاه در نواحی گرم که متوسط دمای تابستان آن ۲۵° تا ۳۰° باشد، به خوبی رشد می‌کند. پنبهٔ غیر بومی در ایران اول بار در ۱۳۰۵ش در قریهٔ فیلستان ورامین کاشته شد و چون زمینهٔ مساعدی برای رشد آن فراهم بود، به زودی توسعه یافت و فراگیر شد و به مناسبت اولین مکان کشت به نام فیلستانی معروف گردید. بعدها انواع دیگر پنبهٔ مرغوب آمریکایی نیز در ایران رواج یافت. نواحی عمدهٔ پنبه‌خیز ایران اینهاست: گرگان، مازندران، خراسان، استان مرکزی، اصفهان، فارس، کرمان و آذربایجان. وسیع‌ترین کشتزارهای پنبه در گرگان است که در سالهای مساعد نیمی از محصول ایران را فراهم می‌سازد (بدیعی، ۱۸۷/۳). در ۱۳۷۵ش از سطح کشور ۳۱۴ هزار هکتار زیر کشت پنبه بوده که محصول وش آن به ۵۸۱ هزار تن بالغ گردیده است (*سالنامه*، همانجا).

۵. توتون: توتون سیگار که از خارج به ایران معرفی شده، در مناطقی که دمای تابستان آن میان ۲۰° و ۳۵° و رطوبت متوسط میان ۵۰٪ تا ۷۷٪ باشد، به خوبی رشد می‌کند و این شرایطی است که در گیلان و مازندران و گرگان وجود دارد؛ بدین‌سبب، مهم‌ترین مراکز تولید آن را

باید در طوقهٔ جنوب خزر دانست (بدیعی، ۱۹۴/۳ـ ۱۹۵). در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۱۸ هزار هکتار زیر کشت توتون و تنباکو بوده که ۱۷ هزار تن محصول به دست داده است (*سالنامه*، همانجا).

۶. دانه‌های روغنی: در سالهای اخیر به علت ازدیاد جمعیت تهیهٔ روغنهای نباتی ضرورتی اجتناب ناپذیر شده است و در نتیجه کشت و برداشت دانه‌های روغنی از قبیل کنجد، کرچک، بزرک، آفتاب گردان، ذرت و بیشتر از همه لوبیای سویا رونقی چشمگیر پیدا کرده، و علاوه بر زمینهای وسیعی که زیرکشت این نباتات رفته، کارخانه‌های روغن‌کشی متعددی نیز به وجود آمده است.

دامپروری: فلات ایران به سبب گستردگی و موقعیت طبیعی و دارابودن انواع آب و هوا در مناطق گرمسیر و سردسیر بستر مساعدی برای پرورش انواع دام بوده است. دامداری و دامپروری براساس سنت دیرینه همواره با معیشت کشاورزی و یکجانشینی پیوند داشته، ولی به موازات آن معیشت ایلاتی (کوچ نشینی) که خود زادهٔ شرایط محیطی فلات ایران بوده، باعث شده است که دامداری اساس اقتصاد ایلاتی را به وجود آورد.

در سرزمین ایران زمانی وسعت مراتع که لازمهٔ زندگی ایلاتی است، خیلی بیشتر از امروز بوده است. در سالهای اخیر تلاشهای فراوانی در راه توسعه و احیای مراتع و تأمین خوراک دام به عمل آمده است. ازدیاد جمعیت و نیاز روزافزون به مواد گوشتی به خصوص با تغییرات سریع در راه و رسم زندگی ساکنان شهرها نیز باعث شده است که به موازات توسعهٔ مراتع اقدامات مؤثری در راه اصلاح نژاد دامها به عمل آید.

تنوع شرایط محیطی مخصوصاً آب و هواهای مختلف سبب شده است که در هر قسمت آن، دامهایی با شرایط خاص پرورش داده شوند:

۱. گوسفند: پرورش گوسفند اساس و بنیاد زندگی کوچ‌نشینی متداول در فلات ایران است. در ایران به طور تقریب ۱۴ نژاد گوسفند تشخیص داده شده است که هر یک به تبعیت از شرایط اقلیمی منطقهٔ خود در طی چندین مرحله اختلاط و امتزاج در میان خود مشخصات خاصی را یافته‌اند. معروف‌ترین نژادهای گوسفند ایرانی اینهاست: ماکویی، مغانی، زل، کردی، بلوچی، کلکو (کله کوه)، زندی، ترکی، لری و قره‌گل. در سالهای اخیر نژاد مرینوس، آرلس و رامبویه نیز از خارج معرفی شده، و تیره‌های دورگه به وجود آورده‌اند (*جغرافیا*، ۱۱۷/۱؛ بدیعی، ۲۵۳/۳ـ ۲۵۵). در ۱۳۷۲ش در سراسر ایران ۰۰۰'۴۲۰'۲۷ گوسفند و بره وجود داشته که وسیلهٔ ۸۰۰'۱۹۳'۱ واحد بهره‌برداری، نگاهداری می‌شده است. در سطح استانها بیشترین آنها، یعنی ۰۰۰'۰۵۰'۷ رأس در خراسان، ۰۰۰'۲۰۷'۳ رأس در آذربایجان غربی، ۰۰۰'۹۲۳'۳ رأس در آذربایجان شرقی، ۰۰۰'۳۹۹'۲ رأس در مازندران وجود داشته‌اند (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۱۲۴).

۲. بُز: تاب مقاومت بز در برابر خشکی و کم آزوقگی بیشتر از گوسفند است. این دام همراه گوسفند نگاهداری می‌شود و در نواحی خشک‌تر شمار بز در گله‌ها بیشتر از گوسفند است. در ۱۳۷۲ش در سطح‌کشور ۰۰۰'۹۲۳'۱۸ رأس‌بز وجودداشته که وسیلهٔ ۱۰۰'۰۸۸'۱ واحد بهره‌برداری، نگهداری می‌شده است. از این شمار ۰۰۰'۴۰۵'۳ رأس در فارس که مهم‌ترین ناحیهٔ تردد ایلات ایران است، وجود داشته است؛ پس از آن، خراسان دارای ۰۰۰'۴۲۷'۲ رأس، کرمان ۰۰۰'۵۷۳'۱ رأس، خوزستان ۰۰۰'۵۷۰'۱ رأس و سیستان و بلوچستان ۰۰۰'۳۱۱'۱ رأس که ازمراکز مهم نگاهداری بز بوده‌اند. شمار بز در سایر استانها کمتر از یک میلیون رأس بوده است (بدیعی، ۲۵۶/۳؛ *سالنامه*، همانجا).

۳. گاو: از کهن‌ترین روزگار، گاو عامل مهمی در کشاورزی فلات ایران بوده، ولی اقدام مؤثری در راه اصلاح نژاد آن به عمل نیامده است؛ در نتیجه نژاد بومی گاو ایرانی دارای جثه‌ای کوچک با وزن متوسط ۲۵۰ کیلوگرم و شیردهی ۴۰۰ تا ۵۰۰ کیلوگرم در یک دورهٔ شیردهی ۱۸۲ روز در سال بوده است (بدیعی، ۲۵۸/۳). در سالهای اخیر که به علت ازدیاد جمعیت و تغییر در نوع معیشت شهرنشینان نیاز به شیر و گوشت گاو رو به فزونی گذاشته است، اقدامات دامنه‌داری دربارهٔ اصلاح نژاد گاو به عمل آمده است. در ۱۳۷۲ش در سطح کشور ۰۰۰'۱۲۸'۵ رأس گاو و گوساله وجود داشته که وسیلهٔ ۴۰۰'۳۷۶'۱ واحد بهره‌برداری نگهداری می‌شده است. بالاترین رقم، یعنی ۰۰۰'۵۵۶ رأس در مازندران و پس از آن به ترتیب ۰۰۰'۴۶۰ رأس در آذربایجان غربی، ۰۰۰'۴۴۸ رأس در گیلان، ۰۰۰'۴۳۳ رأس در آذربایجان شرقی، ۰۰۰'۳۷۳ رأس در خوزستان و ۰۰۰'۳۵۷ رأس در خراسان، و بقیه در سایر استانها پراکنده بوده‌اند (*سالنامه*، همانجا). در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۰۴۲'۹ گاوداری صنعتی فعال با ظرفیت ۲۲۸'۹۶۲ رأس گاو وجود داشته که ۱۱۸'۸ واحد آن مخصوص تولید شیر و ۹۲۴ واحد منحصراً برای پرواربندی بوده است (همان، ۱۲۶).

سرعت رشد و توسعهٔ گاوداریهای صنعتی در ایران را از اینجا می‌توان استنباط کرد که تولید شیر از ۵۳۰ هزار تن در ۱۳۶۸ش به ۷۹۹ هزار تن در ۱۳۷۲ش و ۰۰۰'۰۰۷'۱ تن در ۱۳۷۴ش افزایش یافته که ۴۰٪ آن در استان تهران بوده است (همان، ۱۲۸).

مرغ و مرغداری: در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۹۳ مؤسسهٔ جوجه‌کشی (۷۶ واحد مرغ گوشتی، ۱۷ واحد مرغ تخم‌گذار)، ۱۷۰ واحد مؤسسات پرورش دهندهٔ مرغ مادر (با ۷۹۴'۱ سالن و ظرفیت ۰۰۰'۹۳۸'۹ قطعه) وجود داشته که در حدود ۳۰٪ آن در استان تهران بوده است (همان، ۱۳۰ـ۱۳۱).

ماهیگیری و شیلات: ایران بجز رودخانه‌ها از دو منبع عمده و مهم ماهی صید می‌کند: یکی دریای خزر در شمال، و دیگری خلیج فارس و دریای عمان در جنوب.

در شمال ایران، یعنی سواحل دریای خزر از ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م که امتیاز صید ماهی به یک تبعهٔ روس به نام لیانوزوف داده شد، وضع ماهیگیری دستخوش تغییر اساسی گردید. از آن تاریخ تا انقلاب ۱۹۱۷م شوروی کلیهٔ وسایل صید از روسیه وارد می‌شد و ماهیهای

صید شده منحصراً به آن کشور صادر می‌گردید. انقلاب شوروی صنعت شیلات ایران را دچار فترت کرد؛ تا اینکه در ۱۳۰۶ش شرکت مختلط ایران و شوروی تأسیس گردید و تسلط روسیه بر شیلات مانند گذشته از سر گرفته شد، ولی در ۱۳۳۱ش امتیاز روسیهٔ شوروی پایان یافت و شرکت سهامی شیلات ایران عهده‌دار امور شیلات خزر گردید. از آن تاریخ شیلات دریای خزر در تمام طول ساحل میان آستارا و خلیج گرگان در اختیار این شرکت است که در نواری به عرض ۵ کیلومتر از ساحل و در ۴ ناحیه فعالیت صید، نگاهداری، بسته‌بندی و صدور ماهی و خاویار ایران را برعهده دارد. ماهیهایی که در دریای خزر صید می‌شوند، بر دو نوعند: ۱. فلس‌دار مانند ماهی سفید، سوف، کپور، سیم، کُلمه، آزاد و جز آنها؛ ۲. غضروفی مانند فیل ماهی، تاس ماهی، دراکول یا اوزون برون (ماهی خاویار) و امثال آن (بدیعی، ۳/۳۷۴-۳۷۶). در ۱۳۷۵ش صید ماهی شمال بالغ بر ۷۴٬۱۰۰ تن بوده که از این مقدار ۵۷ هزار تن ماهی کیلکا، ۱٬۶۰۰ تن ماهی خاویار و ۱۵٬۵۰۰ تن را سایر ماهیها تشکیل می‌داده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۱۴۸).

در جنوب کشور از منابع غنی جانوری خلیج فارس و دریای عمان مانند ماهی، صدف، مرجان، اسفنج و جز آنها از زمانهای بسیار دور بهره‌برداری می‌شده است؛ پس از آنکه مطالعات دامنه‌داری به وسیلهٔ کارشناسان دانمارکی و ژاپنی دربارهٔ آبزیان دریاهای جنوبی به عمل آمد، در ۱۳۳۵ش شرکتی به نام «شرکت سهامی ماهیگیری خلیج فارس» با مشارکت ژاپنیها تشکیل گردید که مرکز آن آبادان بود؛ اما با مشکلاتی که فعالیت این شرکت مواجه گردید، شرکای ژاپنی حاضر به ادامهٔ کار نشدند و عملاً مشارکت آنها از میان رفت، ولی کارشناسان ژاپنی به استخدام شرکت درآمدند. در اجرای قانون شیلات ایران مصوب ۱۳۳۹/۴/۱۱ش و تشکیل شرکت شیلات ایران، ماهیگیری خلیج فارس با تمام ابواب جمعی خود به شرکت شیلات ایران واگذار شد و از آن تاریخ مسئولیت صید، نگاهداری، بسته بندی، بازاریابی، فروش و صدور آبزیان برعهدهٔ شرکت شیلات ایران است.

در خلیج فارس و دریای عمان اصولاً دو نوع ماهی صید می‌شود: انواع ماهیهای ریز و کوچک، و ماهیهای گوشتی بزرگ به نام عمومی تن مخصوص کنسرو سازی. در میان انواع مختلف ماهیهای دیگر که در دریاهای جنوب صید می‌شود، باید از شوریده، شیرماهی، قباد، حلوا، و همچنین میگو که در سالهای اخیر اهمیت فراوان پیدا کرده است، نام برد (بدیعی، ۳/۳۸۰-۳۸۱). در ۱۳۷۵ش صید آبزیان در جنوب ایران بالغ بر ۲۶۰٬۹۲۰ تن بوده که از این مقدار ۱۸۵٬۹۰۰ تن ماهی، میگو و لابستر (خرچنگ بزرگ خوراکی)، ۵۶٬۷۰۰ تن آبزیان غیر معمول خوراکی، و ۱۸٬۳۲۰ تن صید آبهای بین‌المللی بوده است. در همان سال ۶۵ هزار تن هم در آبهای داخلی تولید شده که ۲۹٬۹۷۹ تن آن در مزارع پرورشی و ۳۵٬۰۲۱ تن در منابع طبیعی و نیمه طبیعی به دست آمده است (*سالنامه*، همانجا).

بخش دوم ـ معدن:

اکتشاف معادن ایران به طریق علمی از ۱۳۱۸ش آغاز گردید و در آن سال در ادارهٔ کل معادن وقت یک واحد زمین‌شناسی و اکتشافی دایر شد. در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۱٬۲۵۷ تعاونی معدن به ثبت رسیده بود که از میان آنها ۷۳۰ واحد با سرمایهٔ ۱۹٬۹۵۷ میلیون ریال فعال بودند (همان، ۱۷۰).

۱. زغال سنگ: معادن زغال سنگ شمال ایران از آذربایجان تا خراسان گسترده است. مرغوب‌ترین جنس زغال سنگ منطقهٔ البرز از معادن زیراب به دست می‌آید که به کارخانجات ذوب آهن اصفهان حمل می‌شود و بقیه در کارخانجات نساجی مازندران (قائم شهر و بهشهر) یا در واحدهای صنعتی اطراف تهران و کرج استفاده می‌شود (رهنمایی، ۴۱). از جمله معادن دیگر منطقهٔ البرز می‌توان از شمشک، گاجره، نساء، لالون، گرمابدر، الیکا و گَلندرود نام برد (بدیعی، ۳/۳۰۴-۳۰۶). ذخیرهٔ قطعی زغال سنگ کشور را در حدود ۲۸۲٬۹۳۹٬۰۰۰ تن برآورد کرده‌اند (همو، ۳/۴۵). در ۱۳۷۶ش جمعاً ۱٬۰۲۴٬۰۰۰ تن زغال سنگ از معادن کشور استخراج شده است (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۲۱۲).

۲. آهن: سنگ آهن در بسیاری از نقاط کشور از جمله در بافق، سمنان، شمس‌آباد (اراک)، زنجان و محلات تاکنون شناسایی شده، و در حال بهره‌برداری است. سنگ آهن در ایران عمدتاً از نوع مانیتیت، هماتیت و یا لیموتیت و اندکی با ترکیبات سولفوری است و درجهٔ خلوص بالایی (۶۰٪) دارد. ذخایر احتمالی آهن ایران را ۱/۷ میلیارد تن و ذخایر قطعی آن را بیش از ۵۰۰ میلیون تن برآورد کرده‌اند (رهنمایی، ۶۸). در ۱۳۷۶ش از معادن کشور بالغ بر ۵٬۶۳۲٬۰۰۰ تن آهن استخراج شده است (*سالنامه*، همانجا).

۳. مس: استخراج مس در ایران سابقه‌ای کهن دارد و معادن آن در سراسر فلات ایران پراکنده است. میزان ذخایر مس ایران را تا صدها میلیون تن برآورد کرده‌اند که مهم‌ترین معادن فعال آن در سرچشمه است. افزون بر این، معادن مس فراوانی در نواحی انارک (یزد)، زنجان (بایچه با غ)، آذربایجان (سرنگون، مزرعه و هرواباد) وجود دارد (بدیعی، ۳/۳۲۹). در ۱۳۷۶ش جمعاً ۳۷۲ هزار تن سنگ مس در ایران استخراج شده است (*سالنامه*، همانجا).

۴. سرب و روی: ذخایر معادن سرب و روی کشور را بیش از ۳۰ میلیون تن برآورد کرده‌اند که بیشتر آن در حواشی کویر لوت و ایران مرکزی (حوالی انارک، یزد، اصفهان و اراک) و نواحی پیرامونی البرز قرار دارد. در ۱۳۷۶ش بالغ بر ۳۸۱ هزار تن سرب و روی در کشور استخراج شده است (*سالنامه*، همانجا).

۵. فلزات قیمتی: براساس اکتشافات انجام شده در اطراف محلات، رگه‌هایی از طلا کشف شده که مقدار آن قابل توجه است. معدن دیگری نیز میان دلیجان و میمه شناسایی شده که به علت کمی عیار استخراج آن مقرون به صرفه نیست. در اصفهان نیز در چندین نقطه از جمله در موته معدن طلا کشف شده است. در ایران نشانه‌هایی که دال بر وجود معادن نقره باشد، به دست نیامده است، ولی چون این فلز غالباً

همراه سرب و نیکل و مس به دست می‌آید، احتمال وجود آن در کانهای نواحی بیرجند و بلوچستان بسیار است (بدیعی، ۳۳۴/۳).

۶. مواد معدنی غیر فلزی: از جمله ذخایر معدنی فراوان و پربهای ایران انواع سنگهای ساختمانی (به صورت سنگ لاشه، تزیینی و یا سنگ آهک و گچ) و خاکهای معدنی، و همچنین نمک را می‌توان نام برد:

نمک: نمک که در حواشی کویرهای مرکزی به مقادیر بسیار به دست می‌آید و بزرگ‌ترین معادن آن در جزایر خلیج فارس و مخصوصاً در جزیرهٔ قشم (درهٔ نمکدان) وجود دارد که ذخایر آن را ۳۰۰ میلیون تن برآورد کرده‌اند.

خاک سرخ: این خاک در بیشتر نقاط ایران به دست می‌آید و مهم‌ترین معادن آن یکی در جزیرهٔ هرمز در استان هرمزگان و دیگری در ۳۰ کیلومتری غرب بجستان از استان خراسان مشاهده می‌شود. خاک سرخ یکی از اقلام صادراتی کشور است.

خاک نسوز: این خاک در نواحی خراسان، سمنان، اصفهان، فارس و آذربایجان غربی به دست می‌آید. ذخیرهٔ احتمالی آن را تنها در ناحیهٔ سمنان ۱'۰۶۰'۰۰۰ تن تخمین زده‌اند و ذخایر احتمالی ناحیهٔ اصفهان نیز در سمیرم ۴'۶۰۰'۰۰۰ و در دویلان ۸'۰۰۰'۰۰۰ تن برآورد شده است.

فیروزه: از جمله محصولات معدنی مشهور ایران فیروزه است که بیشتر آن در نیشابور به دست می‌آید و ذخایر آن را از ۱۰ هزار تا ۲۰ هزار تن برآورد کرده‌اند. این سنگ قیمتی در باغون از نواحی شاهرود نیز استخراج می‌شود.

ایران از نظر مواد معدنی غیر فلزی بسیار غنی است و بجز آنچه نام برده شد، معادن فراوانی از سیلیس، دولومیت، فلدسپات، بندونیت، تالک، زاج، فلدوین، تراورتن، مرمر و انواع مختلف سنگهای ساختمانی و تزیینی در بیشتر استانهای کشور وجود دارد. ایران سومین تولید کنندهٔ بزرگ گچ در جهان است و تولید آن سالانه حدود ۵ میلیون تن است.

بخش سوم ـ صنعت

الف ـ صنایع دستی:

بافندگی: هنر بافندگی روستایی در گوشه و کنار کشور بر حسب فراهم بودن مواد خام به صورتهای تخصصی درآمده است که عالی‌ترین مرحله را می‌توان در پارچه‌هایی بافته شده از حریر ساده، ابریشم زربفت و مخمل ابریشمی دورهٔ صفویه که به عصر طلایی و درخشان بافندگی شهرت دارد، مشاهده نمود.

صنعت حریربافی در قرن ۹ق در خراسان، گرگان، طبرستان، گیلان، آذربایجان و فارس رونق داشته است، ولی امروزه بیشتر در اصفهان و یزد و کاشان دیده می‌شود. ترمه‌بافی و تهیهٔ شالهای ابریشمی نیز در کرمان به مراحل عالی رسیده است که امروزه هم شماری از نساجان بدان می‌پردازند. یکی دیگر از منسوجات تخصصی دستی، بافتن عباست که بهترین نوع آن در نائین فراهم می‌شود. بجز نایین در کوهپایهٔ اصفهان، کرمان، شادگان و شوشتر کارگاههای فراوانی به تولید آن اشتغال دارند.

قالی‌بافی: مهم‌ترین صنعت‌دستی در ایران قالی‌بافی است که شهرت جهانی دارد و در اقتصاد ایران پس از نفت نقش عمده‌ای را داراست. قالی‌بافی صنعتی‌است که صدهاهزار ایرانی در مراحل مختلف تولید و دادوستد آن (ازجمله ریسندگی‌پشم و پنبه، نقشه‌کشی، رنگرزی، تولید ادوات فلزی و ابزارهای کار، تهیهٔ کارگاهها، پردازش، نقل و انتقال، انبار کردن، باربندی و...) اشتغال دارند و مبالغ هنگفتی در آن سرمایه‌گذاری می‌شود. در ۱۳۷۵ش قالی بافان ایران ۱'۳۴۶'۲۸۲ قطعه فرش با ۵'۶۷۴'۵۲۵ م۲ مساحت با ارزش ۱'۵۸۰'۹۶۲ میلیون ریال به حساب خود و ۸۰۷'۳۷۷ قطعه با ۲'۳۳۰'۳۴۹ م۲ مساحت با ارزش ۲۸۸'۲۳۰ میلیون ریال به‌حساب دیگران تولیدکرده‌اند (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۲۹۰). در همان‌سال ۸۶۱'۲۲۹ خانوار باشمار ۵'۴۱۴'۷۱۰ نفر از جمعیت کشور به تولید قالی و قالیچه اشتغال داشته‌اند (همان، ۲۸۸).

بجز قالی و قالیچه در ایران مقادیر بسیاری فرشهای ایلاتی تولید می‌شود که در اندازه‌های کوچک‌تر نقشهای مخصوص به خود دارد. در ۱۳۷۵ش بافندگان گلیم و زیلو ۱۵۱'۹۹۰ قطعه با ۴۸۹'۶۸۷ م۲ مساحت با ارزش ۳۲'۸۵۰ میلیون ریال به حساب خود و ۱۷۳'۸۰۴ قطعه برابر با ۵۴۵'۱۷۵ م۲ مساحت با ارزش ۱۲'۷۳۵ میلیون ریال تولید کرده‌اند (همان، ۲۹۱). در همان سال در سطح کشور ۴۰'۴۴۲ خانوار با جمعیت ۲۸۲'۰۴۹ نفر در تولید گلیم و زیلو اشتغال داشته‌اند (همان،۲۸۸).

فلزکاری: در بسیاری از آثار که از حفریات باستان‌شناسی به دست آمده، زیورآلات مسی یا طلایی مشاهده گردیده که وجود آنها از قدمت و کمال هنر زرگری در فلات ایران حکایت می‌کند. این هنر به سبب ارزش طلا در طول تاریخ پایدار مانده، و همواره رو به کمال رفته است، تا جایی که در حال حاضر کارگاههای زرگری که تمام کار آنها با دست صورت می‌گیرد، در بیشتر شهرهای ایران رونق دارد. در این کارگاهها بجز النگو، گردن‌بند، گوشواره و انگشتری که مطلوب دائمی خانمهاست، مصنوعات طلایی و نقره‌ای دیگر مانند سینی و دستگیرهٔ استکان، گلدان، شمعدان و اشیاء قیمتی دیگر نیز به دست هنرمندان زرگر ساخته می‌شود. کارگاههای زرگری در بیشتر استانهای کشور و مخصوصاً در اصفهان، خراسان، آذربایجان و مازندران وجود دارد که نیازمندیهای محلی را مرتفع می‌سازد (بدیعی، ۳۵۷/۳).

قلم‌زنی ظروف مسی از هنرهای قدیم است که در دورانهای درخشان اسلامی مراحل کمال خود را پیموده، و آثار آن با نقشهای بدیع و یا نوشته‌هایی از آیات قرآنی و آثار ادبی و فرهنگی اکنون زینت بخش موزه‌های بزرگ جهان است. از جمله صنایع فلزی دیگر می‌توان از ورشوسازی در بروجرد، چاقوسازی در زنجان، قاشق و چنگال سازی

در نجف‌آباد و جز آنها نام برد.

سفالگری و سرامیک: ساختن ظروف سفالی را قدیم‌ترین کاردستی بشر دانسته‌اند که از روزگاران بسیار دور مراحل کمال خود را طی کرده است. بنابر عقایدی زادگاه سفالگری فلات ایران بوده، و از این سرزمین است که چندین هزار سال پیش از این (احتمالاً ۱۰ تا ۱۲ هزار سال) به جاهای دیگر راه یافته است. صنعت سفالگری پاسخگوی نیازمندیهای همیشگی در زندگی شهری و روستایی فلات ایران بوده که در دوره‌های درخشان اسلامی به کمال رسیده است. در آن زمان نیشابور یکی از مراکز مهم تهیهٔ انواع ظروف سفالی بود و تولیدات آن با آیات قرآنی و نقوش اسلامی مزین می‌شد، و امروزه زینت بخش مجموعه‌های گرانبهای شخصی و موزه‌ها به شمار می‌آید.

دیگر صنایع دستی: در خاتم‌سازی شیراز، اصفهان و تهران؛ در میناکاری اصفهان، کاشان و تبریز؛ در منبت‌کاری آباده؛ و در صنایع چوبی اورمیه، سنندج و دیگر شهرها را می‌توان نام برد.

ب ـ صنایع ماشینی: عامل اصلی همه‌گیر شدن صنایع ماشینی را باید ازدیاد جمعیت، رشد شهرنشینی و به وجود آمدن تقاضای بسیار برای انواع تولیدات جدید دانست. صنایع ماشینی را برحسب مقدار مصرف و کیفیت تولید و زمان لازم برای استحصال به دو قسمت سبک و سنگین تقسیم می‌کنند.

صنایع سبک:

۱. صنایع غذایی: صنایعی که تولیداتشان صرفاً مصرف خوراکی و آشامیدنی دارد:

قندسازی: این صنعت از گذشته به طریقه‌های سنتی با استفاده از نیشکر طبیعی در اغلب شهرهای بزرگ ایران توأم با شیرینی سازی متداول بوده است. در ۱۳۱۳ق/۱۲۷۴ش نخستین بار تولید ماشینی آن در کهریزک (جنوب تهران) به وسیلهٔ شرکت بلژیکی بنا نهاده شد، اما به علت رقابت واردکنندگان و عدم حمایت دولت طولی نکشید که تعطیل شد. حدود ۴۰ سال بعد (۱۳۱۰ش) این کارخانه پس از تعمیرات لازم دوباره به کار افتاد که ظرفیت آن ۴۲ تن تولید قند و شکر بود. با افزایش جمعیت و توسعهٔ ارتباطات و مخصوصاً با متداول شدن تولید شکر از چغندر، کارخانه قند در کرج و پس از آن در جاهای دیگر تأسیس گردید. در ۱۳۲۰ش شمار کارخانه‌های قند کشور به ۸، در ۱۳۴۶ش به ۲۹ و بعداً به ۳۶ رسید (بدیعی، ۳۶۳/۳ بب). در ۱۳۷۵ش تولید شکر خام در کارخانه‌های قند ایران به ۶۹۶ هزار تن رسید (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۸۸۵).

چای: اولین کارخانهٔ تبدیل برگ سبز به چای خشک و بسته‌بندی آن در لاهیجان زیرنظر کارشناسانی که در هند، جاوه و سیلان (سریلانکا) آموزش دیده بودند، تأسیس گردید و پس از آن واحدهای مشابهی در مراکز دیگر تولید برگ سبز چای به وجود آمد (بدیعی، ۳۶۸/۳).

روغن‌کشی: تولید روغن از دانه‌های نباتی مانند کنجد، زیتون، بادام‌زمینی، کرچک، بزرک، ذرت و امثال آن که از قدیم به مقادیر کم متداول بود، به صورت ماشینی و تولید انبوه درآمد و طولی نکشید که روغنهای نباتی در همه جای کشور متداول گردید. اولین کارخانهٔ روغن‌کشی ایران در ۱۳۱۷ش در ورامین تأسیس شد. در ۱۳۲۵ش با ازدیاد تقاضای روغن نباتی و استفاده از لوبیای سویا و تخم آفتاب‌گردان، کارخانه‌های روغن نباتی در مازندران و گرگان و سپس در جاهای دیگر به وجود آمد و گسترش پیدا کرد.

تهیهٔ آرد: در بسیاری از شهرهای بزرگ سیلوهایی برای انبار کردن گندم ساخته شده است. اولین سیلو با ظرفیت ۶۰ هزار تن در تهران و پس از آن در زنجان، مشهد، اراک، کرمانشاه، اصفهان، شیراز و دیگر شهرها سیلوهایی به وجود آمد، ولی به موازات این سیلوها در شهرهای کوچک و اغلب روستاها آسیاهای موتوری به تدریج جای آسیاهای آبی و بادی را گرفت و شمار این کارخانه‌ها که در ۱۳۱۸ش از ۶ تجاوز نمی‌کرد، در اواخر دههٔ ۵۰ به ۱٬۶۱۰ رسید (بدیعی، ۳۷۱/۳). در ۱۳۷۷ش در سطح کشور جمعاً ۶۶ سیلو با ظرفیت ۲٬۱۰۵٬۰۰۰ تن وجود داشته است (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۴۷۳).

تولید خشکبار: در سالهای اخیر عمل خشک کردن انواع سردرختیها به وسیلهٔ ماشین صورت می‌گیرد و کارخانه‌های بسیاری برای تولید و بسته‌بندی کشمش و انواع برگهٔ هلو، زردآلو، گلابی و نیز آلو و انجیر خشک کنی در سراسر کشور به وجود آمده است.

تولید دیگر مواد غذایی: بجز مواد غذایی، از جمله صنایعی که در سالهای اخیر گسترش یافته، صنعت نوشابه‌سازی غیرالکلی است که میلیونها ریال در آن سرمایه‌گذاری شده است.

۲. نساجی: صنعت نساجی بیشتر در اصفهان و پس از آن به ترتیب در کاشان و تبریز توسعه یافت و کارخانه‌های جدید مصرف کنندهٔ الیاف مصنوعی نیز به وجود آمد. تولیدات نساجی در ۱۳۵۷ش به ۸۵۰ میلیون متر در سال رسید، ولی پس از آن سال دچار کاهش گردید و به ۱۷۵ میلیون‌متر در ۱۳۵۹ش تقلیل‌یافت. در ۱۳۷۶ش در سطح‌کشور ۱٬۷۶۶ کارگاه نساجی وجود داشته که جمعاً ۱۵۴٬۸۷۱ نفر در این کارخانه‌ها اشتغال داشته‌اند (همان، ۲۵۶، ۲۶۵).

۳. سیمان: استفاده از سیمان در ایران سابقهٔ چندانی ندارد. اولین کارخانهٔ سیمان ایران در ۱۳۱۲ش در شهر ری آغاز به کار کرد. ظرفیت این کارخانه ۱۰۰ تن سیمان در روز بود. گفتنی است که در ۱۳۷۵ش در سطح کشور، ۱۷٬۴۲۶٬۰۰۰ تن سیمان تولید شده است (همان، ۸۸۵).

۴. صنایع متفرقه: کارخانه و کارگاههای متعددی نیز برای تولید انواع نیازمندیهای مردم در کشور به وجود آمده است که اینها را می‌توان نام برد: چوب‌بری، تخته سه لایی، اشباع چوب در استانهای گیلان و مازندران؛ کاغذ و مقواسازی در استانهای تهران و خوزستان؛ مبل‌سازی در تهران و اغلب شهرهای بزرگ؛ چرم‌سازی در آذربایجان، همدان و تهران؛ شیشه و چینی‌سازی در اصفهان و تهران؛ صابون‌سازی در تهران و اغلب شهرهای بزرگ؛ رنگ‌سازی در تهران و اغلب

شهرهای بزرگ؛ و چاپخانه و کارگاههای تجلید در تهران و اغلب شهرهای بزرگ.

صنایع سنگین:

۱. نفت: دربارهٔ مقدار ذخیرهٔ نفت ایران نمی‌توان نظر قطعی اظهار کرد، زیرا رقم این مقدار با دستیابی به مخازن جدید همواره در حال تغییر است. در پایان سال ۱۳۵۵ش/۱۹۷۶م ذخایر نفت خام ایران را ۴۸ میلیارد بشکه برآورد کرده‌اند و این در حالی بوده که برآورد جمع مخازن نفتی جهان را ۵۶۷/۱ میلیارد و از آن خاورمیانه را ۳۰۷/۷ میلیارد بشکه می‌دانستند که بنابر آن برآوردها سهم ایران ۸/۵٪ از کل مخازن جهان و ۱۵٪ از مخازن خاورمیانه بوده است (بدیعی، ۳۲۳/۳)، ولی در ۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م، یعنی ۱۳ سال بعد ذخایر نفتی کشور را ۹۳ میلیارد بشکه دانسته‌اند که در ۶۵ حوزهٔ خشکی، و ۹ حوزهٔ دریایی در خلیج فارس گسترش داشته است (مطیعی، ۷۵، ۷۸-۸۴). اما از نظر تولید و فروش و اهمیت اقتصادی این مادهٔ طبیعی باید یادآور شد که صنعت نفت مهم‌ترین و بزرگ‌ترین بخش صنعتی است که دارای یکی از اولین و منسجم‌ترین تشکیلات در مجموعهٔ نظام اداری مملکت است.

۲. گاز: گاز به عنوان یکی از برترین انرژیهای خداداد در کشور ایران سابقهٔ دیرینه دارد. طبق برآوردهای موجود ایران با دارا بودن بیش از ۲۱ تریلیون مـ ۳ گاز قابل استحصال در ذخایر ثبت شده میان کشورهای دارای گاز جهان در مقام دوم قرار دارد. از زمان به نفت رسیدن اولین چاه مسجد سلیمان (۱۲۸۷ش/۱۹۰۸م) گاز طبیعی که همراه نفت به دست می‌آمد، می‌سوخت و به هدر می‌رفت، تا اینکه برای بهره‌برداری صحیح از منابع سرشار گاز طبیعی کشور شرکت ملی گاز ایران در ۱۳۴۴ش تشکیل گردید و از آن تاریخ این شرکت که تابع وزارت نفت است، مسئولیت کلیهٔ امور مربوط به اکتشاف، استخراج، جمع‌آوری، پالایش، انتقال و فروش گاز طبیعی ایران را برعهده دارد. شرکت ملی گاز ایران در اجرای وظایف قانونی خود در بدو امر به تهیهٔ دو طرح اساسی پرداخت که ضرورت توسعهٔ صنعت گاز بود، یکی تأسیس پالایشگاه، و دیگری ایجاد خط لولهٔ انتقال گاز. ساختمان اولین پالایشگاه گاز در بیدبلند (۱۷۵ کیلومتری شمال شرقی آبادان و ۴۰ کیلومتری شمال آغا جاری) در ۱۳۴۷ش آغاز شد و در ۱۳۵۰ش به پایان رسید. به موازات ساختمان پالایشگاه بیدبلند خط سرتاسری لولهٔ انتقالی گاز به طول ۱٬۱۰۶ کیلومتر از جنوب تا شمال (مرز ایران و شوروی) نیز احداث شد و بهره‌برداری از آن در مهرماه ۱۳۴۹ آغاز گردید. علاوه‌براین، در مسیر این شاه لولهٔ اصلی در حدود ۶۶۷ کمـ لولهٔ فرعی به شهرهای شیراز، اصفهان و تهران و نقاط دیگر کشیده شد.

گاز مصرفی تهران از طریق لولهٔ فرعی ۱۱۱ کیلومتری از دوراهی ساوه تا شهر ری که محل تأسیسات گازرسانی پایتخت است، تأمین می‌گردد. مصرف گاز از طریق لوله همواره رو به افزایش بوده است (بدیعی، ۴۴۳/۳).

از جمله حوزه‌های مهم گاز طبیعی کشور که در دهه‌های اخیر به بهره‌برداری رسیده، حوزهٔ گاز سرخس است که منابع اصلی آن در خانگیران، در ۱۶۵ کیلومتری شمال شرقی مشهد و ۳۵ کیلومتری مغرب سرخس با ۲۱/۵ تریلیون فوت مکعب کشف شده‌است. گاز تصفیه شدهٔ سرخس از طریق خط لولهٔ ۱۲۷ کیلومتری برای مصرف واحدهای صنعتی، تجاری و خانگی به مشهد می‌رسد. یکی از پی‌آمدهای کشف گاز حوزهٔ سرخس اجرای طرح عظیم سرخس ـ نکا در مقیاس بزرگ جهانی‌است که شمال‌شرق‌کشور را زیرپوشش قرارمی‌دهد (*جغرافیا*، ۱۳۶/۱؛ بدیعی، ۴۴۲/۳-۴۴۴).

شرکت ملی گاز ایران از تاریخ تأسیس، گاز رسانی به شهرهای بزرگ ایران را جزو اولویتهای کار خود قرار داده است، چنانکه در ۱۳۷۷ش از ۷۲۴ شهر موجود در کشور، ۲۷۴ شهر یا حدود ۳۰٪ شهرها از خدمات گازرسانی بهره‌مند بوده‌اند و در ۴۸ شهر دیگر فعالیت گازرسانی ادامه داشته است (*سالنامه*، ۱۳۷۷ش، ۲۳۸، ۲۴۰).

۳. صنایع پتروشیمی: امروزه کمتر صنعتی را می‌توان یافت که از فرآورده‌های پتروشیمی استفاده نکند. فعالیتهای اولیه در زمینهٔ راه‌اندازی صنایع پتروشیمی در ایران از ۱۳۳۷ش با طرح احداث کارخانهٔ کود شیمیایی در مرودشت شیراز آغاز شد. بهره‌برداری از این کارخانه در ۱۳۴۲ش تحقق یافت. پس از آن در مرداد ۱۳۴۳ شرکت صنایع پتروشیمی ایران با سرمایهٔ ۸۳۰ میلیون ریال تشکیل گردید. مهم‌ترین واحدهای صنایع پتروشیمی در ایران اینهاست: مجتمع پتروشیمی رازی در بندر امام خمینی، مجتمع پتروشیمی آبادان، مجتمع پتروشیمی خارک، مجتمع پتروشیمی شیراز و مجتمع پتروشیمی نیپون در بندر امام خمینی. در سالهای اخیر مجتمعهای پتروشیمی سرخس و بجنورد در شمال خراسان راه‌اندازی شده است و تولیدات عمدهٔ آن موادی از قبیل اسید سولفوریک، اسید کلریدریک، اسید فسفریک، انواع کود شیمیایی، سموم دفع آفات نباتی، آمونیاک، اوره، نیتراتِ آمونیوم، مواد اولیهٔ پلاستیک، گوگرد، مواد اولیهٔ رنگ‌سازی و لاستیک سازی و جز آنهاست (مطیعی، ۱۳۵-۱۳۸).

۴. ذوب فلزات:

ذوب آهن: اولین قرارداد ایجاد کارخانهٔ ذوب آهن در ایران در ۱۳۱۶ش با شرکت آلمانی دماک کروپ برای خرید و نصب کارخانه‌ای با ظرفیت نهایی ۱۰۰ هزار تن به مبلغی معادل ۲/۵ میلیون لیرهٔ انگلیسی به امضا رسید. محل کارخانه در کرج تعیین شده بود و برنامه این بود که از سنگهای آهن سمنان و معادن آهک سرخه‌حصار و زغال حوزهٔ البرز استفاده شود، ولی بروز جنگ جهانی دوم و اشغال ایران به وسیلهٔ متفقین در شهریور ۱۳۲۰ باعث شد که این طرح به فراموشی سپرده شود. در ۱۳۳۴ش قرارداد مشابهی به همان منظور میان سازمان برنامه و نمایندگان همان دماک کروپ آلمانی منعقد گردید که آن هم به سرنوشت طرح اولی مبتلا شد.

در ۱۳۳۸ش سازمان ذوب آهن ایران تأسیس گردید و در ۱۳۴۴ش طرح ذوب آهن اصفهان تهیه، و همزمان با آن لوله‌کشی گاز سرتاسری و

تأسیس کارخانه‌های ماشین سازی آغاز گردید. در ۱۳۴۶ش کارهای ساختمانی ذوب آهن و ایجاد خطوط آهن لازم آغاز شد و در ۱۳۵۱ش کارخانهٔ ذوب آهن اصفهان با روش کورهٔ بلند با ظرفیت رسمی ۵۵۰ هزار تن آغاز به کار کرد. طرح توسعهٔ کارخانه تا ظرفیت ۱/۹ میلیون تن در ۱۳۵۲ش آغاز، و کورهٔ بلند دوم نیز ساخته شد و از اواخر ۱۳۶۲ش با شروع بهره‌برداری از آن تولید فولاد پروفیلی به مرز ۱/۹ میلیون تن رسید.

مجتمع فولاد مبارکهٔ اصفهان: این مجتمع برای تولید ۳/۰۶ میلیون تن فولاد مذاب در سال از طریق پالایش آهن اسفنجی طراحی شده است که تا ۳/۵ میلیون قابل گسترش بوده است. محصولات این مجتمع، نیاز ایران را از ورق و صفحهٔ فولادی و گالوانیزه برآورده می‌کند. سنگ آهن مورد نیاز این مجتمع از معادن گل گهر و بافق، گاز مورد نیاز آن از طریق شرکت ملی گاز ایران، و آب لازم از زاینده رود تأمین می‌گردد (مطیعی، ۱۳۰).

مجتمع فولاد اهواز: در ۱۳۵۲ش برای تأسیس مجتمع فولاد اهواز مذاکراتی میان شرکت ملی صنایع فولاد ایران و شرکتهای متعددی به عمل آمد و در نتیجه قراردادهایی برای تعیین محل مناسب، برآورد هزینهٔ تولید و دیگر مطالعات اولیه منعقد گردید. بنابراین مطالعات اولین مجتمع تولید فولاد اهواز به روشهای احیای مستقیم در ۸ کیلومتری جنوب شرقی این شهر در زمینی به مساحت ۳ کم۲ تأسیس شد (همو، ۱۳۱).

ماشین‌سازی: از جمله صنایع وابسته به ذوب آهن کارخانه‌های ماشین سازی است که فعالیت آنها در اثر فراهم بودن مواد خام مورد نیاز مقدور گردیده است و از آن جمله‌اند: کارخانهٔ ماشین‌سازی اراک که با ظرفیت ۳۰ هزار تن انواع ماشین آلات در شهریور ۱۳۵۱ آغاز به کار کرده است؛ کارخانهٔ ماشین سازی تبریز که در ۱۳۵۱ش به ظرفیت ۱۰ هزار تن برای ساختن ماشین آلات الکترونیک، موتورهای دیزل کوچک و امثال آن به وجود آمده است؛ کارخانهٔ تراکتورسازی تبریز که در کنار کارخانهٔ ماشین‌سازی ایجاد شده است؛ کارخانه نورد و لولهٔ اهواز که برای تأمین لوله‌های آب و گاز موردنیاز کشور تأسیس شده است.

مجتمع ذوب مس: در ۱۳۵۲ش ساختمان مجتمع ذوب مس سرچشمهٔ کرمان آغاز گردید و در ۱۳۵۵ش شرکت ملی صنایع مس تأسیس شد و در بهمن ۱۳۵۷ حدود ۹۵٪ عملیات ساختمانی و نصب دستگاههای مجتمع به انجام رسیده بود که پس از آن این مجتمع توسط متخصصان ایرانی کاراندازی شد و فعالیت آن آغاز گردید. در ۱۳۷۲ش ۷ معدن مس در کشور فعال بود که جمعاً ۵۶۹ هزار تن سنگ مس استخراج شدهٔ آنها در مجتمع ذوب مس به انواع محصولات مسی (ورق، شمش، مفتول) و کنسانترهٔ مس تبدیل می‌گردید (همو، ۱۳۲).

مجتمع تولید آلومینیوم: در ایران تولید آلومینیوم در دههٔ ۱۳۴۰ش مدنظر قرار گرفت و کارخانه‌ای با مشارکت سازمان گسترش و نوسازی صنایع ایران و مؤسسهٔ آمریکایی رینولدز و دولت پاکستان در اراک راه‌اندازی شد که ۷۰٪ آن سهم ایران، ۲۵٪ سهم آمریکا و ۵٪ سهم پاکستان بود. این کارخانه در ۱۳۵۱ش با ظرفیت ۵۰ تن شمش آلومینیوم آغاز به کار کرد. در سالهای بعد با تجهیز و گسترش مجتمع آلومینیوم‌سازی اراک انواع شمش، نورد، ورق و امثال آن در این مجتمع تولید می‌گردد که عمدتاً در صنایع ساختمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. تولید آلومینیوم در ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م ۱۱۶ هزار تن برآورد گردیده است که با راه‌اندازی مجتمع آلومینیوم المهدی در بندر عباس با ظرفیت اولی ۱۱۰ هزار تن و افزایش ظرفیت تولیدی کارخانهٔ اراک به ۱۱۰ هزار تن در ۱۳۷۶ش، ظرفیت تولیدی آلومینیوم کشور به ۲۲۰ هزار تن رسیده است (همو، ۱۳۳).

بخش چهارم- بازرگانی

در ۱۳۱۰ش ادارهٔ کل تجارت به موجب قانون تأسیس گردید و بازرگانی خارجی در انحصار دولت قرار گرفت. سپس تسهیلات تشویقی متعدد در راه توسعهٔ صادرات به عمل آمد تا حدی که در سالهای ۱۳۱۸ و ۱۳۲۰ش در موازنهٔ بازرگانی کشور رقم صادرات سالانه حدود ۲۰۰ میلیون ریال بیش از واردات بوده است، اما شروع جنگ جهانی دوم و اشغال کشور از طرف نیروهای متفقین دوباره بازرگانی خارجی کشور را دچار اختلالی تأسف‌آور کرد و تمام برنامه‌های توسعه‌ای را متوقف ساخت. پس از پایان جنگ و برگشت نسبی اوضاع به حالت عادی سیاستهای خاص اقتصادی براساس حمایت از صنایع و تولیدات داخلی و رعایت حال مصرف کنندگان و احراز توان لازم برای رقابت در بازارهای جهانی تعقیب گردید (بدیعی، ۴۸۳/۳).

در ۱۳۵۲ش افزایش قابل ملاحظه‌ای در دریافتیهای ارزی کشور به وجود آمد که بیشتر نتیجهٔ ترقی قیمت نفت خام در جهان بود. این امر باعث شد که سیاستهای بازرگانی خارجی ایران در جهت تسهیلات بیشتر در زمینهٔ واردات تغییر یابد. دولت وقت سیاست دروازه‌های باز را اتخاذ نمود و تسهیلات بسیاری در معاملات وارداتی به وجود آورد؛ چنانکه رقم واردات گمرکی ایران که در ۱۳۵۲ش حدود ۳/۷ میلیارد دلار بود، در ۱۳۵۶ش به رقم ۱۴/۶ میلیارد دلار افزایش یافت. از طرف دیگر صادرات غیرنفتی ایران به علت عدم امکان رقابت با کالاهای مشابه خارجی روز به روز تقلیل یافت، تا حدی که سهم آن به قیمت ثابت در کل بازرگانی خارجی که در ۱۳۵۲ش حدود ۱۴٪ بود، در ۱۳۵۶ش به ۴٪ تقلیل یافت. همچنین افزایش چشمگیر درآمد حاصل از صادرات نفت باعث شد که مقررات ارزی کشور دستخوش تغییر شود و بازار آزاد ارز به وجود آید. درپی این اقدام خرید و فروش ارزهای ناشی از صادرات غیرنفتی کشور و نیز ارزهای خدماتی آزاد اعلام گردید. بدین ترتیب، سیستم دو بازاری ارزی در کشور ایجاد شد و روز به روز توسعه یافت، تا حدی که به‌نقل و انتقالات سرمایه‌ای سرعت داده شد. از دی‌ماه ۱۳۵۲ تا برچیده شدن این بازار در آبان ۱۳۵۷ علاوه بر ارز حاصل از صادرات غیرنفتی، جمعاً ۷ میلیارد دلار ارز در اختیار این بازار قرار



گرفت که قسمت اعظم آن سرمایه از کشور خارج گردید (*جغرافیا*، ۱۴۵/۱).

بـه دنبال پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ هدفها و سیاستهای بازرگانی خارجی کشور در جهت کاهش اتکا و وابستگی به خارج مورد تجدیدنظر قرار گرفت، ولی ادامهٔ مشکلات موجود در ۱۳۵۸ش و اعلام تحریم اقتصادی کشور در ۱۳۵۹ش از جانب آمریکا و بعضی کشورهای اروپایی و از همه مهم‌تر بروز جنگ تحمیلی عراق و کاهش صادرات نفت باعث شد که منابع ارزی ایران محدود شود. از طرف دیگر به علت عدم امکان خرید به صورت مستقیم و ضرورت رجوع به بازارهای واسطه، قیمت خرید کالاهای وارداتی افزایش یافت، ولی تشویق و حمایت دولت از تولیدات داخلی باعث شد که قدمهایی در راه خودکفایی برداشته شود. با بهبود نسبی در تولید و صادرات نفت و رفع پاره‌ای مشکلات، لایحهٔ دولتی کردن بازرگانی خارجی در ۱۳۶۱ش به طور مقدماتی به تصویب رسید. هدف این لایحه جلوگیری از سلطهٔ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بیگانگان بر کشور، کاهش اتکا، اولویت روابط بازرگانی با کشورهای مسلمان و مستضعف جهان، احتراز از معاملات حرام، حفظ موازنهٔ پرداختها، گسترش صادرات غیرنفتی، حمایت از تولیدات داخلی و تغییر الگوی مصرف به‌سوی معیارهای اسلامی بود (همان، ۱۴۹/۱). اجرای قانون سال ۱۳۶۱ش توأم با شرایط ژئوپولیتیکی منطقه و سیاستهای جمهوری اسلامی ایران در روابط با دیگر کشورهای جهان تغییرات کلی در بازرگانی خارجی به وجود آورده، ولی حجم معاملات خارجی همواره در تزاید بوده است. حجم معاملات خارجی کشور (واردات و صادرات) روند تصاعدی خود را ادامه داده، تا جایی که در ۱۳۷۵ش به رقم ۴۰۹ ‘۲۹‘۳۷۳ میلیون ریال بـالغ گردیـده است کـه از این رقم ۴۱۹ ‘۲۳‘۹۳۸ میلیون (۸۱/۵٪) مربوط به واردات و ۹۹۰ ‘۵‘۴۳۴ میلیون (۱۸/۵٪) مـربوط بـه صادرات غیـرنفتی بـوده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۳۳۱).

دربخش واردات از نظر ارزش مهم‌ترین اقلام شامل ماشین آلات و وسایل مکانیکی (از قبیل ادوات برقی، دستگاههای ضبط صوت، تلویزیون، راکتورهای هسته‌ای، دیگ بخار و قطعات آنها) است که به تنهایی ۲۲/۷۸٪ از کل ارزش واردات را به خود تخصیص داده است. پس از آن به ترتیب فلزات معمولی (۱۴/۴٪)، محصولات نباتی (۱۱/۵٪) و محصولات شیمیایی (۱۱/۴) قرار دارند که این ۴ قسمت روی هم رفته بیشتر از ۶۰٪ ارزش واردات را در بر داشته‌اند.

جمهوری اسلامی ایران کالاهای موردنیاز خود را از بسیاری کشورهای جهان به استثنای چند کشور که با آنها روابط سیاسی ندارد، خریداری می‌کند و کالاهای صادراتی خود را به آنان می‌فروشد.

بخش پنجم ـ حمل و نقل

الف ـ راههای زمینی: حمل و نقل زمینی معمولاً به دو طریق صورت می‌گیرد: یا از طریق بارکشها و وسایط موتوری گوناگون، یا از طریق راه‌آهن. راههای زمینی از لحاظ نوع ساختمان و توان کشش محمولات به چند قسمت تقسیم می‌شوند:

۱. آزادراهها، که برای عبور سریع ایجاد شده، و دارای معابر رفت و آمد مجزا شامل حداقل دو خط ورود و خروج است. بنابر اطلاعات موجود، در ۱۳۷۴ش طول این نوع راهها در سطح کشور ۴۶۳ کم بوده است (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۳۷۱).

۲. راههای اصلی، که پایتخت را به شهرهای بزرگ داخلی و بنادر و

یا شهرهای مرزی متصل می‌سازند و به ۳ نوع مشخص تقسیم می‌شوند: راههای اصلی ۴ خطه یا بزرگ‌راه: ۱'۵۶۲ کمـ؛ راههای اصلی عریض دو خطه: ۲'۴۷۳ کمـ؛ راههای اصلی معمولی یا سواره‌رو: ۱۸'۰۷۹ کمـ (همانجا).

۳. راههای فرعی آسفالته، که ارتباط مراکز جمعیت و تولید داخل یک منطقه را برقرار می‌کند و جزئی از شبکهٔ داخلی آن است و معمولاً به صورت دو طرفه عمل می‌کند و خود به ۳ قسمت عریض، درجه ۱ و درجه ۲ از لحاظ عرض و شانه‌دار بودن تقسیم می‌شود. در سطح کشور به ترتیب ۹'۵۰۷، ۱۵'۳۶۰ و ۶'۵۱۹ کمـ از آن وجود دارد (همانجا).

۴. راههای روستایی، که ارتباط مراکز تولید روستایی و اتصال آنها به راههای فرعی داخلی کشور را برقرار می‌نماید. از این نوع راهها در سطح کشور در ۱۳۷۵ش بالغ بر ۸۴'۸۷۷ کمـ وجود داشته که ۵۸۶' ۲۲ کمـ آن آسفالته، و بقیه شوسه بوده است (همان، ۳۷۳).

از نظر وسایل نقلیه گفتنی است که در ۵ سال ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۴ش جمعاً ۷۸۴'۲۷۴ وسیلهٔ نقلیه شماره‌گذاری شده است (همان، ۳۷۴).

ب ـ راه‌آهن: در اسفند ۱۳۱۷ خط آهن سرتاسری به طول ۱'۲۹۴ کمـ شروع به بهره‌برداری کرد و در نتیجهٔ آن دو دریای شمال (بندر شاه سابق یا بندر ترکمن) و جنوب (بندر شاهپور سابق یا بندر امام خمینی) به یکدیگر مرتبط گردید. بلافاصله پس از پایان خط سرتاسری ساختمان ۳ خط جانبی تهران، و مشهد، تهران ـ تبریز و خط کنارهٔ کویر از طریق قم، کاشان، یزد و کرمان آغاز شد و در نتیجه خط آهن تهران ـ مشهد به طول ۹۲۵ کمـ در ۱۳۳۶ش، تهران ـ تبریز به طول ۷۴۲ کمـ در ۱۳۳۷ش پایان یافت (بدیعی، ۵۰۳/۳). پس از آن اجرای طرحهای توسعهٔ شبکهٔ راه‌آهن ایران روزبه‌روز کامل‌تر شد؛ از جمله خطوطی که از ۱۳۶۱ش به شبکه افزوده شده است، می‌توان از خط آهن برقی بافق ـ بندرعباس به طول ۷۰۰ کمـ، و خط مشهد ـ سرخس به طول ۱۶۴ کمـ که شبکهٔ راه‌آهن ایران را از طریق ترکمنستان به آسیای مرکزی متصل می‌سازد، نام برد (مطیعی، ۴۹). رشد مداوم شبکه‌های راه‌آهن کشور را می‌توان در جدول ۸ مشاهده کرد (*سالنامه*، ۱۳۷۵ش، ۳۷۰).

جدول ۸: طول خطوط راه‌آهن برحسب نوع (واحد کیلومتر)

سال	خطوط اصلی	خطوط فرعی و مانوری	خطوط صنعتی تجاری
۱۳۶۰ش	۴'۵۶۷	۷۵۸	۳۵۰
۱۳۶۵ش	۴'۵۶۷	۱'۲۳۵	—
۱۳۷۰ش	۴'۸۴۷	۱'۵۶۷	۴۵۱
۱۳۷۵ش	۵'۶۱۲	۲'۳۹۸	۶۰۹

نقش راه‌آهن در اقتصاد کشور و ارتباط نواحی کشاورزی و صنعتی و مراکز جمعیت به یکدیگر و اتصال این نواحی و مراکز به بنادر جنوب و شمال و شبکه‌های راه‌آهن کشورهای همسایه مانند ترکیه (از آنجا به اروپا) و آذربایجان و ترکمنستان (و از آنجا به آسیای مرکزی) حائز اهمیت فراوان است (*جغرافیا*، ۱۵۲/۱).

ج ـ راههای آبی: حمل و نقل آبی ایران منحصر به دریاهای شمال و جنوب است که در جنوب به اقیانوسها و راههای دریایی جهانی نیز راه پیدا می‌کند و بنادر ساحلی خلیج فارس و دریای عمان مانند بندر امام خمینی، خارک، خرمشهر، آبادان، بوشهر، بندرعباس و شهید بهشتی (چابهار) می‌توانند کالاهای خود را به اقصیٰ نقاط جهان حمل کنند.

از جمله اقدامات مؤثری که به توسعهٔ حمل و نقل دریایی کمک فراوان کرده، ایجاد شرکتهای کشتیرانی شامل شرکتهای کشتیرانی جمهوری اسلامی ایران، کشتیرانی ایران و هند، کشتیرانی والفجر ۸ در جنوب، و کشتیرانی دریایی خزر در شمال است. این شرکتها نقش قابل توجهی در تسهیل جریان کالاهای تجاری و حمل و نقل بار و مسافر داشته‌اند.

د ـ راههای هوایی: در ایران با اینکه اولین سرویس هوایی مسافربری دولتی در ۱۳۰۶ش با استفاده از هواپیماهای یونکرس آلمانی تأسیس گردید، اما چندان پیشرفتی در استفاده از هواپیما به عنوان وسیلهٔ انتقال مسافر و کالا به عمل نیامد؛ تا اینکه در ۱۳۲۳ش شرکت هواپیمایی ملی ایران (هما) به وجود آمد و با ۴ فروند هواپیمای موجود در کشور که دو تای آن به شرکت ایران تور تعلق داشت، آغاز به کار کرد. در ۱۳۲۷ش ایران عضویت ایکائو (سازمان بین‌المللی هواپیمایی کشوری) و پس از آن عضویت یاتا (سندیکای بین‌المللی هواپیمایی) را پذیرفت. در ۱۳۲۸ش قانون تأسیس ادارهٔ کل هواپیمایی کشور در داخل تشکیلات وزارت راه از تصویب گذشت. به موجب این قانون وظایف عمدهٔ این ادارهٔ کل ایجاد فرودگاهها در داخل کشور، تأسیس ایستگاههای هواشناسی، نظارت در فعالیت هواپیمایی کشوری، تربیت متخصص فنی، تشویق صنایع مربوط به هواپیمایی، تهیه طرح موافقت نامه و قراردادهای هواپیمایی با دول خارجه و شرکت در کنفرانسها و گردهماییهای بین المللی مربوط به هواپیمایی بود (بدیعی، ۵۱۵/۳). در سالهای پیش از انقلاب در داخل کشور جمعاً ۲۶ فرودگاه فعال بودند که از میان آنها مهرآباد (تهران) و آبادان و شیراز بین‌المللی بودند. در ۱۳۷۵ش شمار فرودگاه به حدود دو برابر سالهای قبل از انقلاب اسلامی، یعنی به رقم ۵۰ رسید که از این شمار ۸ فرودگاه در جزایر خلیج فارس قرار داشتند.

مآخذ: آسایش، حسین، *سیمای اقتصادی ایران*، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ احتسابیان، احمد، *جغرافیای ایران*، تهران، ۱۳۱۸ش؛ اهلرس، اکارت، *ایران: مبانی یک کشورشناسی جغرافیایی*، ترجمهٔ محمدتقی رهنمایی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جداری عیوضی، جمشید، *ناحیهٔ شمال غرب ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جعفری، عباس، *دائرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *شناسنامهٔ جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *کوهها و کوه نامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جنیدی، محمدجواد، *چشمه‌های معدنی ایران*، تبریز، ۱۳۴۷ش؛ حریریان، محمود، *جغرافیای اقتصادی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رخشانی، احمد، *جغرافیای ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رهنمایی، محمدتقی، *توانهای محیطی ایران*،

تهران، ۱۳۷۰ش؛ *سالنامهٔ آماری کشور* (۱۳۷۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان (۱۳۷۷ش)، ۱۳۷۸ش؛ سعادت، فتح‌الله، *جغرافیای اقتصادی نفت ایران*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سهامی، سیروس، *بستر جغرافیایی تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *پژوهشی پیرامون جغرافیای انسانی شمال ایران*، مشهد، ۱۳۴۹ش؛ سیاهپوش، محمدتقی، *پیرامون آب و هوای باستانی فلات ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ شاه حسینی، یونس، «تصویر آماری عشایر کوچنده در سرشماری ۱۳۷۷ش»، *فصلنامهٔ عشایری ذخایر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۲ش، س ۲، شم ۲؛ صفی‌نژاد، جواد، *نظامهای آبیاری سنتی در ایران*، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ عدل، احمدحسین، *آب و هوای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *تقسیمات اقلیمی ایران و رستنیهای ایران*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ علیجانی، بهلول، *آب و هوای ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فرید، یدالله، *جغرافیای جمعیت*، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ گابریل، آ.، *تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران*، ترجمهٔ هومان خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گل‌گلاب، حسین، *مشخصات جغرافیایی طبیعی ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ گنجی، محمدحسن، *آمار بارندگی در ایران*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، «خشکسالی در قائنات»، *۳۲ مقالهٔ جغرافیایی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مجتهدزاده، پیروز، *کشورها و مرزها در منطقهٔ ژئوپولیتیک خلیج فارس*، ترجمهٔ حمیدرضا ملک محمدی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ محمودی، فرج‌الله، *شبکهٔ آبهای روان دشت لوت*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مستوفی، احمد، *حوضهٔ مسیله*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *شهداد و جغرافیای تاریخی دشت لوت*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مطیعی لنگرودی، حسن، *جغرافیای اقتصادی ایران*، مشهد، ۱۳۷۴ش؛ موحد دانش، علی‌اصغر، *هیدرولوژی آبهای محیطی ایران*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نبوی، محمدحسن، *دیباچه‌ای بر زمین‌شناسی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نظری، علی اصغر، *جغرافیای جمعیت ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیساری، سیروس، *کلیات جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ودیعی، کاظم، *مقدمه‌ای بر جغرافیای انسانی ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش.

محمدحسن گنجی

II. تاریخ

تاریخ ایران در دوران باستان: موقعیت خاص جغرافیایی فلات ایران که آسیای مرکزی و شرق دور را به شرق نزدیک و اروپا متصل می‌سازد، این منطقه را از دیرباز به یکی از مهم‌ترین مراکز امواج مهاجرتها و سکونتها و جنگها و تحولات گوناگونی که از دوران پیش از تاریخ آغاز شده، تبدیل کرده است.

سابقهٔ حضور انسان در فلات ایران به درستی روشن نیست؛ با این حال، بعضی محققان احتمال مهاجرت جمعیتهای انسانی را از افریقا، آسیای مرکزی، قفقاز و شبه قارهٔ هند به سوی فلات ایران مطرح کرده‌اند (اسمیت، 14). ظاهراً کهن‌ترین محل مربوط به دورهٔ دیرینه سنگی قدیم که تاکنون در ایران یافت شده، در خراسان و در بستر رودخانهٔ کَشَف رود قرار دارد که قدمت ابزارهای سنگی به دست آمده در آنجا را حدود ۸۰۰ هزار سال تخمین زده‌اند (همو، 15). برخی ابزارهای سنگی متعلق به دورهٔ دیرینه سنگی میانه نیز در مرکز ایران، در شمال شرقی شیراز کشف شده است (کامرون، 6). پس از طی این دوره‌ها، در زمانی که اروپا هنوز در دورهٔ دیرینه سنگی به سر می‌برد، ایران مانند دیگر مناطق خاورمیانه، وارد عصر مس شد (همو، 7، نیز دربارهٔ انسان‌شناسی گونه‌ها و اقوام ساکن فلات ایران در روزگار کهن، نک: 19-16).

شواهد و آثاری مربوط به زندگی انسان و نخستین تمدنها، در نقاط مختلف ایران به دست آمده است. از جمله کاوشهایی که در غار کمربند (نزدیک بهشهر) و غار هوتو (نزدیک تریجان در غرب بهشهر) انجام شده، قدمت این تمدنها را به حدود سال ۹۰۰۰ق‌م می‌رساند. آثاری هم که در تپهٔ آسیاب (در شرق کرمانشاه)، گنج درّه (در جنوب غربی کنگاور)، تپهٔ گوران (در درهٔ رودخانهٔ هُلیلان در استان کرمانشاه)، تپهٔ علی کُش (در جنوب شرقی درهٔ دهلران)، تپهٔ سرآب (در شمال شرقی کرمانشاه)، تپهٔ زاغه (در ناحیهٔ بوئین زهرا)، تلِ باکون (در جنوب غربی تخت جمشید)، یانیق تپه (در جنوب غربی تبریز)، تپهٔ چغامیش (در جنوب شرقی دزفول)، تپهٔ گودین (در غرب کنگاور)، تپهٔ گیان (نزدیک نهاوند)، تپهٔ چشمه علی (نزدیک شهر ری)، تلِ ابلیس (در بردسیر کرمان) و تپهٔ یحییٰ (در جنوب بافتِ کرمان) به دست آمده، نشان از حضور انسان میان ۹ تا ۴ هزار سال ق م، در این مناطق دارد. آثار کشف شده در بمپور (در درهٔ هلیل رود)، شهر سوخته (در جنوب زابل)، تپهٔ شوش و هفت تپه (در جنوب شرقی شوش)، تپهٔ حسنلو (نزدیک نقده)، تپهٔ مارلیک یا چراغعلی تپه (در رودبار گیلان)، تورَنگ تپه (در شمال شرقی گرگان)، تپهٔ زیویه (در شرق سقز)، تپهٔ حصار (نزدیک دامغان)، تپهٔ موسیان (در منطقهٔ دهلران)، تپه و قبرستان شهداد یا خبیص (در شرق کرمان) و گنج تپه (در کلاردشت مازندران) نیز نمونه‌هایی از تمدنهای موجود در فلات ایران را تا اوایل هزارهٔ اول ق‌م به تصویر می‌کشد (برای تفصیل، نک: واندنبرگ، 208-205؛ نگهبان، ۳۴۵-۳۴۶، ۳۷۴-۳۷۵، ۴۲۲-۴۲۹، ۴۶۷-۴۷۷).

یکی از نخستین تمدنهای شناخته شدهٔ پیش از تاریخ در ایران، تمدن سَیَلْک است. آثار این تمدن در تپه‌های سیلک (در جنوب غربی کاشان) حاکی از آن است که این مکان یکی از کهن‌ترین زیستگاههای انسان اولیه در دشتهای ایران بوده است. قدمت کهن‌ترین طبقهٔ تپه‌های سیلک، به حدود اواخر هزارهٔ ۶ و اوایل هزارهٔ ۵ ق‌م می‌رسد. سفالهای به دست آمده در این طبقه نیز، جزو اولین نمونه‌های سفال در ایران است. در این منطقه، ظروف سفالین نقش‌دار فراوانی به دست آمده که قدمت برخی از آنها احتمالاً به حدود سال ۴۰۰۰ق‌م می‌رسد و از این‌رو فلات ایران را مهد پیدایش ظروف سفالین نقش‌دار دانسته‌اند (همو، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۰؛ گیرشمن، 34-33 ,29).

نواحی غربی و جنوب غربی فلات ایران، با توجه به ارتباطش با بین‌النهرین، پیش از دیگر نواحی، وارد دورهٔ تاریخی شد؛ چنانکه در آغاز هزارهٔ ۳ ق‌م در دشت خوزستان خطی تصویری اختراع شد که آن را «ایلامی آغازین» می‌خوانند. نمونه‌هایی از این خط در سیلک، گودین تپهٔ کنگاور، تلِ مَلیان فارس و حتیٰ در شهر سوختهٔ زابل به دست آمده است (نک: همو، 49-48 ,45؛ وایز، 11-8؛ سامنر، 90-89؛ آمیه، 29-24، تصویر 16) که نشان دهندهٔ ارتباط فرهنگی غرب فلات ایران با دیگر مناطق فلات در آن ایام است.

عمده‌ترین اقوام بومی ساکن غرب فلات ایران، از جنوب به شمال

عبارت بودند از: ایلامیان، کاسیها[1]، لولوبیها[2] و گوتیها[3]. این اقوام با هم خویشاوندی داشتند و از نظر نژاد و زبان به یکدیگر نزدیک بودند (گیرشمن، 50). سرزمین اصلی ایلامیان، جلگهٔ شوش و درهٔ رودهای کارون، کرخه و دز در خوزستان بود که مناطق کوهستانی و دشتهای مرتفع شمال و شمال شرقی جلگهٔ شوش را نیز شامل می‌شد. اما امپراتوری ایلامیان، قلمرو وسیع‌تری را در برمی‌گرفت و از جنوب تا لیان (بوشهر کنونی) و از شرق تا آنشان یا آنزان (= تل مَلیان، نزدیک مرودشت فارس) را شامل می‌شد (دیاکونوف، ۹۹؛ مجیدزاده، *تاریخ و...*، ۱، ۵، ۳۳، حاشیهٔ ۳۲). در دوره‌های باستانی، اقتصاد بین‌النهرین همواره به منابع طبیعی فلات ایران و کوههای زاگرس وابسته بود. و این معنی از علل عمدهٔ لشکرکشیهای سومریها و آکّدیها به خوزستان و کوهپایه‌های زاگرس، به شمار می‌رفت. این تاخت و تازها سرانجام سبب شد که در اواسط هزارهٔ ۳ق م، شاهک نشینهای کوچک، اما مستقل کوهستانهای زاگرس و خوزستان، با ایجاد تشکیلات سیاسی و نظامی واحدی، حکومت متحد ایلام را تأسیس کنند (علیزاده، ۳۵-۳۶، ۴۱، حاشیهٔ ۱۵؛ مجیدزاده، همان، ۵-۶). تا حدود سال ۶۴۶ق م یا چند سال پس از آن که حکومت ایلام به دست آشور بانیپال سقوط کرد (نک: کامرون، 211؛ مجیدزاده، همان، ۳۱-۳۲)، این پادشاهی شامل سلسله‌های متعدد بود. پوزور (کوتیک) - این - شوشینَک، شیلهَک، اونتَش - گَل، شوتروک - نَهونتَه، کوتیر - نَهونتَه و شیلهَک - این - شوشینَک از نامدارترین فرمانروایان سلسله‌های ایلامی به شمار می‌روند. غیر از شوش و انشان، شهرهای آوَن (احتمالاً شوشتر امروزی)، سیمَش (خرم‌آباد کنونی)، مَدَکْتو (احتمالاً در شمال شوش) و هیدَلو (در کوههای شرق بر سر راه جادهٔ فارس) نیز از شهرهای بزرگ دولت ایلام بوده‌اند (نک: همان، ۶، ۸-۹، ۳۰؛ نیز قس: کامرون، 165).

اقوام کاسی، لولوبی و گوتی در زاگرس مرکزی زندگی می‌کردند (همو، 14). از این میان، کاسیها در پایان هزارهٔ ۳ق‌م، در سرزمین لرستان کنونی به سر می‌بردند (هرتسفلد، *ایران*...، 181)، اما خاستگاه اصلی آنها به درستی مشخص نیست (کامرون، 91). از سدهٔ ۱۷ یا ۱۶ ق‌م تا حدود سال ۱۱۵۵ق‌م، بابل نیز در قلمرو اینان بود که این مدت، طولانی‌ترین فتح خارجی در بین‌النهرین است (رید، 137؛ گیرشمن، 64). مفرغ لرستان که بهترین نمونهٔ هنر غرب ایران در پایان هزارهٔ ۲ ق‌م و اوایل هزارهٔ اول ق م به شمار می‌رود (نک: لنکستر، 99-94؛ موری، 129-113)، از سوی بعضی از محققان به اقوام کاسی منسوب شده است (دیاکونوف، ۱۲۶؛ مجیدزاده، «تاریخ‌گذاری...»، ۱۳، حاشیهٔ ۳؛ قس: گیرشمن، 106). لولوبیها ظاهراً بخش وسیعی از مناطق کوهستانی زاگرس، از نواحی علیای رودخانهٔ دیاله تا دریاچهٔ اورمیه را در تصرف خود داشتند و مرکزشان شهرزور بود. مهم‌ترین یادگاری که از آنها بر جای مانده، نقش برجستهٔ آنوبَنینی[4] پادشاه لولوبی، نزدیک سرپل‌زهاب است که کتیبهٔ کوتاهی هم به زبان اکدی دارد (هرتسفلد، «دروازه...[5]»، 5-3، *ایران*، 183 و تصویر 297؛ کامرون، 41-40؛ دیاکونوف، ۱۰۰). گوتیها که احتمالاً در شمال شهرزور زندگی می‌کردند، در اواخر هزارهٔ ۳ق م، بابل را متصرف شدند و ظاهراً چندی بعد، بر ایلام نیز تسلط یافتند (کامرون، 43-41؛ گیرشمن، 57-56).

اما تاریخ «ایران» به معنی «سرزمین آریاییها»، با مهاجرت گروهی از اقوام آریایی (هند و ایرانی) به داخل فلات ایران آغاز می‌شود. آریاییان خود از اقوام هند و اروپایی بودند که پس از جدایی از هم‌نژادان خویش در هزارهٔ ۲ ق‌م در آسیای مرکزی می‌زیستند. در متنهای زردشتی، از سرزمین کهن ایرانیان با نام «ایران ویج» یاد شده است. در وندیداد (فرگرد ۱)، ایران ویج نخستین سرزمینی است که به دست اهوره مزدا آفریده شد (نک: *اوستا*، 317). براساس بعضی پژوهشها، مهاجران آریایی در زمانی که فلات ایران در عصر آهن به سر می‌برد، در حدود سالهای ۱۰۰۰-۸۰۰ ق‌م وارد نواحی غربی این فلات شدند (مالوری، 50-49؛ نیز نک: یانگ، 34, 11). دربارهٔ مسیر مهاجرت آریاییان به فلات ایران، برخی معتقدند که این مهاجران از آسیای مرکزی به سوی غرب پیش رفتند تا به کوههای زاگرس رسیدند؛ اما دسته‌ای دیگر عقیده دارند که مهاجرت آریاییان در دو مسیر جداگانه از دو سوی دریای خزر انجام گرفته است و طوایف مادی و پارسی از راه قفقاز به فلات ایران داخل شده‌اند (نک: بویس، 6-5). روایات مربوط به فرمانروایان کیانی هم با اینکه دارای عناصر اساطیری است، تصویری از وقایع تاریخی بعد از استقرار آریاییان در ایران شرقی تا زمان ظهور زردشت به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد که می‌توان سلسلهٔ کیانیانِ شرق ایران را به عنوان برپاکنندگان اولین تشکیلات بزرگ و منظم سیاسی آریایی در فلات ایران به شمار آورد (کریستن‌سن، *کیانیان*، ۴۹، ۵۶). به هر حال، با ورود این تازه واردان آریایی، مرحلهٔ نوینی در تاریخ فلات ایران آغاز شد.

از اوایل سدهٔ ۹ ق‌م، فشار آریاییان در کوهستانهای زاگرس بر بومیان افزوده شد و اینان در حال پیشروی به سوی غرب، به تدریج شهرها و آبادیهای این مناطق را از دست ساکنان آن خارج کردند و در برابر آشوریان قد برافراشتند (کامرون، 143). بدین‌سبب، نام اقوام ماد و پارس، نخستین‌بار در متنهای آشوری آمده، و سرزمینهای آنان «مَدَی[6]» (نزدیک همدان) و «پَرسوئَه[7]» (در غرب و جنوب غربی دریاچهٔ اورمیه) خوانده شده است. سالنامه‌های شلمنصر سوم پادشاه آشور، در ۸۴۴ ق‌م از پارسیان و در ۸۳۶ ق‌م از مادها نام می‌برد (لاکنبیل، I/206, 235؛ گیرشمن، 90؛ مالوری، 49؛ قس: دیاکونوف، ۱۵۵-۱۵۶).

همزمان با اواخر سدهٔ ۹ ق‌م و اوایل سدهٔ ۸ ق‌م، دولت آشور مدتی به

1.Kassites 2.Lullubi 3.Guti 4.Anubanini 5.*Am Tor ...* 6.Madai 7.Parsua

ضعف گرایید و این موضوع سبب استحکام حکومت اورارتو (آرارات) شد. توسعهٔ قدرت اورارتو، مایهٔ نگرانی آشور بود و پادشاهان آشور ناچار بودند برای مقابله با تعرضهای احتمالی اورارتو، در مجاورت مرزهای آن کشور، نیروهای قابل ملاحظه‌ای نگاه دارند. یکی از پادشاهان اورارتو در ابتدای سدهٔ ۸ق‌م، توانست آشور را تهدید کند، سواحل غربی دریاچهٔ اورمیه را بگیرد و نیز بخشی از سرزمینهای مربوط به طوایف مانای[1] در سواحل شرقی این دریاچه را به قلمرو خود بیفزاید. اما نظارت بر احوال اقوام جنگجو و استقلال طلب آریایی ماد و پارس که در این نواحی استقرار یافته بودند، دشوار بود و این امر به توسعهٔ حس استقلال‌جویی این اقوام کمک کرد (زرین‌کوب، *تاریخ*...، ۷۴/۱ـ ۷۵). با آغاز فرمانروایی تیگلَت پیلسر سوم (۷۴۴ـ۷۲۷ ق‌م)، لشکرکشیهای آشوریان به شرق برای مقابله با توسعهٔ نفوذ اورارتو، دوباره از سر گرفته شد و سرزمینهای وسیعی در زاگرس به تصرف اینان درآمد (نک: لوین، 111-108). این عملیات نظامی آشوریان را در برابر مادها قرار داد و در ۷۳۷ق‌م وارد قلمرو مادها شدند. کتیبه‌های آشوری از گرفتن خراج از مادها و نفوذ در سرزمین آنها تا کوه بیکنی سخن می‌گویند (لاکنبیل، 222 ,215 ,208 ,41 ,II/26 ,291 ,I/285-286؛ کامرون، 149-148). تعیین موقعیت کوه بیکنی ــ که قبلاً آن را با دماوند یکی می‌شمردند (اُمستد، «تاریخ آشور[2]»، 362؛ دیاکونوف، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۴۳)، و اکنون آن‌را منطبق با قلهٔ الوند می‌دانند (لوین، 119) ــ می‌تواند میزان پیشروی آشوریان را در قلمرو مادها نشان دهد.

طوایف ماد و پارس، به روزگار مهاجرت یا در ایام استقرار در فلات ایران، پیوندهای نزدیکی با یکدیگر داشتند و استقلال داخلی آنها، مانع توسعه و دوام این پیوندها نبود (زرین‌کوب، همان، ۸۱/۱ـ۸۲). با اینکه پژوهشهای جدید زبان‌شناختی نشان می‌دهد که واژهٔ «ماد»، ریشهٔ مشخص هند و اروپایی ندارد (دیاکونوف، 57)، بر طبق روایت هرودُت، در روزگار کهن، همهٔ مادها را آریایی می‌نامیدند (گال، 277). هرودت، مادها را شامل ۶ طایفهٔ بزرگ می‌داند که مُغها یکی از این طوایف بوده‌اند (نک: همو، 276). همین مورخ یونانی، پارسیها را متشکل از ۱۰ طایفه برمی‌شمرد و از پاسارگادیها که هخامنشیان از ایشان بودند، به عنوان طایفهٔ پارسی برتر یاد می‌کند (همو، 261). در واقع پارسیها نیز همزمان با قدرت یافتن طوایف ماد و از حدود سال ۸۱۵ق‌م از سرزمینهای اولیهٔ خود در فلات ایران، به سوی جنوب رهسپار شدند و در شمال شرقی شوش به فاصلهٔ اندکی از سرزمین انشان، در ناحیه‌ای که آن را پَرسوَمَش[3] می‌خواندند، استقرار یافتند. در حدود سال ۷۰۰ ق‌م، هخامنش سرکردهٔ طوایف پارسی، ظاهراً در جنگی که به شکست سناخریب پادشاه آشور انجامید (۶۹۲ ق‌م)، متحد ایلام و بابل بود (کامرون، 179؛ زرین‌کوب، همان، ۸۵/۱). بدین‌ترتیب، پارسیها نیز مقارن با مادها وارد جریان حوادث روزگار شدند، اما اوضاع و احوال به‌سرکردگان ماد بیشتر کمک کرد و با اتحاد طوایف ماد، ایشان پیش از پارسیها حکومتی مقتدر سامان دادند (نک: همان، ۸۵/۱، ۸۷).

مادها: روایات مربوط به تاریخ ماد، نزد دو مورخ یونان باستان، هرودت و کتسیاس به کلی متفاوت است. شمار پادشاهان ماد و مدت فرمانروایی آنان، از نظر کتسیاس (نک: اشپیگل، II/258؛ یوستی، 406) بسیار بیشتر از آن است که هرودت نقل کرده، و امروز بی‌پایگی آنها مسلم است (دیاکونوف، ۲۹).

در ۷۱۵ یا ۷۱۶ ق‌م روسا[4] پادشاه اورارتو با کمک دیا اوکّو در بعضی نقاط قلمرو آشور، شورشی به راه انداخت. اما سارگُن دوم، پادشاه آشور، آشوبگران را سرکوب کرد و دیااوکو را با خانواده‌اش گرفته، به حَماه در سوریه تبعید کرد (همو، ۱۹۸؛ کامرون، 151-150؛ فرای، «تاریخ ایران...[5]»، 69). با اینکه تاریخ روزگار این دیااوکو با آنچه هرودت دربارهٔ دیوکِس[6]، بنیان‌گذار حکومت ماد، آورده، حدود ۱۰ تا ۱۵ سال اختلاف دارد، احتمالاً دیوکِسِ هرودت، همان دیااوکوی منابع آشوری است. در عین حال، آنچه هرودت دربارهٔ سلطنت مستقل دیوکس و ایجاد پایتختی در اکباتانا (همدان) با قلعه‌های تو در توی هفتگانه در زمان وی آورده، محل تردید است، زیرا بی‌شک فرمانروایان آشور، بنای چنین ارگ رفیعی را تحمل نمی‌کرده‌اند (زرین‌کوب، *روزگاران*...، ۳۷، *تاریخ*، ۸۸/۱؛ نیز نک: کامرون، 151؛ گیرشمن، 95-94).

براساس روایت هرودت، مادها دیوکس را به سبب درستکاری او، به امر قضا و اجرای عدالت در میان خود برگزیدند. وی چندی از این‌کار کناره گرفت تا سرانجام مردم او را به پادشاهی برداشتند (زرین کوب، *روزگاران*، همانجا؛ کامرون، 175). به هر حال، فرمانروایی دیااوکوی مادی، تنها یک حکومت محلی بود و سلطنت مستقل ماد، سالها بعد شکل گرفت. فرَورتیش (در یونانی: فرا اُرتِس) در ۶۷۵ یا ۶۷۴ ق‌م جانشین دیا اوکو شد و ظاهراً پس از آنکه پارسیها را مطیع خود ساخت (ح ۶۷۰ ق‌م)، کوشید تا میان مادها با اتحادیهٔ مانای و قبایل کیمری[7] که در اواخر سدهٔ ۸ ق‌م از قفقاز به داخل فلات ایران آمده بودند، برضد آشور ائتلاف کند (زرین‌کوب، همان، ۳۹؛ دیاکونوف، 114-113؛ کامرون، 178؛ نیز نک: اشپیگل، II/252). سرانجام وقتی فرورتیش و متحدانش به حدود نینوا، پایتخت آشور، رسیدند، سکاها از پشت سر بر مادها تاختند. در جریان هجوم سکاها که ظاهراً به درخواست آشور انجام پذیرفت، فرورتیش کشته شد (۶۵۳ ق‌م) و سکاها ۲۸ سال بر سرزمین ماد مسلط شدند (زرین‌کوب، همان، ۴۰؛ نیز نک: فرای، «میراث...[8]»، 72).

وقتی هووخشتره جانشین پدر شد، ظاهراً کم سال بود و به ناچار باسکاها از در صلح درآمد، اما سرانجام پادشاه سکاها و سرکردگانش را کشت و به این غائله پایان داد (۶۲۵ ق‌م). هووخشتره بنیان‌گذار

1. Mannai 2. *History of Assyria.* 3. Parsumash 4. Rusa 5. *The History*... 6. Deioces
7. Cimmerian 8. *The Heritage*...

واقعی حکومت ماد به شمار می‌رود. وی سپاه را نظمی تازه بخشید، دسته‌های پیاده نظام و سواره نظام به وجود آورد و باقی ماندهٔ سکاها را نیز در سپاه خویش به خدمت گرفت. پس از آنکه تمام طوایف ماد، پارس و ماننای، فرمانروایی او را گردن نهادند، از گرفتاریهای داخلی و خارجی آشور بهره برد و خود را آمادهٔ حمله به این امپراتوری کهن‌سال کرد. هووخشتره و متحدش نَبوپولَسَّر، حاکم بابل به دنبال چند حملهٔ ناموفق سرانجام نینوا را در محاصره گرفته، پس از تصرف، آن را غارت و ویران کردند (۶۱۲ قم). چندی بعد، آخرین مقاومتهای آشور درهم شکسته شد (۶۱۰ یا ۶۰۹ قم) و این امپراتوری به کلی از میان رفت (نک: اُمستد، «تاریخ آشور»، 639-637؛ دیاکونوف، 124-123؛ فرای، «تاریخ ایران»، 76، «میراث»، 73). آنگاه قلمرو آشور، میان پادشاهان ماد و بابل تقسیم شد و حکومت ماد به عنوان یک قدرت تازه، قدم به صحنهٔ تاریخ نهاد (دربارهٔ قلمرو هووخشتره نک: کامرون، 218-217؛ زرین‌کوب، همان، ۴۳). پس از آن، هووخشتره به بسط قلمرو خویش پرداخت و در آسیای صغیر با دولت لیدیا (لودیا) روبه‌رو شد. نبرد این دو دولت نوخاسته که بیش از ۵ سال به طول انجامید، سرانجام به سبب وقوع یک کسوف کلی (۲۸ مهٔ ۵۸۵ قم) که آن را به فال بد گرفتند، خاتمه یافت و رود هالیس (قزل ایرماق کنونی) مرز دو کشور شناخته شد (نک: یوستی، 414؛ کامرون، 219؛ زرین‌کوب، همان، ۴۴). همزمان با گفت و گوهای صلح، هووخشتره درگذشت و پسرش ایشتوویگو (در یونانی: آستواگِس[1]، آستیاگ) بر جای او نشست (۵۸۵ قم). از سلطنت ۳۵ سالهٔ ایشتوویگو آگاهیهای اندکی در دست است. او در اواخر سلطنت خویش، به فکر حمله به بابل و تسخیر حَرّان افتاد؛ ولی پیش از آنکه دست به حمله زند، خبر شورش طوایف پارسی به رهبری کورش هخامنشی، پادشاه انشان که ظاهراً نوادهٔ او بود، در رسید و ایشتوویگو به ناچار به پایتخت خویش بازگشت. پیکار میان دو رقیب ۳ سال طول کشید. سرانجام لشکریان ایشتوویگو بر او شوریدند و پادشاه ماد را تسلیم کورش کردند (۵۵۰ یا ۵۴۹ قم). اندکی بعد، پایتخت مادها به دست کورش افتاد و بدین‌ترتیب، عصر اولین دولت مستقل ایرانی پایان یافت (نک: کامرون، 226-224؛ دیاکونوف، 145-142؛ فرای، «میراث»، 78؛ زرین‌کوب، *روزگاران*، ۴۵-۴۶).

هخامنشیان: با ظهور سلسلهٔ هخامنشی، ایران در سیاستهای جهانی آن روزگار، نقشی تعیین کننده یافت. نیای بزرگ این سلسله، هخامنش در انشان حکومت محلی کوچکی تشکیل داده بود (ح ۷۰۰ قم). پسر او چیشپیش (حک ح ۶۷۵-۶۴۵ قم) قلمرو خود را توسعه داده، به جز انشان، بر ولایت پارس نیز چیرگی یافت. پس از او، قلمروش میان دو پسرش تقسیم شد. پارس به آریارَمنَه رسید و انشان به کورش اول. از این پس، خاندان هخامنشی به دو شاخهٔ بزرگ تقسیم شد که در طول تاریخ این سلسله، حکومت را میان خود تقسیم کردند (دربارهٔ سلسله نسب هخامنشیان، نک: براندنشتاین، 5؛ گری، «بنیاد گذاری...[2]»، 6-5؛ برای تفصیل مطالب، نک: داندامایف، 9-1).

کورش دوم ملقب به «کبیر»، پسر کمبوجیهٔ اول از شاخهٔ انشانی هخامنشیان، در واقع مؤسس یک حکومت جهانی بود. حکومت محلی او در انشان از ۵۵۹ قم آغاز شد، اما وی با متحد کردن تمام طوایف پارسی، قدرت را در فلات ایران از چنگ مادها به درآورد. با سقوط همدان، حکومت مستقل کورش آغاز شد. چندی بعد، با هجوم سپاه پارسی به سارد، حکومت لیدیا نیز سقوط کرد (۵۴۷ قم) و به دنبال آن به تدریج تمام آسیای صغیر و مستعمرات یونانی آناتولی به تصرف هخامنشیان درآمد (۵۴۶ قم). این واقعه، نخستین برخورد مستقیم هخامنشیان با یونانیان بود که به جنگ و رقابتی دائم انجامید (نک: همو، 27؛ اُمستد، «تاریخ امپراتوری...[3]»، 41-38؛ گری، همان، 10-9). کورش طی چند سال، ولایات شرقی ایران و بخشی از آسیای مرکزی را به قلمرو خود افزود (۵۴۵-۵۳۹ قم) و سپس آمادهٔ حمله به بابل شد و پس از چند نبرد کوچک، بابل را با وجود برج و بارو و استحکامات فراوانش تسخیر کرد (۵۳۹ قم). کورش خود را «پادشاه بابل» نیز خواند و پس از تأکید بر صلح و آرامش، دستور داد پرستشگاهها را بازسازی کنند. با تسخیر بابل، جز تمام بین‌النهرین، سرزمینهای سوریه، فلسطین و فنیقیه نیز از ۵۳۹ قم به دست هخامنشیان افتاد (نک: داندامایف، 64 ,47-42 ,33؛ امستد، همان، 56 ,51-49 ,46-45). کورش ظاهراً در جریان درگیری با یکی از قبایل صحرا گرد سکایی کشته شد (۵۳۰ قم) و به‌هر حال، فرجام‌کار وی در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و روایات موجود در این‌باره، بسیار متفاوتند (نک: زرین‌کوب، *تاریخ*، ۱/۱۲۹-۱۳۰؛ داندامایف، 69-66).

قلمروی که کورش بر آن فرمان می‌راند، چنان وسیع بود که تا آن زمان در تاریخ سابقه نداشت. او پایتخت کشورش را به افتخار قبیلهٔ خود، پاسارگادنامید (امستد، همان، 59؛ گال، 262). سیمای کورش به عنوان فرمانروا و فاتحی بزرگ، نه‌تنها در زمان او، بلکه تا قرنها بعد همیشه موردتحسین بوده است. در روزگاری که قتل و غارت و خون‌ریزی و سخت‌گیری در عقاید، طرز فکر غالب و شیوهٔ معهود پادشاهان عصر بود، کورش با پرهیز از اینگونه اعمال، شکل تازه‌ای از فرمانروایی را به دنیا عرضه کرد. این سیاست تسامح کورش ــ که بعدها برخی دیگر از پادشاهان هخامنشی نیز آن را دنبال کردند ــ او را در توسعهٔ امپراتوری و حفظ وحدت آن یاری داد (برای تفصیل، نک: زرین‌کوب، «تسامح...»، ۱۱-۱۷).

پس از کورش، پسرش کمبوجیه (حک ۵۳۰-۵۲۲قم) نقشهٔ پدر را برای فتح مصر عملی ساخت (۵۲۵ قم) و بخشی از شمال افریقا را ضمیمهٔ قلمرو هخامنشیان کرد (نک: بویس، 75-71). در ایام غیبت کمبوجیه از ایران، مُغی به نام گَئوماته خود را بَردیه برادر مقتول کمبوجیه

1. Astyages 2. «The Foundation...» 3. *History of the Persian ...*

خـواند و بر تخت سلطنـت ایران نشست. کمبـوجیه که برای دفـع این طغیان، روی به ایران آورده بود، در بین راه به طور مرموزی درگذشت. سرانجام داریوش اول که از شاخهٔ پارسی خاندان هخامنشی بود، با قتل گئوماتهٔ مغ به حکومت نشست (۵۲۲ ق‌م).

به گفتهٔ داریوش در کتیبهٔ بیستون (ستون ۴، بندهای ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۲) وی تا یک سال پس از آنکه بر تخت نشست، مشغول سرکوب شورشهایی بود که سراسر امپراتوری هخامنشی را فرا گرفته بود (نک: کنت، 132-131). در عین حال، دربارهٔ درستی سخنان داریوش در کتیبهٔ بیستون، به خصوص دربارهٔ ماجرای گئوماتهٔ مغ تردیدهایی مطرح شده است (مثلاً نک: داندامایف، 113-107). در روزگار داریوش اول، قلمرو هخامنشیان وسعت فوق‌العاده یافت. حسن تدبیر و قدرت ارادهٔ داریوش سبب شد که امنیت در کشور برقرار شود. وی با ایجاد دستگاه منظم اداری، اقتصادی و نظامی، به امپراتوری هخامنشی انسجام بخشید. به فرمان او در تخت جمشید[1] و شوش بناهای عظیم برپا شد، سکهٔ طلا ضرب گردید، جادهٔ شاهی که شوش را به سارد و اِفِسوس متصل می‌کرد، ساخته شد و سپاه جاویدان تشکیل گردید (بویس، 100-97؛ امستد، «تاریخ امپراتوری»، 187-185, 120-119؛ گری، «سلطنت...[2]»، 193-190). از این‌رو، او را «معمار امپراتوری پارس» نامیده (نک: زرین‌کوب، *تاریخ*، ۱۵۴/۱)، و «کبیر» لقب داده‌اند. اما داریوش در غرب امپراتوری با دشواری روبه‌رو شد و سپاه او در یونان در محلی به نام ماراتُن شکست یافت و یا عقب نشست (۴۹۰ ق‌م). این واقعهٔ غیرمنتظره سبب شد که یونانیان دربارهٔ نتیجهٔ این نبرد به لاف و گزاف بپردازند (برای تفصیل، نک: هیگنت، 74-59). چندی بعد، داریوش اول که شاید مقتدرترین فرمانروای شرقی در دنیای باستان بود (نک: زرین‌کوب، همان، ۱۶۲/۱)، درگذشت (۴۸۶ ق‌م).

پسر و جانشین او خشیارشا، فاقد قدرت ارادهٔ پدر بود. او پس از سرکوب خشونت‌آمیز شورشهای مصر و بابل، به یونان لشکر کشید و آتن را متصـرف شد، اما نیروی دریایی هخامنشـی در تنگهٔ سـالامیس خسارات فراوان دید (۴۸۰ ق‌م). یونانیان دربارهٔ این نبرد بیش از پیش به مبالغه پرداختند و به خصوص در باب شمار ناوگان و سربازان سپاه هخامنشی، افسانه‌پردازیها کردند (برای تفصیل، نک: هیگنت، 355-345). بی‌شک این شکست برخلاف انتظار خشیارشا بود، اما در ایران آن را جز یک حادثهٔ عادی و یک شکست موقت تلقی نمی‌کردند (نک: زرین‌کوب، همان، ۱۶۶/۱).

با قتل خشیارشا (۴۶۵ ق‌م) که در جریان توطئه‌ای کشته شد، دربار هخامنشی به‌تدریج در دسیسه‌های حرمخانه و سیاست بازیهای خواجه‌سرایان فرو رفت. بیشتر جانشینان داریوش اول، تدبیر و لیاقت او را نداشتند و اینکه تا سالها بعد، تزلزل عمده‌ای در تمامیت امپراتوری هخامنشی پدید نیامد، در واقع به دلیل دستگاه منظم اداری و حکومت مقتدر و منسجمی بود که داریوش اول آن را بنیاد نهاده بود، حتیٰ با وجود جدا شدن مصر از قلمرو هخامنشیان در اواخر پادشاهی داریوش دوم (حک ۴۲۳-۴۰۴ ق‌م) و طغیان کورش (۴۰۱ ق‌م) پسر او برضد برادر ارشدش اردشیر دوم (حک ۴۰۴- ۳۵۹ ق‌م) و بازگشت ۱۰ هزار جنگجوی یونانی از قلب امپراتوری هخامنشی به سرزمین خود ــ که نشان انحطاط نظامی هخامنشیان بود ــ باز قلمرو هخامنشیان تقریباً دست نخورده باقی ماند و مصر هم چند سال بعد در ۳۴۲ ق‌م در روزگار فرمانروایی اردشیر سوم (حک ۳۵۹- ۳۳۸ ق‌م) دوباره به امپراتوری پارسیان ملحق شد. داریوش اول کشور را به استانهای مختلف تقسیم کرده بود. این تقسیم‌بندی با اندکی تغییر، تا پایان حکومت هخامنشیان پابرجا بود. فهرستی که هرودت دربارهٔ تقسیمات قلمرو هخامنشی ذکر می‌کند، با اینکه با کتیبه‌های پادشاهان این سلسله متفاوت است، اطلاعات جالب توجهی را دربارهٔ میزان مالیات این مناطق به دست می‌دهد (نک: کوک، 247-244). اردشیر سوم با وجود موفقیتهای سیاسی و نظامی که به دست آورد، با قتل عام برادران و خویشان نزدیکش، عملاً سلسلهٔ هخامنشی را به سوی نابودی سوق داد. سرانجام آخرین پادشاه هخامنشی داریوش سوم (حک ۳۳۶-۳۳۰ ق‌م) خود را مجبور به مقابله با اسکندر مقدونی دید. نخستین پیکار دو سپاه در کنار رود گرانیکوس در غرب آسیای صغیر روی داد که به شکست سپاه هخامنشی انجامید (۳۳۴ ق‌م). به دنبال پیروزی دیگر اسکندر در ایسوس مجاور خلیج اسکندرون (۳۳۳ ق‌م)، خانوادهٔ داریوش سوم با غنایم بسیار به چنگ مهاجمان افتاد. اسکندر پس از فتح مصر (۳۳۲ ق‌م)، راه بابل را پیش گرفت و در گاوگاملا (گوگمل) نزدیک موصل، برای آخرین بار با سپاه منظم هخامنشی روبه‌رو شد. به دنبال غلبهٔ اسکندر در این نبرد (۳۳۱ ق‌م)، شوش و تخت جمشید نیز سقوط کرد. اسکندر که در تعقیب داریوش سوم بود، سرانجام جسد او را که به دست همراهانش کشته شده بود، در ۳۳۰ ق‌م نزدیک دامغان کنونی یافت (برای تفصیل، نک: داندامایف، 332-319؛ زرین‌کوب، همان، ۲۰۱/۱-۲۱۶).

سلوکیان: چند سال پس از سقوط حکومت هخامنشی، اسکندر مقدونی در بابل از پـای درآمد (۳۲۳ ق‌م) و قلمـرو وسیعش میـان سردارانش تقسیم شد. ۱۱ سال پس از مرگ اسکندر و به دنبال نزاع جانشینان او، بابل به دست یک سردار مقدونی به نام سلوکوس افتاد (۳۱۲ ق‌م). وی سپس ایلام و بخشی از ماد را نیز به قلمرو خویش افزود و خود را سلوکوس نیکاتور (= فاتح)، فرمانروای مستقل خواند. او در ۳۰۱ ق‌م سوریه و بخش بزرگی از آسیای صغیر را نیز تصـرف کرد. سلوکـوس اول و پسرش آنتیوخـوس اول با ایجـاد شهرهای جدید، سعی داشتند که یونانی مآبی را در قلمرو شرقی خود رواج دهند. از جملهٔ مهم‌ترین این شهرها، یکی سلوکیه در ساحل غربی دجله و دیگری انطاکیه در سوریه بود. انتخاب انطاکیه به عنوان پایتخت و درگیریهای سلوکیان با بطلمیوسیانِ مصر، توجه آنان را به غرب امپراتوری معطوف

1. Persepolis 2. «The Reign...»

کرد و این امر حاکمان یونانی ولایات شرقی امپراتوری سلوکی را به فکر استقلال انداخت؛ به طوری که آندراگُراس در پارت (ح ۲۴۵ق‌م) و دیودُتوس در بلخ (ح ۲۳۹ ق‌م) سر به شورش برداشتند (بِوَن، -I/61 64,287؛ کالج، 25؛ فرای، «تاریخ ایران»، 208). مدتی بعد هم، آرْشَک در ولایت پارت (ولایت تاریخی خراسان) اعلام استقلال کرد (۲۳۸ ق‌م) و سلوکیان دیگر نتوانستند سرزمینهای شرقی را به قلمرو خود ملحق سازند. سرانجام پیروزی سپاه اشکانی بر آنتیوخوس هفتم (۱۲۹ ق‌م)، به سلطهٔ سلوکیان بر ایران یکسره خاتمه داد (نک: بون، II/244-245؛ بیوار، 38-28,37؛ گوتشمید، ۱۲۵-۱۲۸).

اشکانیان: قیام طوایف پارتی به رهبری ارشک برضد فرمانروایان سلوکی در ایران، در واقع واکنش ایرانیان در برابر غرب بود که به احیای ایران و تداوم حیات مردم آن انجامید. خاستگاه خاندان ارشک که سرکردگی تیرهٔ اَپَرْنی (پَرْنی) از طوایف داهه را به عهده داشت، اُستُوا (حدود قوچان کنونی) بود (تارن، 575). ارشک بر حاکم یونانی ناحیهٔ استوا شورید و در ۲۳۸ق‌م پارت و بعد گرگان را از دست سلوکیان خارج کرد (فرای، همانجا؛ بیوار، 31؛ نیز نک: گوتشمید، ۶۳-۶۴). پس از وی، برادر کوچکش تیرداد که جانشین او شد، به احترام نام وی، خود را ارشک دوم خواند. از این پس، پادشاهان این خاندان، عنوان ارشک را به نام خود افزودند و بدین سبب جانشینان ایشان، آرْشَکان یا اشکانیان خوانده شدند.

جلوس مهرداد اول بر تخت پادشاهی اشکانی (ح ۱۷۱ق‌م)، واقعهٔ مهمی در تاریخ این سلسله بود. او نخست قسمتی از ولایت باختر (بلخ) را تسخیر کرد و پس از فتح ماد و همدان (۱۴۸ یا ۱۴۷ق‌م)، بابل و سلوکیه را نیز به قلمرو خویش افزود (۱۴۱ق‌م). سپس قسمتی از ولایت ایلام را نیز فتح کرد و در شوش به نام خود سکه زد. اندکی بعد، پارس نیز فرمانروایی او را پذیرفت و تمامی ایلام به دست وی افتاد (نک: تارن، 580-579؛ دبواز، 26-19؛ بیوار، 35-34). مهرداد اول، در سکه‌هایش خود را «شاه بزرگ» خوانده است. مقارن درگذشت او (۱۳۸ق‌م)، حکومت اشکانیان، از یک حکومت محلی در نواحی شرقی فلات ایران، به یک امپراتوری بزرگ جهانی بدل شده بود (زرین کوب، *روزگاران*، ۱۴۲؛ کالج، 30؛ بیوار، 31).

پس از مهرداد اول، قلمرو اشکانیان با تهدید و تجاوز سکاها در شرق روبه‌رو شد. با اینهمه، فرهاد دوم آخرین بقایای سلوکیان را نیز از ایران راند (۱۲۹ق‌م). جانشین او مهرداد دوم (حک ح ۱۲۳-۸۷ ق‌م) به سامان دادن مشکلات داخلی و خارجی پرداخت. وی به دنبال تصرف بابل (۱۲۱ یا ۱۲۰ق‌م)، به ارمنستان یورش بردو در بین‌النهرین، دورا اوُرُپوس[1] را گرفت (ح ۱۱۳ ق‌م). سپس برای خاتمه دادن به غائلهٔ سکاها، به شرق لشکر کشید و ولایت هرات را باز پس گرفت و سیستان را بر متصرفات خود افزود. در این زمان ظاهراً استپهای شرق دریای خزر نیز در قلمرو مهرداد دوم بود. مدتی بعد، وی دوباره به بین‌النهرین حمله‌ور شد و با برانداختن پادشاهیهای کوچک، مرز کشور خود را به رود فرات رساند. از این هنگام به بعد، پارتیان با روم مجاور شدند. در زمان مهرداد دوم میان ایران و چین نیز سفیرانی رد و بدل شد. وی مانند هخامنشیان خود را «شاه شاهان» می‌خواند. به روزگار فرمانروایی او، اصلاحات اداری و دیوانی انجام شد و نقشه برداری جغرافیایی معمول گردید (کالج، 35-32؛ تارن، 584-582).

به دنبال گسترش قلمرو اشکانیان و مجاورت با روم، نخستین اختلاف جدی میان این دو دولت در زمان فرهاد سوم با پمپه سردار بزرگ رومی روی داد که البته به جنگی منجر نشد (نک: گوتشمید، ۱۳۶-۱۳۷؛ کالج، 37-36). ولی به روزگار اُرُد اول به سبب تجاوز کراسوس سردار رومی به سرزمین اشکانیان میان دو دولت جنگ شد و با قتل کراسوس در نبرد حرّان (۵۳ ق‌م) اشکانیان پیروز شدند (برای تفصیل، نک: دبواز، 93-78). چند سال بعد در روزگار فرهاد چهارم هم مارک آنتونی سردار رومی و فرمانروای سوریه، به قلمرو اشکانیان تجاوز کرد (۳۶ ق‌م)، اما سرانجام با تلفات بسیار مجبور به عقب‌نشینی شد (بیوار، 64-58). پس از آن نیز اشکانیان و رومیان بارها بر سر ارمنستان و مرزهای سوریه با یکدیگر جنگها کردند. آخرین پادشاه بزرگ اشکانی، بَلاش اول (حک ح ۵۱ - ح ۸۰م) بود که بیشتر دورهٔ فرمانروایی خود را به تثبیت موقعیت ایران در ارمنستان گذراند. با مرگ او، ایران درگیر اختلافات داخلی شد و سرداران رومی به قلمرو پارتیان طمع کردند. در جریان این لشکرکشیها با اینکه حتیٰ تیسفون پایتخت اشکانیان نیز چندی به دست رومیان افتاد، اما رومیان مهاجم هرگز توفیق چندانی نیافتند (نک: زرین‌کوب، همان، ۱۵۴-۱۶۱). آخرین پادشاه اشکانی، اردوان پنجم (یا به روایت جدیدتر اردوان چهارم) با اینکه قوای روم را در هم شکست و حتیٰ آنان را مجبور به پرداخت غرامت کرد (۲۱۷م)، در برابر رقیب داخلی خود اردشیر بابکان تاب مقاومت نیاورد و در جنگی که میان این دو، در دشت هُرمِزدگان روی داد، کشته شد (۲۲۴م) و شاهنشاهی اشکانی نیز فروپاشید.

ساسانیان: اردشیر بابکان حکومتی در ایران به وجود آورد که پیوند دین و دولت، ویژگی مهم آن بود. خصوصیت عمدهٔ دیگری که حکومت او را از حکومت اشکانیان متمایز می‌کرد، وحدت و تمرکز آن بود. در واقع، با تأسیس سلسلهٔ ساسانی به دست اردشیر بابکان، به تدریج وحدت سرزمینهای ایرانی، پس از هجوم اسکندر دوباره تحقق پذیرفت.

خاندان ساسانی از اوایل سدهٔ ۲م، به تدریج نفوذ و قدرت خود را در ولایت پارس توسعه دادند. ساسان، جد بزرگ ساسانیان که موبد بزرگ آتشکدهٔ آناهید در استخر بود، با سلسلهٔ محلی بازْرَنگی که در پارس حکومت داشت، پیوند زناشویی بست و پسر وی بابک حدود سال ۱۵۵م یا پیش از آن زاده شد (تقی‌زاده، 37) و بعدها به جای پدر نشست (طبری، ۲/۳۷-۳۸). اردشیر پسر بابک (نک: باک، 281) که آرگبد

1. Dura Europos

دارابگِرد شد، در حدود سالهای ۲۱۱-۲۱۲م به شهرهای اطراف دست‌اندازی کرد (تقی‌زاده، همانجا) و پدر را به شورش برضد گوچِهر فرمانروای بازرنگی پارس برانگیخت. بابک نیز در حدود سال ۲۲۰م، گوچهر را کشت و با همراهی اردشیر قلمرو خود را توسعه داد (شمن، 179؛ تقی‌زاده، 33,38). اردوان پنجم (یا به روایتی چهارم) پادشاه اشکانی ــ که از وقایع پارس احساس خطر می‌کرد ــ ساسانیان را یاغی خواند و سرانجام کار به جنگ کشید و در نتیجه، اردشیر بابکان تیسفون را متصرف شد و رسماً خود را پادشاه خواند (کریستن‌سن، *ایران*...، ۱۰۷- ۱۰۸). اردشیر حکومت ملوک طوایفی عهد اشکانی را برانداخت، از قدرت خاندانهای بزرگ کاست و با ایجاد سپاه منظم، وحدتی در قلمرو خود پدید آورد. البته استقرار قطعی حکومت اردشیر، چند سال پس از غلبه بر اردوان به دست آمد. وی پس از تاج‌گذاری در تیسفون و لشکرکشی به شمال بین‌النهرین، برسر ارمنستان با دولت روم درگیر شد و تقریباً تا پایان دورهٔ پادشاهی خود با رومیان در جنگ بود. به هر حال، اردشیر در نزد جانشینانش اهمیت و حیثیت فوق‌العاده یافت و بعدها سرمشق حکمت و خرد تلقی شد (زرین‌کوب، *تاریخ*، ۴۱۹/۱- ۴۲۲، ۴۲۵-۴۲۶).

سلطنت جانشین او، شاپور اول (ح ۲۴۰-۲۷۰م)، به جنگهای متعدد در شرق و غرب با کوشانیان و رومیان گذشت. در جریان همین جنگها، گُردیانوس امپراتور روم کشته شد (ح ۲۴۴م) و والریانوس امپراتور دیگر روم در ۲۵۹ یا ۲۶۰م با سپاهیانش به اسارت افتاد (نک: گیرشمن، 292؛ فرای، «تاریخ سیاسی...[1]»، 126). حکومت مقتدرانهٔ شاپور اول، بنیاد فرمانروایی ساسانیان را در ایران مستحکم کرد. نشر تعالیم مانی در قلمرو ساسانیان که با اجازهٔ شاپور اول صورت گرفت، باعث ناخرسندی موبدان زردشتی شد و در زمان بهرام اول (حک ۲۷۱-۲۷۴م)، با اصرار کرتیر (یا کردیر) موبد موبدان، مانی دستگیر شد و در زندان جان سپرد (ح ۲۷۷م). پس از او نرسه با حمایت بزرگان دولت به پادشاهی نشست (حک ۲۹۳-۳۰۲م). او به نفوذ کرتیر خاتمه داد، اما در ۲۹۸م در ارمنستان از رومیان شکست سختی خورد که به موجب آن، شمال بین‌النهرین و ارمنستان به روم واگذار شد و دجله مرز دو دولت اعلام گردید. پس از آن، تقریباً تا ۴۰ سال جنگی میان دو رقیب روی نداد (همان، 130-131؛ زرین‌کوب، همان، ۴۴۵/۱-۴۴۷). این شکست و نتایج آن، چندی ایران را در ضعف و سستی فرو برد. سرانجام بزرگان کشور، پادشاهی را به شاپور دوم (حک ۳۰۹-۳۷۹م) فرزند خردسال هرمزد دوم (حک ۳۰۲-۳۰۹م) سپردند و خود رشتهٔ امور را در دست گرفتند؛ اما وقتی شاپور به سن رشد رسید، خود را از نفوذ آنان رهانید و با عزم و اراده‌ای استوار حکومت در حال زوال ساسانیان را دوباره احیا کرد و آن را به اوج قدرت رساند. وی ابتدا اعراب مهاجم را به شدت سرکوب کرد، چنانکه نزد عربها به «ذوالاکتاف» و پیش ایرانیان به «هو به سُنبا» (= سوراخ کنندهٔ شانه‌ها) ملقب شد. شاپور دوم، جنگ با روم را بار دیگر تجدید کرد و در یکی از همین نبردها، یولیانوس امپراتور روم کشته شد (۳۶۳م) و مناطق وسیعی به تصرف ساسانیان درآمد (همو، *روزگاران*، ۱۹۴؛ فرای، همان، 138-137).

جانشینان شاپور دوم غالباً بی‌کفایت بودند. در روزگار یزدگرد اول (حک ۳۹۹-۴۲۰م)، فرصتهای فراوانی برای غلبه بر روم پیش آمد، اما او پادشاهی صلح جو بود و از جنگ پرهیز می‌کرد. پسرش بهرام پنجم (۴۲۰-۴۳۸م)، معروف به بهرام گور، در شرق و غرب امپراتوری پیکار کرد. در عهد پیروز (حک ۴۵۹-۴۸۴م)، ایران گرفتار تهاجم هیاطله از شرق شد که کشور را در هرج و مرج و ناامنی فرو برد و سلطهٔ نجبا و موبدان را بر امور کشور در پی داشت. وقتی قباد اول به حکومت رسید (۴۸۸م)، برای کوتاه کردن دست اینان از قدرت، به حمایت از مزدک و تعالیم او برخاست، اما با مخالفت سرسختانهٔ موبدان و نجبا روبه‌رو شد و در نتیجه، مدتی از سلطنت خلع و زندانی گردید (۴۹۶م) و چون دوباره به قدرت رسید (۴۹۸م)، احتیاط و اعتدال در پیش گرفت و حتیٰ برای حفظ موقعیت خود، با دشمنان مزدک همراه شد. در ۵۲۸ یا اوایل ۵۲۹م، مزدک به مناظره‌ای ساختگی وادار شد و در پایان مجلس، همراه با عدهٔ زیادی از پیروانش به قتل رسید (برای تفصیل نک: نولدکه، ۶۹۵-۷۰۰؛ پیگولوسکایا، ۴۲۹-۴۳۵).

خسرو اول یا خسرو انوشیروان (حک ۵۳۱-۵۷۹م) که قتل مزدک و یارانش با هدایت وی انجام شد، قلع و قمع مزدکیان را ادامه داد و جنگ با بیزانس را نیز از سر گرفت (۵۴۰م). لشکرکشیهای او امپراتوری روم شرقی را با مشکلات فراوان مواجه ساخت. سرانجام در ۵۶۱م قرارداد صلح ۵۰ ساله‌ای میان دو دولت بسته شد. خسرو انوشیروان حکومت هیاطله را برانداخت (۵۵۷م) و با یاری دادن به اعراب یمن و اخراج حبشیان از آن سرزمین (ح ۵۷۵-۵۷۷م)، نفوذ خود را تا جنوب شبه‌جزیرهٔ عربستان توسعه داد (فرای، همان، 158-155). روزگار خسرو انوشیروان، نه تنها اوج توسعهٔ کشوری و لشکری ایران عهد ساسانی بود، بلکه دورهٔ اصلاحات اجتماعی و اداری نیز محسوب می‌شد. وی در شیوهٔ اخذ مالیات تغییراتی داد و در امور اداری و نظامی نیز اصلاحاتی به عمل آورد. در عهد او در مدرسهٔ طب جندیشاپور، کتابهای یونانی و هندی، به زبانهای سریانی و پهلوی ترجمه و تدریس می‌شد و ایرانیان در روزگار او با بازی شطرنج و کتاب *کلیله و دمنه* آشنا شدند. از این رو، نام او به عنوان یک فرمانروای آرمانی و یک حاکم حکیم، در اذهان باقی ماند (نک: زرین‌کوب، *روزگاران*، ۲۲۶-۲۲۷؛ کریستن سن، *ایران*، ۳۸۸-۳۹۴).

پس از او، پسرش هرمزد چهارم بر تخت نشست (۵۷۹م). واقعهٔ مهم دوران حکومت او، طغیان بهرام چوبین بود که به قصد عزل شاهنشاه ساسانی، به سوی تیسفون لشکر کشید. نجبا و موبدان نیز که از هرمزد ناخرسند بودند، وی را از سلطنت خلع کردند و پسرش خسرو دوم یا خسرو پرویز را بر تخت نشاندند (۵۹۰م). اما پادشاه جدید از

---

1. «The Political...»

پیش سپاه بهرام چوبین گریخت و به بیزانس پناهنده شد و سرانجام با کمک امپراتور بیزانس، بر بهرام غلبه کرد (۵۹۱م). خسرو پرویز در مقابل کمک امپراتور بیزانس، طی قراردادی (۵۹۱م)، بخشهایی از قلمرو ساسانی را به بیزانس واگذارد و میان دو امپراتوری صلح برقرار شد؛ اما خلع و قتل امپراتور حامی خسرو، دست او را در یورش به قلمرو روم باز کرد. دو سردار ایرانی، شهربَراز و شاهین، در آن سرزمین فتوحات قابل توجهی کردند، تا آنجا که بیزانس تقریباً تمام متصرفات آسیایی خود را از دست داد و حتیٰ قسطنطنیه نیز در خطر حمله قرار گرفت. مصر هم به دست سپاه ساسانی افتاد (۶۱۹م) و بدین ترتیب قلمرو خسروپرویز، به حدود قلمرو هخامنشیان رسید (برای تفصیل، نک: فرای، همان، 169-162). اما جنگ، طولانی شد و لجاجت خسرو برای ادامهٔ آن، بیزانس را آمادهٔ تلافی کرد. از ۶۲۷م حملات تعرضی بیزانس آغاز شد. آذربایجان ویران و غارت شد و سپاه بیزانس بین‌النهرین را گرفت. خسروپرویز به‌تیسفون گریخت، اما پیشنهاد صلح را رد کرد. سرانجام در جریان شورش مردم و سرداران، خسروپرویز از سلطنت خلع و سپس زندانی شد. پسر بزرگش شیرویه، به نام قباد دوم بر تخت نشست و چند روز بعد خسرو پرویز در زندان کشته شد (۶۲۸م). سلطنت او جملگی در استبداد و غرور و هوس بازی گذشت و جنگهایی که او به کشور تحمیل کرد، ایران را فقیر و ویران ساخت.

قباد دوم بلافاصله با بیزانس صلح کرد و ۳ سال مالیات مردم را بخشید، زندانیان پدر را آزاد کرد و از سرداران سپاه دلجویی نمود. اما سلطنت او به یک سال هم نرسید. طاعونی که به دنبال جنگهای خانمان‌سوز خسروپرویز در ایران شایع شده بود، به زندگی قباد دوم نیز خاتمه داد (۶۲۸م). با مرگ او، ایران در هرج و مرج فرو رفت و نشانه‌های انحطاط پدیدار شد. در مدت ۴ سال، از زمان مرگ خسروپرویز تا روی کار آمدن یزدگرد سوم (۶۲۸-۶۳۲م)، بیش از ۱۰ تن بر تخت شاهی ایران نشستند. از این میان، اردشیر سوم کودکی خردسال بود و بوران، دختر خسروپرویز نخستین زنی بود که به طور رسمی تاج شاهی را در ایران بر سرنهاد. آزرمیدخت، دختر دیگر خسروپرویز نیز چندی بر تخت سلطنت ساسانی تکیه زد (نک: فرای، همان، 171-170).

وقتی بزرگان کشور، یزدگرد نوادهٔ خسروپرویز را به شاهی برداشتند (۶۳۲م)، او هنوز کم سال بود. یزدگرد سوم، در دومین سال حکومتش، در مرزهای غربی کشور با نیروی اعراب مسلمان روبه‌رو شد. تا آن زمان، چند سال از پیدایش اسلام در سرزمین حجاز می‌گذشت. اما ساسانیان فرصت توجه به آن را نیافته بودند. مدتی پس از سقوط حیره به دست مسلمانان (۱۲ق/۶۳۳م)، سپاه عرب در قادسیه (نزدیک حیره) اردو زد. به دنبال چند ماه مذاکره، جنگ درگرفت و در پایان آن رستم فرخ هرمزد سردار سپاه ساسانی کشته شد (۱۶ق/۶۳۷م). پس از آن، تیسفون با وجود مقاومت، سقوط کرد و یزدگرد سوم به داخل کشور گریخت و برای آخرین بار در نهاوند مغلوب شد (۲۱ق/۶۴۲م). اعراب مسلمان این پیروزی را «فتح الفتوح» خواندند، زیرا از آن پس با هیچ مقاومت سازمان یافته و منظمی روبه‌رو نشدند. یزدگرد سوم هم که به نواحی دورافتادهٔ کشور گریخته بود، پس از سالها سرگردانی در ۳۱ق/۶۵۱م، در حوالی مرو در آسیابی کشته شد (برای تفصیل، نک: زرین کوب، 25-1). با مرگ او، نه تنها سلسلهٔ ساسانی به پایان آمد، بلکه ایران با پشت سر نهادن دنیای باستانی خود، وارد دوران اسلامی حیات خویش شد (نیز نک: هـ د، اسلام، اسلام در ایران).

مآخذ: پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ دیاکونوف، ایگور، *تاریخ ماد*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، «تسامح کوروشی و مسألهٔ وحدت امپراطوری در ایران باستان»، *نه شرقی، نه غربی، انسانی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *روزگاران ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ طبری، *تاریخ*؛ علیزاده، عباس، «بازتاب نقش جغرافیائی، زیست محیطی و اقتصادی در تحولات جنوب باختری ایران»، *اثر*، تهران، ۱۳۷۱ش، شم ۲۱؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *کیانیان*، ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گوتشمید، آلفرد، *تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجیدزاده، یوسف، «تاریخ گذاری سرسنجاقهای مفرغی لرستان»، *باستان شناسی و تاریخ*، تهران، ۱۳۶۷ش، س ۳، شم ۱؛ همو، *تاریخ و تمدن ایلام*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نگهبان، عزت‌الله، *مروری بر پنجاه سال باستان شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نولدکه، تئودر، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Amiet, P. and M. Tosi, «Phase 10 at Shahr-i Sokhta...», *East and West*, ed. G. Tucci, 1978, vol. XXVIII; *Avesta*, tr. F. Wolff, Strassburg, 1910; Back, M., «Die sassanidischen Staatsinschriften», *Acta Iranica*, Tehran/Liège, 1978, vol. XVIII; Bevan, E. R., *The House of Seleucus*, London, 1966; Bivar, A. D. H., «The Political History of Iran under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1982, vol. II; Brandenstein, W. and M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964; Cameron, G. G., *History of Early Iran*, New York, 1968; Chaumont, M. L., «Pāpak, roi de Staxr, et sa cour», JA, 1959, vol. CCXLVII; Colledge, M. A. R., *The Parthians*, London, 1967; Cook, J. M., «The Rise of the Achaemenids and Establishment of Their Empire», *The Cambridge History of Iran*, vol. II, ed. I. Gershevitch, Cambridge, 1985; Dandamaev, M. A., *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989; Debevoise, N. C., *A Political History of Parthia*, New York, 1968; Diakonoff, I. M., «Media», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1985, vol. II; Frye, R.N., *The Heritage of Persia*, London, 1962 ; id, *The History of Ancient Iran* , München , 1984 ; id , «The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran* , Cambridge , 1983 , vol. III(1) ; Gall, H. , «Persische und medische Stämme», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1972, vol. V; Ghirshman, R., *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth, 1961; Gray, G. B., «The Foundation and Extension of the Persian Empire», «The Reign of Darius», *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, ed. J. B. Bury et al., Cambridge, 1953; Herzfeld, E., *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920; id, *Iran in the Ancient East*, London/New York, 1941; Hignett, C., *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford, 1963; Justi, F., «Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden», *Grundriss der iranischen Philologie*, ed. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1896-1904, vol. II; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Lancaster, C., «Luristan Bronzes: Their Style and Symbolism», *Archaeology*, 1952, vol. V; Levine, L. D., «Geographical Studies in the Neo - Assyrian Zagros - 2», *Iran*, London, 1974, vol. XII; Luckenbill, D. D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, New York, 1975; Mallory, J. P., *In Search of the Indo - Europeans*, London, 1991; Moorey, P. R. S., «Towards a Chronology for the Lūristān Bronzes», *Iran*, London, 1971, vol. IX; Olmstead, A. T., *History of Assyria*, Chicago/London, 1968; id, *History of the Persian Empire*, Chicago/London, 1970; Reade, J. E., «Kassites and Assyrians in Iran»,

Iran, London, 1978, vol. XVI; Smith, Ph. E. L., *Palaeolithic Archaeology in Iran*, Philadelphia, 1986; Spiegel, F., *Erānische Altertumskunde*, Amsterdam, 1971; Sumner, W., «Analysis of Material from Tāl-e Malyān: 1975», *Proceedings of the IVth Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, ed. F. Bagherzadeh, Tehran, 1976; Taqizadeh, S. H., «The Early Sasanians: Some Chronological Points which Possibly Call for Revision», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1943-1946, vol. XI; Tarn, W. W., «Parthia», *The Cambridge Ancient History*, vol. IX, ed. S. A. Cook et al., Cambridge, 1951; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959; Weiss, H. and T. C. Young, «The Merchants of Susa», *Iran*, London, 1975, vol. XIII; Young, T. C., «The Iranian Migration into the Zagros», ibid, 1967, vol. V; Zarrinkub, A. H., «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

روزبه زرین‌کوب

تاریخ ایران در عصر اسلامی: ایران از سقوط نهاوند به دست اعراب مسلمان که آن را «فتح‌الفتوح» خواندند (۲۱ق/۶۴۲م)، بلکه شاید اندکی بعد از قتل یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی که در حال فرار کشته شد (۳۱ ق)، تقریباً به صورت رسمی جزو قلمرو خلافت اسلام درآمد و وارد دوران تاریخ اسلامی خود شد.

اسلامی شدن ایران هر چند دولت ملی و وحدت بین اقوام ولایات ایران را که ویژگی حکومت ساسانیان بود، از میان برد، اما ایران را وارد فضای حیاتی مشترک تازه‌ای کرد: با تمدنهای مختلف اقوام اسلامی مجال آشنایی داد، نظام شبه طبقاتی را که ویژگی جامعهٔ ساسانی بود، از میان برداشت و به اعضای طبقات فرودست نیز امکان دستیابی به مناصب عالی و برخورداری از دانش داد؛ و روی هم رفته بیش از عهد ساسانیان به جامعهٔ ایرانی فرصت و امکان شرکت فعال در یک فرهنگ مختلط جهانی را عرضه کرد. عبور از آیین نیاکان به دین جدید، به آن سادگی که بعضی محققان پنداشته‌اند، تنها تبدیل اورمزد به الله، اهریمن به شیطان، و زردشت به ابراهیم یا کیومرث به آدم نبود (نک: زرین‌کوب، *تاریخ*...، ۳۷۳ به؛ پیتسی، I/27)، بلکه تمامی عقاید و رسوم و آداب دگرگون می‌شد. اعتقاد به دو بُن (ثنویت) نسخ می‌گردید و اعتقاد به توحید جای آن را می‌گرفت. قبول نبوت عامه و خاصه هر دو برای مزدیسنان غیر قابل فهم بود. دربارهٔ معاد و عالم اخروی، با وجود بعضی شباهتها، بین دو آیین فاصلهٔ بسیار وجود داشت. در حیات روزانه بسیاری امور محتاج به نفی عقاید و رسوم نیاکان بود: خوردن گوشت خوک و مردار به شدت منع می‌گردید، شراب و قمار، رجس و از اعمال شیطان تلقی می‌شد و مردم از ازدواج با محارم به شدت باز داشته می‌شدند. در ترتیب ارث و تبنّی و مسائل مشابه همه چیز تغییر کرد و خرید و فروش بعضی اشیاء ممنوع یا مکروه بود. بدین‌گونه، تشرف به آیین جدید برای مزدیسنان کاری دشوار بود و در حکم اقدام به قبول نوعی انقلاب در تمامی شئون جامعه محسوب می‌گردید.

جنگهایی که اعراب مسلمان را از سالها پیش به هجوم به ایران جرئت داده بود، در آغاز اسلام در درجهٔ اول ناشی از شور و شوق مسلمانان به نشر اسلام بود. بعضی محققان پنداشته‌اند که قحطی و گرسنگی حاکم بر مساکن عرب و بروز طاعونهایی که هستی آنها را تهدید می‌کرد، همچون طاعون عمواس از عوامل این یورشها بود. به علاوه، افزونی میزان بیکاری برای اعراب شهر و بادیه با ممنوع شدن ربا و معاملهٔ خمر و اقدام به قتل و راهزنی ممکن بود که محرک خلیفه و سرکردگان به کار جنگ و فتح و کسب غنیمت از غیر مسلمانان بوده‌باشد (بلاذری، *فتوح*...، ۲۴۱ به؛ نک: دنبالهٔ مقاله؛ نیز نک: گلدسیهر، 112-113,254؛ کائتانی، II/399-405,543). انگیزهٔ ایرانیان هم از آغاز تا هنگام متواری شدن و مرگ یزدگرد، غیر از جاذبهٔ اسلام عبارت بود از امید به دست‌یابی به مساوات بین ضعفا و اقویا، رهایی از تحمیلات طبقاتی مویدان و گرایش به یک شریعت «سمحهٔ سهله» که سخت ـ گیریهای آیین زردشت در آن نبود. تصور آنکه گرایش به آیین تازه آنها را از لحاظ امنیت اجتماعی از مزایای مسلمانان عرب بهره‌مند می‌سازد و احیاناً فکر آنکه با قبول مسلمانی و شرکت در جنگهای فتوح سهمی از غنایم هم عاید آنان خواهد شد، خود موجب امیدهایی بود که غالباً پس از خاتمهٔ عهد خلافت راشدین هم باقی ماند. اما پس از عصر اول فتوح که خلوص نیت و شور دینی مسلمانان اولیه فروکش کرد و جاه‌طلبی و ثروت‌اندوزی و مسألهٔ نژاد و قومیت پیش آمد، ایرانیان دچار سرخوردگی شدند و به تدریج میان آنها و عربها فاصله‌ای عمیق پدید آمد که پی‌آمد آن بروز نهضتها و قیامهایی بود که برخی در لباس دین‌خواهی و بعضی با تمسک به ایران‌گرایی رخ نمود و همین امر سبب شد که دامنهٔ گروش به اسلام، همه جا یکسان و همزمان نباشد (صدیقی، ۴۱، ۶۴ـ۶۵، ۶۸ـ۶۹، ۷۸ـ۷۹؛ نیز نک: هـ د، اسلام، اسلام در ایران).

اما حادثهٔ فتح ایران، با آن فراز و نشیبهای سترگ، از مهم‌ترین حوادث تاریخ دنیای باستان است. تحقیق دربارهٔ علل و چگونگی فتح ایران بدون توجه به تحولات سیاسی اواخر عصر ساسانیان، در ایران و شبه جزیرهٔ عربی، خاصه داستان مرتدان و جنگهای یمن، بی‌گمان ناقص است (نک: همانجا). از آن سوی دربارهٔ اخبار فتوح ایران مبالغه‌ها و خطاهای بسیار رفته است. روایات راویان عراق از گزافه‌گویی و خودستایی آکنده است؛ چنانکه اندک اخبار خداینامه‌های ایران نیز از نفرت و بهانه تراشی خالی نیست. روایات اعراب حجاز هم تا حدی مشحون از اندیشهٔ معجزه و نصرت الٰهی است. روایات خداینامه‌ها که بعضی از آنها در *اخبار الطوال* دینوری و *غرر الملوک* ثعالبی مرغنی و حتیٰ *تجارب الامم* ابوعلی مسکویه و بعضی اخبار حمزهٔ اصفهانی و مسعودی و طبری و بلاذری و مقدسی مجال بروزی یافته، ظاهراً پس از مرگ یزدگرد و به دست موبدان، بر اصل خداینامه‌ها افزوده شده است. روایات عراقی بیشتر در اخبار ابومخنف و سیف بن عمر جلوه دارد که از دیدگاه بعضی نویسندگان بسی مغشوش و غیر قابل قبول است (نک: ولهاوزن، 3-7, 76-78, 81-88؛ قس: امین، ۳۴۲/۲ـ۳۴۳؛ عسکری، ۱۷/۱ـ۲۰) و خاصه در ارقام و اعداد مبالغهٔ بسیار شده است. چنانکه دربارهٔ تواریخ و سنین حوادث نیز در روایات اشتباهات بسیار هست و در باب اوضاع ایران در دورهٔ آغاز فتوح تفصیلهایی دارند که بعضی از آنها با مآخذ موثق سازگاری ندارد (زرین‌کوب، *تاریخ*، ۲۸۵).

در دورهٔ سلطنتهای کوتاه و خون‌آلود که بعد از عهد خسرو پرویز پدید آمد، بعضی طوایف عرب چون تغلب و بکر و نمر و تنوخ که در کنارهٔ بیابانهای مرزهای غربی ایران می‌زیستند، به آبادیها و دیههای مجاور دستبردهایی را آغاز کردند. این بدویها در دورهٔ خسرو پرویز در یک برخورد سرحدی در جایی موسوم به ذی قار دسته‌ای از لشکریان ایران را شکست داده بودند و دیگر چندان از حشمت و شوکت آنان بیمی به دل نداشتند. چنانکه از پس خسروپرویز، آن تهاجمات را گسترش دادند و مرزبانان هم از سرکوب قطعی آنها عاجز بودند (طبری، ۱۹۳/۲-۲۱۲؛ نیز نک: نولدکه، ۴۹۱، ۵۰۴ -۵۰۷، ۵۱۰) و حتیٰ فرستادن گروههای جنگی از سوی شهر براز به دفع این اعراب نیز با شکست مواجه شد (ابوعلی مسکویه، ۳۲۰/۱-۳۲۱) و اعراب را دلیرتر گردانید.

از اواخر ایام حیات پیامبراکرم(ص) تا اوایل خلافت ابوبکر، قبایل بکر و شیبان از آشفتگی دربار تیسفون استفاده کرده، به هجوم و دستبرد به آبادیهای ایرانی اطراف پرداختند و چون قبیلهٔ حنیفه، هم‌پیمان ایرانیان به سبب گرفتاری در ماجرای ردّه نمی‌توانست به دفع این مهاجمان بپردازد، شیبانیان حملات خود را گسترده‌تر کرده، سرعت بخشیدند. از آن سوی، چون خالد بن ولید کار مرتدان یمامه را به پایان برد، روانهٔ عراق شد که برخی از قبایل مرتد و اعراب هم پیمان دولت ایران در آن حدود به کرّوفرّ پرداخته بودند (نک: طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴). در این میان، قبایل بنی شیبان و بنی عجل که از سالیانی پیش منتظر فرصت برای غارت ولایت سواد بودند، اینک که اوضاع را آشفته، و دولت خسروان را ضعیف می‌دیدند، به کار برخاستند. مثنی بن حارثه پیشوای بنی شیبان از کسانی بود که در حوادث این دوره نقشی مهم داشت و از سوی ابوبکر اجازه یافت که زیرفرمان خالد بن ولید به قلمرو ایران حمله کند (همو، ۳۴۳/۳- ۳۴۵؛ دینوری، ۱۱۱-۱۱۲؛ زرین‌کوب، همان، ۲۹۱).

دربارهٔ نخستین نقاطی که مورد هجوم مثنیٰ و خالد قرار گرفت، روایات متناقض است. صلح با برخی شهرکها و آبادیهای سواد که مسکن مسیحیان و بعضی قبایل عرب و اشراف حیره بود (طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۶)، راه را برای هجوم به مرزبانان ایرانی هموار کرد. نخستین جنگ از این دست ذات‌السلاسل و پس از آن فتح حیره و گریز آزادبه مرزبان آنجا و شکست ایرانیان بود که کلید شهرهای شمالی و غربی حیره را به دست مسلمانان داد (همو، ۳۴۸/۳-۳۵۰، ۳۵۸، ۳۶۴؛ بلاذری، فتوح، ۲۴۲-۲۴۳؛ ابن اثیر، ۳۸۵/۲-۳۸۶). دهقانان این مناطق به تدریج با خالد صلح کردند و جزیه بر گردن گرفتند، بدان شرط که بر املاک خود بمانند و املاک خسروان را به مسلمانان دهند (بلاذری، همان، ۲۴۴؛ طبری، ۳۶۸/۳). خالد پس از آن عین‌التمر را گرفت و ظاهراً نخستین اسیران ایرانی در همین زمان به حجاز گسیل شدند (همو، ۳۷۶/۳-۳۷۷، ۳۸۵؛ بلاذری، همان، ۲۴۶-۲۴۷). در این وقت خالد مأمور شام، و ابوعبید بن مسعود روانهٔ حدود ایران شد (همان، ۲۵۰، ۲۵۳). از سوی دیگر رستم فرخزاد سپهسالار ایران سپاه آراست و دهقانان سواد را به شورش خواند، ولی کاری از پیش نبرد (طبری، ۴۱۳/۳- ۴۱۵، ۴۴۴-۴۴۹؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۱۸۶/۱؛ ابن اثیر، ۴۳۴/۲-۴۳۵) با اینهمه، عربها در پیکار جسر در ساحل شرقی فرات به سختی شکست خوردند و ابوعبید کشته شد (رمضان ۱۳). عمربن خطاب، جریر بن عبدالله بجلی را به آن حدود فرستاد و او به یاری مثنیٰ ابن حارثه پس از جنگ بویب، همهٔ نقاطی را که عربها از دست داده بودند، بازپس گرفت و شهرکهای ابله، سوق بغداد، مذار، دشت میشان و ابرقباد را نیز تصرف کرد (طبری، ۴۵۴/۳-۴۷۲؛ بلاذری، همان، ۲۵۲-۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۳-۱۱۸؛ یعقوبی، ۱۴۲/۲-۱۴۳).

در این زمان یزدگرد در ایران بر تخت نشست و ایرانیان امیدوار شدند که کارها به سامان آید، اما ورود سعد بن ابی وقاص که در قادسیه اردو زد و پیامهایی که میان عربها و ایرانیان رد و بدل شد، جنگ را اجتناب ناپذیر کرد و رستم فرخزاد نیز آمادهٔ پیکار شد. در نتیجهٔ شکست ایرانیان، سراسر زمینهای میان دجله و فرات میدان تاخت و تاز مسلمانان شد و مداین نیز در معرض هجوم قرار گرفت (طبری، ۴۷۷/۳- ۴۹۱، جم؛ بلاذری، همان، ۲۲۵-۲۵۹؛ یعقوبی، ۱۴۴/۲- ۱۴۵؛ خلیفه، ۱۱۹/۱-۱۲۰). بـه دستور عمر دهقانان و اتباع ایشان در سواد امان یافتند و بر املاک خود ماندند و جزیه بر گردن گرفتند و در واقع راه را برای تسخیر مداین هموارتر کردند (طبری، ۵/۴ -۱۴؛ بلاذری، همان، ۲۶۲-۲۶۴؛ دینوری، ۱۲۶-۱۲۸).

از جمله عوامل شکست قادسیه گذشته از اختلافهای داخلی ایرانیان و ناامیدی رستم از پیروزی (ثعالبی، ۷۳۹؛ یعقوبی، ۱۴۱/۲- ۱۴۵)، باید خبر پیروزی مسلمانان بر رومیان در یرموک و تا اندازه‌ای همراهی دهقانان سواد با مسلمانان را یاد کرد. به هر حال، سقوط مداین و گریز یزدگرد آغاز ورود اسلام به سرزمین اصلی ایران محسوب می‌گردد. پس از قادسیه، جنگ جلولا و تسخیر حلوان پیش آمد (بلاذری، همان، ۲۶۴- ۲۶۵، ۳۰۱؛ طبری، ۲۴/۴-۲۶، ۲۸، ۳۴، ۳۵؛ یعقوبی، ۱۵۱/۲). پس از این حوادث، نوعی آرامش بر عراق حاکم شد. چه، عمر نمی‌خواست پیشروی کند (ابوعلی مسکویه، ۲۲۶/۱)، اما واقعه‌ای نامنتظر آتش جنگ را باز شعله‌ور کرد: علاء حضرمی امیر مسلمانان بحرین ناگاه از آنجا وارد خوزستان شد و تا استخر فارس را در نوردید. ایرانیان به مقابله برخاستند و عمر نیز به ناچار لشکر به مدد علاء فرستاد (طبری، ۷۹/۴-۸۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۲۸/۱-۲۳۰) و به این سبب، یورشهای هرمزان نیز به جایی نرسید و مسلمانان رامهرمز و شوشتر را تسخیر کردند و خود هرمزان را گرفته، به مدینه فرستادند (طبری، ۷۲/۴-۷۶، ۸۳ -۸۷؛ بلاذری، همان، ۳۸۰؛ دینوری، ۱۲۹- ۱۳۲). سپس فتح شوش و جندی شاپور و شکست شهرک مرزبان فارس، بخش مهمی از منطقه را به دست مسلمانان افکند و عمر به پیشنهاد احنف بن قیس اجازه داد تا مسلمانان سراسر ایران را درنوردند (طبری، ۸۹/۴ -۹۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۳۳/۱-۲۳۶؛ دینوری، ۱۳۲-۱۳۳).

جنگ نهاوند، سرنوشت ایران را قطعی کرد و از آن پس مسلمانان به هیچ مانع جدی برنخوردند و به سهولت فارس، آذربایجان، خراسان و ری را تسخیر کردند (طبری، ۱۲۹/۴-۱۴۴، جم، نیز نک: ۹۴ ب؛ ابن قتیبه، ۵۶۸؛ مجمل...، ۲۷۵). چون ولایت جبال فتح شد، مسلمانان با برخورداری از حمایت پادگانهای خود در اطراف، روی به شرق و شمال شرق نهادند و سرانجام، سراسر سیستان و کرمان را نیز گرفتند و رهسپار ماوراءالنهر شدند (طبری، ۱۸۰/۴-۱۸۲؛ *تاریخ سیستان*، ۸۰-۸۹؛ بلاذری، همان، ۳۹۲- ۳۹۸؛ خلیفه، ۱۷۲/۱-۱۷۴، جم؛ دربارهٔ خراسان، نک: طبری، ۱۶۶/۴-۱۷۱، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۹-۳۱۶؛ بلاذری، همان، ۴۰۳-۴۰۶؛ قس: یعقوبی، ۱۶۷/۲). بدین‌گونه، فتح بخش اعظم ایران تا جیحون در همین ایام به انجام رسید، ولی تا مدتهای دراز قیامها و شورشهای ملی و دینی در ولایات جنوبی و شرقی و سپس شمال ایران دوام داشت.

از روایتهای مربوط به این جنگها و نفوذ اسلام در ایران بر می‌آید که عقب‌نشینی برخی امرا و اشراف و دهقانان ایرانی و حتیٰ موبدان در برابر امواج هجوم تازیان و اسلام آوردن و همدلی با مسلمانان از عوامل مهم سقوط و اسلامی شدن تدریجی ایران بود و مقاومتها و شورشهای ضد عربی که در خلال فتح و پس از آن در برخی شهرها رخ می‌داد، مانعی جدی در برابر گسترش اسلام ــ هر چند کند و آرام ــ نبود. همدلی برخی از اشراف و امرای ایرانی با مسلمانان باعث شد که بر جان و مال خود ایمن شوند و حتیٰ از عطایای اسلامی بهره‌مند گردند و گاه موقعیت اجتماعی و سیاسی خود را نیز حفظ کنند (نک: دهالا، 439). نمونه‌های بسیاری از این رفتار را که خود حاکی از ناخشنودی و بلکه تنفر سپاهیان و امرا از خسروان است، می‌توان به دست داد. رفتار خیانت‌آمیز آبان جادویه پس از جلولا با یزدگرد و نجات جان و اموال خود (طبری، ۱۶۶/۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۳/۱)؛ همکاری هیربد نهاوند با مسلمانان (طبری، ۱۱۶/۴، ۱۳۳)؛ همداستانی دهقان نیشابور و هیربد دارابگرد و یکی از امرای سواد و مرزبان طوس با مهاجمان همه از آن جمله است (یعقوبی، همانجا؛ خلیفه، ۱۱۹/۱، ۱۶۴؛ دینوری، ۱۱۶؛ بلاذری، همان، ۳۳۴، نیز نک: ۲۸۰، ۲۷۲، ۳۷۲-۳۷۳؛ طبری، ۹۰/۴-۹۱). این خود نکتهٔ مهمی است که فتح ایران و نفوذ اسلام در برخی شهرها ــ مانند ری و اصفهان ــ سبب رقابت و دشمنی میان امرای ایرانی آنجا می‌شد (همو، ۱۵۰/۴، ۹۰؛ بلاذری، همان، ۴۰۴-۴۰۵). از آن میان، می‌توان به ماهویه مرزبان مرو، بهمنه و کنارنگ اشاره کرد (نک: همانجا؛ طبری، ۳۱۰/۴-۳۱۲). عمر نیز در مقابل، وقتی دیوان عطایا تشکیل داد، اشراف ایرانی همداستان با مسلمانان را مشمول این عطایا کرد که خود عاملی برای پیشرفت مسلمانان شد (یعقوبی، ۱۵۳/۲-۱۵۴).

صلح‌نامه‌های میان ایرانیان و عربها خود حاوی نکات مهمی است و تسامح مسلمانان نخستین و همدلی برخی ایرانیان را با آنها نشان می‌دهد. مطابق این صلح‌نامه‌ها ایرانیان می‌توانستند بر دین خود بمانند و املاک خود را نگاه دارند و جزیه و خراج دهند، یا از شهرها و املاک خود بروند، بی‌آنکه کسی متعرض آنها شود، اما نباید بر مسلمانان چیرگی جویند (بلاذری، همان، ۲۶۳؛ طبری، ۱۳۷/۴، ۱۴۰، جم). نخستین صلح‌نامهٔ طبرستان و دماوند و خوار جالب است که براساس آن اسپهبد و «مصمغان» دماوند تعهد کردند که دشمنان مسلمانان را به قلمرو خود راه ندهند، مسلمانان وارد مناطق آنان نشوند و مردم به هر کجا که خواستند بروند (همو، ۱۵۱/۴، ۱۵۳).

از فتح نهاوند دو سالی بیش نگذشته بود که عمر به دست ایرانیی ــ فیروز نام ــ در مسجد مدینه به قتل رسید (۲۳ق/۶۴۴م). این فیروز از اسیران جلولا بود که او را در مدینه ابولؤلؤ می‌خواندند و در اصل ترسایی بود از مردم نهاوند (همو، ۱۹۰/۴-۱۹۴؛ قس: حمدالله، ۱۸۳) و به غلامی نزد مغیرة‌بن شعبه کار می‌کرد. بنا به روایاتی هرمزان، سردار ایرانی مقیم مدینه، نیز در این کار دست داشته است و بدین گمان او و فیروز را به همین اتهام کشتند (نک: زبیری، ۳۵۵). اما پیشرفت اسلام در ایران متوقف نشد و در روزگار خلافت عثمان و حضرت علی(ع) هم به رغم آشوبها دوام یافت. مخصوصاً تا سال ۳۱ق که یزدگرد هنوز زنده بود، باز گه‌گاه نبردهایی میان ایرانیان و عربها در می‌گرفت. با اینهمه، پیشرفت اعراب در داخل ایران کند و آهسته بود و مکرر مقاومتهای محلی مانع این پیشرفت می‌شد (مثلاً نک: ابن بلخی، ۱۱۶؛ بلاذری، همان، ۳۰۶، ۳۱۵)، ولی با مرگ یزدگرد در حقیقت دیگر هیچ امیدی باقی نماند و مقاومتهای محلی به حرکت مذبوح می‌مانست و بدین‌گونه، برخلاف گزارش سیف، جنگهای فتوح تا اوایل عصر امویان دوام داشت (زرین کوب، *تاریخ*، ۳۵۱).

خلافت اموی که در حقیقت یک دولت عرب گرای محض به شمار می‌رفت (ولهاوزن، 306)، نسبت به غیر عربان خشونت و نفرت خاصی نشان می‌داد و به همین سبب، موالی نیز در مبارزه با آن غالباً با شیعه و گروههایی که بر حکومت خروج می‌کردند ــ خوارج به مفهوم عام و خاص ــ همداستان بودند. این معنی به ویژه در عراق که در دولت اموی خود را تابع شام ــ مرکز خلافت ــ می‌پنداشتند، بیشتر جلوه‌گر بود (زرین‌کوب، همان، ۳۵۲- ۳۵۵). چنانکه در قیام مختار به خونخواهی امام حسین(ع) بسیاری از موالی که مسلمانان ایرانی بودند، به او پیوستند و بیش از همه نسبت به امویان خشم و کین نشان دادند (بلاذری، *انساب*...، ۲۲۴/۵، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۸؛ دینوری، ۲۹۲؛ ابن سعد، ۱۰۰/۵؛ وات، 163؛ نک: ه د، ابراهیم بن مالک اشتر). این موالی که در کوفه فراوان بودند و کسب و تجارت این شهر غالباً در دست آنها بود، به لشکر خونخواهان پیوستند تا انتقام خواریها و بیدادهایی را که امویان بر آنها روا داشته بودند، بستانند. فزونی آنها در لشکر مختار و ابراهیم‌بن مالک و عنایت و اقبال این دو سردار به آنها، خشم اشراف عرب را برمی‌انگیخت و بدین‌سبب، قیام مختار و ابراهیم را، نه فقط نهضتی برضد امویان، بلکه نهضتی برضد عرب می‌دیدند (زرین‌کوب، همان، ۳۵۷-۳۵۸).

کوششهای موالی در مبارزه با امویان در این قیام خلاصه نشد. پس

از آن نیز اینان از هیچ فرصتی برای تجدید مبارزه دست نمی‌شستند. چنانکه وقتی زید در اواسط خلافت امویان قیام کرد، موالی عراق از مهم‌ترین گروههایی بودند که به او پیوستند. دعوت زید چنان بود که در جلب این موالی تأثیر بسیار داشت و حتیٰ در خراسان و جرجان و ری نیز مورد توجه قرار گرفت (ابوالفرج، *مقاتل*،...، ۹۱-۹۲) و آنگاه که کشته شد، پسرش یحییٰ پناهی جز خراسان و بلخ نمی‌دید؛ هرچند در آنجا نیز عمال خلیفه او را کشتند و اندک زمانی پس از آن ابومسلم قیام کرد (زرین‌کوب، همان، ۳۶۱-۳۶۲).

پدیدهٔ دیگری که مخصوصاً در عصر امویان، به تسریع در امر اسلامی شدن ایران کمک کرد، اما نتایج آن در استمرار و قدرت حکومت عربی اموی تأثیر معکوس بخشید، مهاجرت طوایف عرب به خراسان و ماوراءالنهر و اطراف قومس و قم و کاشان و نواحی فارس و حوالی سیستان و کرمان بود. در بعضی از این مناطق، عربها قدرت و ثروت بسیار به دست آوردند و چون اوضاع طبیعی منطقه‌ای را موافق طبع و طرز معیشت خویش می‌دیدند، بدانجا روی می‌نهادند و ساکن می‌شدند (مثلاً نک: ولهاوزن، 307). خراسان و قم از اینگونه مناطق بود که اعراب از همان آغاز فتح بدانجا کوچ کردند و به تدریج با ایرانیان خوگر شدند و آداب و رسوم و زبان آنها را فرا گرفتند و روابط خویشاوندی میانشان برقرار شد. اما در همه جا چنین نبود. در سیستان آنها را اهرمن می‌خواندند و از همنشینی با آنها خودداری می‌کردند (*تاریخ سیستان*، ۸۲). در بخارا یک وقت میان مساکن مسلمانان و غیر مسلمانان جدایی بود (نرشخی، ۶۱-۶۲) و در قم به آزار ایشان برخاستند (قمی، ۲۵۴، ۲۶۲)؛ هم در اینجا یک‌بار عربها ۷۰ تن از سران مجوس را سر بریدند تا مردم به مجاورت آنها راضی شدند (همو، ۲۵۴-۲۵۶).

از سوی دیگر اختلافهای داخلی این قبایل که انعکاس نزاعهای دیرینهٔ عدنانیان و قحطانیان و تیره‌های هر یک از این دو بود، مجاورت آنها را با هم دشوار می‌ساخت. سرانجام، این کشمکشها و طرز رفتار آنها با مسلمانان غیر عرب، موجب مزید نفرت از آنها شد و تدریجاً اهالی شهرها و دیهها را برضد آنها برانگیخت و لاجرم دعوت فرقه‌های مخالف اموی در میان موالی مجاور هجرتگاههای اعراب بیشتر شد و در اواخر عهد اموی و حتیٰ اوایل عهد عباسی، ایران به صورت یک کانون ضد عربی درآمد و برخی مذاهب و فرق در این سرزمین پدیدار شد که در دیگر نقاط فتح شده نظیر نیافت. با این حال، اسلامی شدن سراسر ایران لااقل تا اوایل قرن ۳ق/۹م به طول انجامید. اینکه عامهٔ اهل یک ولایت ــ مانند قزوین ــ یکسره و با هم به اسلام گرویده باشند، به ندرت اتفاق افتاده است. با آنکه در نواحی جنوبی و غربی ایران از همان آغاز فتوح بعضی از عناصر بومی و محلی مثل زطها و سیابجه و اساورهٔ دیلم اسلام آوردند و با عنوان موالی حتیٰ در جنگهای داخلی ایران به اعراب یاری نمودند، لیکن بعضی بلاد، خاصه فارس و جبال گیلان و دیلم، تا یک چند از قبول استیلای اعراب خودداری می‌کردند (دربارهٔ سیابجه و زط، نک: EI[1], VII/200-201, VIII/1235؛ دربارهٔ دیلم، نک: EI[2]، ذیل دیلم).

در این فاصله عده‌ای از مزدیسنان که مایل به قبول اسلام نبودند، از حدود سواحل خلیج‌فارس به گجرات هند سفر کردند و «پارسیان» خوانده شدند و گرچه نخست فرمانروای گجرات از ایشان بیمناک شد، ولی سپس همه را نواخت و اجازهٔ اقامت داد (زرین‌کوب، همان، ۳۷۶-۳۷۷) با اینهمه، در ایران مردم به تدریج تازه واردان را پذیرفتند. چه، آنگاه که اسلام هر شهری را می‌گشود، تحولی در احوال فرد و در نظام جامعه پدید می‌آورد. برای فرد حقوق تازه‌ای می‌آورد که از آن بی خبر بود. در جامعه، نظام طبقات و امتیاز خاندانها از میان می‌رفت و دین تازه فاصلهٔ میان اشراف و فرودستان را پر می‌کرد. کسی که مسلمان می‌شد، همان مالیاتی را که به خسروان می‌داد، به عنوان صدقه و زکات و خراج پرداخت می‌کرد و آن کس که بر دین پدران می‌ماند، جزیه می‌پرداخت و از خدمات لشکری آسوده بود و در دین خویش نیز تا حدی آزادی داشت و از آن سخت‌گیریها و فشارهای موبدان نیز چندان خبری نبود. نومسلمانانی که در جنگهای فتوح، با مسلمانان نجنگیده، و اسیر نشده بودند، موالی ــ بندگان آزاد شده ــ خوانده می‌شدند و از همان قرن اول نقش مهمی در تحولات عراق ایفا کردند. در بعضی شهرها شمار این موالی از عربها بیشتر بود و خود طبقهٔ اجتماعی خاصی را تشکیل می‌دادند. بعضی از والیان عراق به سبب کثرت موالی و نقش آنها در تحولات منطقه، به ناچار به فراگرفتن زبان فارسی می‌پرداختند. با این حال، این موالی سخت مورد تحقیر و فشار واقع می‌شدند (همان، ۳۷۷-۳۷۹).

واکنش این تحقیر و فشار، ظهور نهضت شعوبیه بود که در مقابل غرور نژادی عرب، منکر سیادت و برتری آنها بودند و تمامی اقوام عالم را مساوی می‌شمردند و تفاخر و تعصب عرب را مخالف اسلام و *قرآن* می‌دانستند. آنان به تدریج به طعن عرب پرداختند و در این کار راه مبالغه و افراط پیمودند. نگاهی به آثاری که در قرون اولیهٔ اسلام توسط موالی و دیگران در این ابواب نگاشته شده (مثلاً نک: ابن ندیم، ۵۹، ۱۱۲، ۱۵۲)، و نیز شاعرانی که از آنها در زمرهٔ شعوبیه یاد شده است و اشعار بسیار در قبایح و مثالب عرب سرودند، همچون اسماعیل بن یسار، بشار بن برد، خریمی و دیگران (ابوالفرج، *الاغانی*، ۱۲۵/۴؛ امین، ۳۰/۱) این معنی را نشان می‌دهد. گسترش شعوبیه که در فرهنگ و ادب اواخر عهد اموی و اوایل عصر عباسی انعکاس وسیع یافت، مخصوصاً به نشر زندقه و الحاد در مقابل اسلام نیز منجر شد. ارتباط شعوبیه با زنادقه در عراق و با طبقات دهقانان در خراسان، مقابلهٔ آنان را با نژادگرایی اموی تا حد زیادی قرین توفیق کرد و مجموع این جریانها موجب شد که در میان موالی احساس تعلق به قومیت ایرانی باقی ماند (اشپولر، ۲۷۷/۲) و حتیٰ رسوخ کند. توفیق برمکیان و آل سهل در ایرانی کردن دربار بغداد، تعصب نژادی را در میان اشراف عرب برانگیخت. اما تفوق عنصر ترک در دربار خلفا، تدریجاً به تعصبات شعوبیه خاتمه داد و

موالی ایرانی را از گرد خلفای بغداد به حوزهٔ دولتهای مستقل و نیمه مستقل ایرانی در خراسان و سیستان و ماوراءالنهر جلب کرد.

گذشته از موالی، ذمیان که معاهد خوانده می‌شدند، نیز برخلاف آنچه در معاهدات صلح آمده بود، سخت مورد آزار عمال اموی قرار می‌گرفتند و این معنی به ویژه به روزگار حکومت حجاج بر عراق شدت گرفت. چنانکه اگر ذمیان، برای رهایی از این آزارها و فشارها، یا صرفاً از روی میل و اعتقاد به اسلام می‌گراییدند، برای آنکه قطع جزیه و خراج به عواید بیت‌المال اموی لطمه‌ای وارد نیاورد، آنها را باز به پرداخت جزیه وا می‌داشتند (مثلاً نک: حتی، ۲۸۲/۱، ۲۸۶، ۳۰۱). این رفتار چنان ناعادلانه و مغایر با روح اسلام بود که گاه اعراب متورع را به اظهار نفرت از حکومت وادار می‌کرد و یک بار هم خلیفه عمر بن عبدالعزیز را به اعتراض واداشت (ابن اثیر، ۶۱/۵).

احساس نفرتی که امویان در گروههای پرنفوذی از مسلمانان و نیز موالی و اهل ذمه ایجاد کردند، در اواخر عصر ایشان، خراسان را برای نشر دعوت سری شیعه کانون مناسبی کرد. وجود اختلافات و عصبیتها بین قبایل عرب نیز از اسبابی بود که نشر اینگونه دعوتهای سری را در آن سامان آسان می‌کرد. نهضتهای شیعه ــ توابین، زیدیه، کیسانیه، هاشمیه و... ــ که همه جا غالباً موالی هواخواه آن بودند، در عراق چندان پیشرفتی نیافت و بنی امیه آن را سرکوب کردند، اما دنبالهٔ این دعوتها که ابراهیم امام عباسی آنها را در یک جا گرد آورد، در خراسان پیشرفت کرد؛ از آن روی که موالی خراسان و ساکنان قرا و روستاها که مبادی شیعه در باب امامت را می‌پسندیدند، به این دعوت روی خوش نشان دادند؛ خاصه که برخی از داعیان بزرگ عباسی و سپهسالارانشان همه ایرانی بودند (زرین‌کوب، *تاریخ*، ۳۸۷-۳۸۸). بدین‌گونه، ابومسلم ــ که دربارهٔ آغاز فعالیتش در نهضت عباسی روایات گوناگون آورده‌اند (نک: هـ د، ابومسلم) و خود از موالی بود ــ دست به کار متحد گردانیدن خراسانیان شد و کشاورزان و پیشه‌وران و سوداگران و موالی گردش فراهم آمدند و سرانجام، امویان را برانداختند. ابومسلم در این کار از سرکوب جنبشهایی چون قیام به‌آفرید که مقارن نهضت عباسی در خراسان ظهور کرد، خودداری نداشت (نک: هوتسما، .32ff).

به هر حال، کوششهای خراسانیان در پیروزی نهضت عباسی، و نیز ترکیب و سازمان آن دولت چنان بود که آن را «خلافت خراسانی» خواندند (جاحظ، ۲۰۶/۳؛ قس: بیرونی، ۱۹۷). این نخستین نقش بزرگی بود که در تاریخ سیاسی اسلام از ایرانیان رقم زده شد و آغازگر نهضتها و قیامها و ظهور دولتهای ایرانی گردید. گفته‌اند: ابومسلم با سیاه‌جامگانش از فردای پیروزی عباسیان، به اندیشهٔ جدا کردن خراسان از خلافت افتاد، یا در دستگاه خلفا این اندیشه را به او نسبت دادند (برای نشانه‌هایی از قدرت و نفوذ او در این سامان، نک: طبری، ۴۵۹/۷-۴۶۰، ۴۶۴؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۵-۴۴۹، ۴۵۳؛ نرشخی، ۸۶-۸۹) و وی مورد سوءظن سفاح و خاصه منصور واقع گردید. سفاح کوشید تا شورشی برضد او در خراسان برپا کند، اما کامیاب نشد (مقدسی، ۷۵/۶؛ ذهبی، *سیر*...، ۶۰/۶)؛ منصور سرانجام او را به حیله به کوفه کشاند و به سختی کشت (۱۳۷ق/۷۵۴م). هر چند که دلیل و نشانه‌ای بر تمایل ابومسلم به قیام و جدایی طلبی در دست نیست، اما قیامهای متعددی که پیروان و نزدیکان او برضد خلافت عباسی برپا کردند و با تکریم خاطرهٔ ابومسلم همراه بود (بلاذری، *انساب*، ۲۳۵/۳؛ طبری، ۴۹۵/۷؛ مسعودی، ۲۹۴/۳؛ نرشخی، ۹۰-۹۱)، ممکن است امروز مورخ را به احتمال صحت این اِسناد متمایل سازد. در واقع در سرزمینهای گسترده بر نواحی غربی خراسان، از نیشابور و قومس و ری و طبرستان شمار کسانی که به خاطر ابومسلم دائم آمادهٔ قیام بودند، بسیار بود و می‌توانستند به نهضت او در مقابل سپاه آل عباس یاری رسانند. به علاوه، در نواحی شرقی خراسان هم، چنانکه فی‌المثل قیام اسحاق ترک و مقنع نشان داد، طرفدارانش بسیار بودند. ابومسلم برای تأمین نواحی شرقی خراسان حتیٰ در سرحدهای چین نیز کروفری کرده، و در یک جنگ در نواحی طراز تلفات بسیار به چینیها وارد ساخته بود (ابن اثیر، ۴۴۹/۵؛ نیز نک: بارتولد، ۴۳۰/۱-۴۳۲) و احتمال نمی‌رفت که قیام او برای استقلال خراسان او را از جانب چین به دغدغه اندازد. به هر حال، روشهای بیدادگرانهٔ عباسیان به زودی بسیاری از رهبران و طرفداران دعوت را از حمایت عباسیان پشیمان کرد و این معنی حتیٰ در شعر عرب نیز انعکاس یافت (مثلاً ابوالفرج، *الاغانی*، ۸۴/۱۶؛ زرین‌کوب، دو قرن...، ۱۸۹). از آن سوی، نفوذ و اعتبار ابومسلم سبب شد تا برخی یاران و طرفداران او در خراسان با ایجاد نهضتهای دینی و ملی، سلطهٔ عباسیان را بر خراسان سست کنند. شماری از این قیامها در ماوراءالنهر، خراسان، ری، طبرستان و آذربایجان، جنگهایی فرسایشی بود (نک: صدیقی، ۱۶۸-۱۷۵، ۱۸۸، جم؛ زرین‌کوب، همان، ۱۷۴-۱۷۵) که گرچه تمام آنها به شکست منجر شد، اما خلفای عباسی را متوجه کرد که حکومت از بغداد بر ولایات دور دست خاصه خراسان تا چه حد دشوار است.

نخستین قیام پس از قتل ابومسلم، نهضت سنباد بود. وی در زمرهٔ سیاه جامگان موردتوجه و حمایت ابومسلم قرار داشت. قیام او کوتاه، اما خونین و هولناک بود. بیشتر یارانش از مردم کوهستان ری و طبرستان بودند و وی به سرعت ری و قزوین و قومس و نیشابور را گرفت و عناصر گوناگون دیگری با او همداستان شدند، ولی در جنگ با سپاه عباسی شکست خورد و گریخت و اندکی بعد به دست یکی از کسان اسپهبد طبرستان کشته شد (همو، *تاریخ*، ۴۰۵-۴۰۷؛ صدیقی، ۱۶۸-۱۷۵). اما خونخواهی ابومسلم چندی بعد بهانه‌ای برای یک مدعی خطرناک دیگر ــ مقنع ــ شد که خود از سرهنگان ابومسلم بود. یاران او را سپیدجامگان می‌گفتند که بیشتر از موالی و روستاییان خراسان بودند و بیش از ۱۴ سال در حدود سغد و بخارا و کش و نخشب موجب بیم و هراس مسلمانان گشتند. از فرجام کار مقنع اطلاعی در دست نیست، جز آنکه دربی محاصره‌ای طولانی در قلعهٔ سنام در حدود کش، به جان

رسید و قلعه را تسلیم کرد و ناپدید شد (همو، ۲۰۷-۲۳۱).

اما این آخرین نهضت نبود که به نام ابومسلم پای گرفت. نام ابومسلم در قیام بابک نیز که یک چند مایهٔ وحشت و اضطراب خلیفهٔ بغداد گشت، باز در میان آمد (نک: هـ د، بابک خرم‌دین). نتیجهٔ دیگری که خلافت بغداد از این قیامها گرفت، آن بود که نمی‌توان فرقه‌ها و نهضتها را با شمشیر به سکوت واداشت. مأمون که خود متوجه این نکته بود، به دنبال رفع اختلالهایی که خلافت او را تهدید می‌کرد، خراسان را به سردار ایرانی و خراسانی خود طاهر ذوالیمینین داد. طاهر به یاری لشکریان خراسان خلافت را از امین به برادرش مأمون منتقل کرده بود (طبری، ۴۷۲/۸-۴۷۸، ۵۷۸، ۵۸۰). قدرت و نفوذ او در آغاز خلافت مأمون به درجه‌ای بود که نفوذ و قدرت ابومسلم را در عهد سفاح به خاطر می‌آورد. فرزندان و برادران و اعمام او نیز در دستگاه خلافت نفوذی کسب کرده بودند. در خراسان، طاهر ظاهراً امارت استکفا داشت و به نام مأمون امارت می‌کرد، اما در آخر نام خلیفه را از خطبه انداخت و تقریباً نسبت به او عصیان کرد. هرچند خود او بلافاصله یک روز یا چند روز بعد وفات یافت (۲۰۵ق/۸۲۰م)، اما مأمون امارت خراسان را به اخلاف او واگذاشت و معتصم نیز با آنکه از آنها چندان راضی نبود، همچنان امارت خراسان را برآنها مسلّم داشت. بدین‌گونه اگر نتوان گفت: طاهر نخستین دولت مستقل ایرانی را در عهد اسلام به وجود آورد، بی‌شک می‌توان گفت: اولین امیر بزرگ ایرانی بود که امارت استکفای خراسان را در خاندان خویش موروثی کرد. دربارهٔ مرگ طاهر روایات گوناگون است. می‌گویند احمدبن ابی خالد احول، و به قولی خود مأمون، چون احتمال می‌دادند که طاهر در خراسان دم از استقلال زند، یکی از مجریان خویش را با او همراه کردند و نهانی به او گفتند که چون طاهر عصیان خویش آشکار کرد، او را به زهر هلاک کند. اما این روایت ادعایی بی‌اساس است. به هر حال، طاهر در خراسان به دفع خوارج که در دوران نزاع بر سر خلافت قدرتی یافته بودند، توفیق یافت و امارت سیستان را نیز به پسر خود طلحه واگذار کرد؛ او را به جنگ با خوارج و یاران حمزة بن آذرک مأمور ساخت. هرچند در ایام حیات طاهر فتنهٔ خوارج به کلی فرونشست، ولی شوکت و هیبت او در خراسان امنیت پدید آورد و آن هرج و مرج که پیش از امارت او در خراسان از غلبهٔ حمزه و خوارج پدید آمده بود، تا حدی آرام یافت (*تاریخ سیستان*، ۱۷۷-۱۷۹؛ زرین‌کوب، *تاریخ*، ۴۹۵-۵۰۱).

پس از طاهر پسرش عبدالله امارت خراسان یافت. عبدالله سخت مورد علاقه و حمایت مأمون بود و در دفع بعضی شورشها در بین‌النهرین خلیفه را یاریها رسانده، و مدتها رئیس شرطهٔ بغداد بود (طبری، ۵۸۱/۸). حکومت او ــ که در واقع آغاز دورهٔ جدیدی در تاریخ ایران و تأسیس نخستین دولت نسبتاً مستقل ایرانی در عصر اسلامی به شمار می‌رود ــ و برادرانش در خراسان ــ به سبب کوششی که در بسط عدالت و دفع هرج و مرج نشان دادند ــ خاطرهٔ خوبی برجای گذاشت. نقش او در خاتمه دادن به شورش بابک و مازیار هم خدمت مهمی به خلیفهٔ بغداد تلقی شد (نک: هـ د، آذربایجان، نیز بابک خرم دین؛ زرین‌کوب، همان، ۵۰۷-۵۱۰). حتیٰ نوادهٔ او محمد بن طاهر هم که مغلوب یعقوب لیث شد، همچنان در بغداد مورد علاقه و حمایت عباسیان بود. آخرین امیر طاهری به شعر و شادخواری بیش از حکومت علاقه داشت (گردیزی، ۳۰۳). در زمان او حسن بن زید علوی در طبرستان به داعیهٔ امارت و امامت برخاست و پس از چند جنگ با لشکر محمد بن طاهر عاقبت آن ولایت را از دست طاهریان به درآورد، چنانکه ری و قزوین نیز در ۲۵۱ق/۸۶۵م از قلمرو ایشان خارج شد (همو، ۳۰۴؛ ابن اسفندیار، ۲۴۲/۱ بب). پس از آن در ۲۵۹ق یعقوب لیث نیشابور را گرفت و محمد بن طاهر را به بند کشید. محمد در ۲۶۲ق/۸۷۶م پس از شکست یعقوب از موفق عباسی، از بند گریخت و به خراسان رفت، ولی نتوانست حکومت پدرانش را احیا کند (زرین‌کوب، همان، ۵۱۲).

حکومت طاهریان که با وجود استقلال داخلی، تابع خلیفه بود، معلوم کرد که کسب استقلال برای خراسان و ولایات دور دست، با اظهار تابعیت، بهتر از سرکشی و جنگ ممکن می‌شود؛ در حالی که یعقوب لیث صفار، عیار سیستان چنین نمی‌اندیشید. وی که در منطقه‌ای پرآشوب و غالباً مقهور خوارج و مخالفان خلافت، برآمده بود (۲۴۷ق)، اگرچه در آغاز آشکارا به مبارزه با خلیفه برنخاست و حتیٰ یک چند در شیراز خطبه به نام خلیفه کرد، ولی در باطن قدرت و نفوذ خود را منبعث از خلیفه نمی‌دانست و اندکی بعد حرکت خود را به قیامی برضد خلافت بدل کرد. از آن زمان که یعقوب رویگر (صفار) در زیّ عیاران به کار برخاست، تا آن وقت که سیستان و پوشنج هرات را از حکم خلیفه به درآورد (۲۵۳ق) و کرمان و فارس (۲۵۵ق) و خوزستان را هم بر قلمرو خود افزود و به فرماندهی بزرگ و امیری پرقدرت بدل شد، چند سالی بیش نمی‌گذشت (*تاریخ سیستان*، ۲۰۰-۲۱۵).

یعقوب چون رتبیل را کشت و در ۲۵۹ق با تسخیر نیشابور، طاهریان را برانداخت، دولتی پدید آورد که به نام حرفهٔ او، صفاریان خوانده می‌شدند. به روایت گردیزی (ص ۳۰۸-۳۰۹) به هنگام فتح نیشابور در گفت و شنودی که با فرستادگان محمدبن طاهر انجام داد و از او عهد و لوای خلیفه خواستند، به جای ارائهٔ حکم خلیفه که رسم حکام تازه وارد بود، شمشیر خود را نشان داد (نیز نک: *تاریخ سیستان*، ۲۲۲-۲۲۳؛ بارتولد، ۴۷۱/۱) و بدین‌گونه، مشروعیت حکومت خود را غلبه و قدرت شخصی و متکی به شمشیر نمایاند. وی سپس قصد طبرستان کرد و حسن بن زید را شکست داد و به قدرتی مهیب و خطری جدی برای خلافت بدل شد، تا آنجا که خلیفه دل به دفع او بست. چون مقارن ایام قیام او، شورش صاحب الزنج هم بغداد و خلافت را تهدید می‌کرد، خلیفه ظاهراً کوشید ضمن به رسمیت شناختن غلبهٔ او بر سیستان، ولایات طخارستان و سند را هم به او واگذارد و او را به جای حرکت به سوی بغداد، به عزیمت برای ادامهٔ فتوح در نواحی بلخ تشویق کند؛ اما کروفرّی که او در نواحی شرق کرد، مانع از عزیمتش به بغداد نشد و وی بی‌آنکه اتحاد با صاحب‌الزنج را برای تهدید بغداد بپذیرد، خود به جنگ

با خلیفه اقدام کرد. اما در دیرعاقول نزدیک بغداد از سپاه خلیفه به فرماندهی موفق برادر معتمد عباسی شکست خورد (ابن اثیر، ۲۹۰/۷؛ طبری، ۵۱۶/۹ ـ ۵۲۰؛ *تاریخ سیستان*، ۲۳۱-۲۳۲). وی مدتی بعد در جندی شاپور درگذشت (۲۶۵ق/۸۷۹م)؛ با این حال تا آخرین لحظهٔ حیات با وجود تطمیع و تشویق، حاضر به مصالحه با خلیفه نشد و جز برانداختن او و خلافت، ظاهراً هیچ هدف دیگری نداشت (ابن اثیر، ۳۲۵/۷-۳۲۷). هرچند برادرش عمرولیث که پس از او به امارت بخشی از قلمرو یعقوب برداشته شد، از کنار آمدن با خلیفه خودداری نکرد، اما او هم در امارت خود بارها مجبور به نافرمانی نسبت به خلیفه شد و سرانجام نیز در مقابله با سپاه سامانی که خلیفه از روی خدعه، فرمان ولایت خراسان را هم به او و هم به سامانیان داده بود، بدون هیچ جنگی دستگیر شد (۲۸۷ق/۹۰۰م) و بدین‌گونه، به اهتمام سامانیان خلیفه از تهدید صفاریان رهایی یافت. با اینهمه، اعقاب عمرو تا سالهای دراز بر بخشهایی از سیستان و برخی نواحی ماوراءالنهر حکومت داشتند (نک: ‌هـ د، صفاریان).

سلالهٔ سامانیان هم که در همین اوقات در خراسان پای گرفت (نک: ‌هـ د، سامانیان؛ ابن اثیر، ۲۷۹/۷)، با وجود استقلال بیشتر از اظهار تبعیت ظاهری نسبت به خلیفه خودداری نکردند. نه تنها اسد بن سامان‌خدات از امرای ماوراءالنهر که مورد حمایت مأمون بود (نرشخی، ۹۰-۹۱؛ گردیزی، ۳۲۲؛ ناظم، 180)، همواره از بغداد اطاعت می‌کرد، بلکه اخلافش نیز همه بدان راه رفتند. اسماعیل بن احمد، بنیان‌گذار واقعی دولت سامانیان، موقعی بر حکومت استقرار یافت که خوارج و مخالفان خلیفه را فرو کوبید (نرشخی، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۸؛ طبری، ۳۰/۱۰، ۸۱؛ ابن اسفندیار، ۲۵۶/۱-۲۵۷). پسران او نیز کوششی بسیار در دفع زیدیان و مخالفان خلافت از خود نشان دادند (مثلاً نک: همو، ۲۵۶/۱-۲۶۰؛ گردیزی، ۳۲۳ بب؛ طبری، ۱۴۴/۱۰-۱۴۵). البته سامانیان جز هدایای مختصر، نه خراج مرتبی برای خلیفه می‌فرستادند، نه در مواقع جنگ قوایی برای کمک به او گسیل می‌کردند. با اینهمه، اظهار تبعیت آنها نسبت به خلیفه، به قدرت آنها در نظر عام مشروعیت بیشتر می‌بخشید.

در اواسط دولت سامانی و اوایل ظهور آل بویه، سلسله‌ای از حکام ایرانی که اصلاً اهل سغد بودند، موسوم به آل الیاس بر کرمان فرمان می‌راندند (۳۱۷-۳۵۷ق/۹۲۹-۹۶۸م). مؤسس این سلسله ابوعلی محمد ابن الیاس از سرداران سامانی است که پدرش نیز از سپهسالارانی بود که نصر بن احمد سامانی او را به جنگ با ناصر کبیر علوی به طبرستان فرستاد. ابوعلی محمد در نزاعهای داخلی سامانیان مورد تعقیب نصر ابن احمد واقع شد و در ۳۱۷ق از نیشابور روی به کرمان نهاد (ابن اثیر، ۲۰۸/۸-۲۱۱؛ قس: ناصرالدین، ۱۵؛ وزیری، ۵۹) و آنجا را گرفت. پس از جنگ و گریزهایی سرانجام در کرمان خطبه به نام عمادالدولهٔ بویه‌ای کرد (ابن اثیر، ۳۲۴/۸-۳۲۶؛ وزیری، ۶۲-۶۳). با اینهمه، معلوم نیست که وی واقعاً مطیع آل بویه بوده باشد؛ به ویژه که وی در اواخر حکومت خویش قصد تصرف قلمرو رکن‌الدوله کرد و عتبی نیز او را مطیع سامانیان دانسته است (ص ۳۰۸). با اینهمه، وی به پایمردی معزالدوله احمد از خلیفه مطیع، خلعت و لوای حکومت گرفت (ابوعلی مسکویه، ۱۷۶/۲). از این سلسله ۳ تن در کرمان فرمان راندند. آخرین امیر آل‌الیاس، سلیمان بن محمد نام دارد که در جنگ با گورگیر بن جستان نایب عضدالدوله کشته شد و خاندانش برافتاد (ابن اثیر، ۶۰۹/۸).

در این روزگار سلسلهٔ دیگری موسوم به آل محتاج، بیش از نیم قرن از ۳۲۱ تا ۳۸۱ق/۹۳۳ تا ۹۹۱م زیر نظر و نفوذ سامانیان در بخشهایی از خراسان فرمان راندند که گاه دعوی استقلال داشتند. ایشان را از اخلاف امرای کهن چغانیان ــ بر کرانهٔ جیحون ــ موسوم به چغان‌خدات دانسته‌اند (لسترنج، ۴۶۸). بنیان‌گذار این سلسله محتاج بن احمد نام داشت و پس از او ۷ تن از فرزندان و نوادگانش نیز حکم راندند، تا آخرین آنها ابوالمظفر احمد بن محمد در کشاکشهای میان غزنویان و سامانیان و فایق خاصه از صحنهٔ تاریخ محو شد (گردیزی، ۳۶۸-۴۰۵؛ عتبی، ۹۴؛ نیز نک: ‌هـ د، آل محتاج).

سلسلهٔ دیگری که از اواخر ایام سامانیان به عنوان دولتی محلی ظهور کرد، آل مأمون نام دارد. امیران این سلسله مدت کوتاهی از ۳۸۵ تا ۴۰۸ق/۹۹۵ تا ۱۰۱۷م بر خوارزم فرمان راندند و برخی از آنها به خوارزمشاه موسوم شدند. نخستین فرد شناخته شدهٔ این خاندان ابوعلی مأمون اول فرزند محمد خوارزمشاه است که پیش از ۳۸۵ق نیز مدتی فرمانروای گرگانج بود و بر اثر ضعف سامانیان کاث را نیز گرفت و محمد بن احمد خوارزمشاه از آل عراق را برانداخت. پس از او ابوالعباس مأمون بن مأمون در ۳۹۹ق/۱۰۰۹م رشتهٔ امور را در دست گرفت، ولی از محمود غزنوی بیم داشت و می‌کوشید بهانه به دست او ندهد. با اینهمه، مدتی بعد ناچار شد خطبه به نام محمود کند. ابوالحارث محمد بن علی آخرین امیر آل مأمون به دست محمود که خوارزم را تسخیر کرد، برافتاد (عتبی، ۱۳۰، ۱۵۱؛ بیهقی، ۶۶۸-۶۶۹، ۶۷۵). آل مأمون از سلاله‌های دانش‌دوست ماوراءالنهر به شمار می‌روند و دربار آنها پناهگاه دانشمندان برجسته‌ای چون ابوریحان بیرونی، ابوعلی سینا، ابوالخیر خمار و ابوسهل مسیحی بود.

غزنویان هم که پس از آل سامان وارث حکومت خراسان شدند، همچنان سیاست اظهار تبعیت نسبت به خلیفه را ــ لااقل در تشریفات ظاهری ــ دنبال کردند (نک: بازورث، «غزنویان[1]»، 46, 48). محمود و پسرش مسعود در آنچه به ظاهر حکومت مربوط می‌شد، خود را تابع فرمان خلیفه می‌دانستند و به هنگام جلوس از جانب او حکم و لوا دریافت می‌داشتند (نک: عتبی، ۱۸۲-۱۸۳). در موارد تعزیت و تهنیت با دستگاه خلافت مکاتبه داشتند و از غنایم تاخت و تازهای اطراف هند هم هدایایی برای وی ارسال می‌کردند. همین اظهار اطاعت ظاهری، مشروعیت آنان را در نظر اکثر مسلمانان عاری از تردید می‌ساخت

1. *The Ghaznavids.*

(مثلاً نک: بازورث، «نخستین غزنویان[1]»، 169). با این حال، حکومت آنها به کلی مستقل بود و فرمانهای آنان مانند سامانیان براساس حکم و استبداد شخصی صادر، اما به نام خلیفه اجرا می‌شد.

سلسلهٔ غزنویان با ابواسحاق آلپ تکین از غلامان احمدبن اسماعیل و نصر بن احمد سامانی ــ که سپس سپهسالار خراسان شد ــ آغاز می‌شود. چون میان آلپ تکین و منصور بن نوح نزاع شد و کار به جنگ کشید، او به قصد جهاد رهسپار کابل شد و چون به غزنه رسید (۳۵۱ق/۹۶۲م)، آنجا را گرفت و دارالامارهٔ خویش ساخت. پس از او و امارت کوتاه پسرش اسحاق، حکومت غزنه به دست سبکتگین، غلام و داماد آلپ تکین افتاد که بنیان‌گذار واقعی دولت غزنویان به شمار می‌رود. این دولت از آغاز حکومت آلپ تکین بر غزنه تا انقراض آن به دست غوریان در ۵۸۲ق/۱۱۸۶م، حدود ۲۳۰ سال دوام یافت که بخشی از آن مستقل، و بخشی تابع سلاجقه بود. آخرین حکام غزنوی ــ تاج‌الدوله خسرو شاه و پسر او سراج‌الدوله خسرو ملک ــ از غزنه رانده شده، و لاهور را تختگاه خود گردانیده بودند (اقبال، ۲۵۲-۲۸۸).

سلاله‌های دیگری هم در همین ایام، مقارن با طاهریان، سامانیان و غزنویان حکومتهایی به وجود آوردند که مبتنی بر تابعیت خلیفهٔ بغداد نبود، بلکه غالباً با طغیان برضد خلیفه در ولایات مختلف، حکومتهای مستقلی تشکیل دادند؛ از آن جمله بودند علویان در طبرستان که مدعی خلافت هم بودند و برخلاف دستگاه خلافت، اظهار تشیع می‌کردند. دولت علویان طبرستان را اصلاً حسن بن زید، ملقب به داعی کبیر تأسیس کرد که پس از شکست قیام یحیی بن عمر نوادهٔ زید در روزگار مستعین (ابوالفرج، *مقاتل*، ۴۲۰) به ری گریخت واز آنجا به دیلم رفت و به دعوت پرداخت. در این زمان مردم طبرستان که از ستمگری عمال محمد بن عبدالله بن طاهر به تنگ آمده بودند، دعوت حسن را پذیرفتند و با او بیعت کردند (۲۵۰ق/۸۶۴م). وی به سرعت بر بخشهای بزرگی از طبرستان و رویان مستولی شد و قارن بن شهریار از اسپهبدان آل قارن و لشکر طاهریان را شکست داد. وی پس از آن از یعقوب لیث شکست خورد، ولی اندکی بعد امارت خویش را باز یافت. فرزند او محمد که از ۲۷۰ تا ۲۸۱ق/۸۸۳ تا ۸۹۴م حکومت کرد، گرگان را نیز گرفت و قصد هرات و سیستان کرد که به قتل رسید. پس از او حسن بن علی، معروف به ناصر کبیر رشتهٔ کارها را در دست گرفت و چند بار با سامانیان جنگید و سراسر طبرستان و بخشی از گیلان را تصرف کرد. داماد و جانشین او حسن بن قاسم به روزگاری حکومت یافت (۳۰۴-۳۱۶ق/۹۱۶-۹۲۸م) که از یک سوی پسران ناصر کبیر را در پیش روی داشت و از سوی دیگر می‌بایست با سامانیان پنجه در افکند. ماکان کاکی و علی بن بویه دو تن از سران دیلم در این روزگار همراه او به جنگ با دشمنان علویان برخاستند. با اینهمه، وی نتوانست چندان دوام بیاورد و در ۳۱۶ق به دست اسفار شکست خورد و توسط برخی یاران او به قتل رسید و دولت علویان برافتاد (اقبال، ۱۱۴-۱۲۵).

از قیامهای دیگری که در همین ایام برای استقلال ولایات شمال، جبال و فارس صورت گرفت، قیام اسفار بن شیرویهٔ دیلمی و مرداویج زیاری و قیام دیالمهٔ آل بویه بود که بعضی از آنها مثل مرداویج ظاهراً غیر از برانداختن خلافت، مقاصد دیگر نیز داشتند (همو، ۱۳۳). ولایاتی که به دست وی می افتاد، عرضهٔ کشتار و غارت می‌شد، در حالی که ضعف دستگاه خلافت، حمایت خلیفه را از آن ولایات غیر ممکن می‌ساخت. با اینهمه، قتل اسفار (ابن اسفندیار، ۲۹۴/۱) به خلیفه کمکی نکرد، زیرا مرداویج زیاری که از سرداران او بود و در طرح و اجرای قتل او نیز دست داشت (۳۱۹ق/۹۳۱م)، همان مواضع سلف خود را دنبال کرد. وی به سرعت بر متصرفات اسفار چیره شد و سلسله‌ای به نام آل زیار (ﻫ م) بنیان نهاد. مرداویج در آغاز، خیالات اسفار را در احیای حکومت تازه‌ای شبیه به نظام حکومت سامانیان پی گرفت و برای خود تاج و تختی شبیه به تخت و تاج آنان سفارش داد (زرین‌کوب، *روزگاران*، ۱۳۳/۲) و در سرزمینهایی چون همدان و اصفهان و دینور از مردم خراجهای سنگین گرفت و نسبت به لشکریان خویش، خاصه غلامان ترک سختگیریهای غیر قابل تحمل اعمال کرد و سرانجام هم در ۳۲۳ق/۹۳۵م به دست آنها در حمام به قتل رسید (ابن اثیر، ۲۹۸/۸ بب). برادر مرداویج، وشمگیر که مردی جنگی، اما روستایی‌گونه بود و بعد از وی به امارت رسید، خیالات غریب برادر را دنبال نکرد و با آنکه نسبت به عباسیان همواره کینه‌ای در دل داشت، از مصالحه با خلیفه خودداری نورزید و نسبت به سامانیان نیز اظهار اطاعت کرد. سلسلهٔ آل زیار بعد از او به پسرش بیستون و سپس به قابوس بن وشمگیر رسید و آنگاه به نواده‌اش منوچهر بن قابوس منتقل شد. از آن پس، آل زیار از حالت سرکشی نسبت به خلافت بغداد بیرون آمد و همچون سامانیان و طاهریان به تابعیت خلیفه گردن نهاد، ولی در صحنهٔ حوادث عصر، تأثیر و نقش قابل ملاحظه‌ای نداشت.

با اینهمه، خلیفه از مخالفت و تهدید عناصر دیلمی که غالباً شیعه و پرورش یافتهٔ علویان طبرستان بودند، رهایی نیافت. بعد از قتل وشمگیر، با پسران ابوشجاع بویهٔ ماهیگیر، علی و حسن و احمد مواجه شد که مثل یعقوب و مرداویج، بدون اجازهٔ خلیفه به تصرف شهرهایی در نواحی فارس و اصفهان و کرج ابودلف دست زدند (ابوعلی مسکویه، ۲۹۹/۱؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۸)، حکام خلیفه را از شهرهایی که رسماً از جانب خلیفه به آنها تفویض شده بود، بیرون راندند و با حفظ اتحاد، قلمرو وسیعی شامل اصفهان و فارس و خوزستان را از طریق سرکشی نسبت به خلیفه تصرف کردند و بین خود تقسیم نمودند. فارس به علی بن بویه برادر مهین، اصفهان و نواحی ماد سابق به حسن بن بویه برادر میانی، و کرمان و خوزستان به احمد بن بویه برادر کهین رسید. چندی بعد، احمد از انحطاط و اختلالی که در دستگاه خلافت راه یافته بود، استفاده کرد و با حمله به خوزستان، بغداد را به تصرف درآورد (۳۳۴ق/۹۴۶م)؛ آنگاه، خلیفهٔ وقت ــ مستکفی ــ را عزل کرد و به جای

1. «The Early...»

او خلیفه‌ای با لقب مطیع نشاند که در واقع مطیع خود او بود (ذهبی، *العبر*، ۲/۲۶ـ۴۷؛ ابن اثیر، ۸/۴۵۰ـ۴۵۱).

خلیفهٔ جدید سلطهٔ احمد را پذیرفت و به او لقب معزالدوله، به برادر مهترش علی لقب عمادالدوله، و به برادر میانیش حسن لقب رکن‌الدوله داد. معزالدوله و برادرانش با آنکه مذهب تشیع، و ظاهراً زیدی داشتند (نک‌: همو، ۸/۸۲؛ نیز نک‌: هـ د، آل بویه، تحولات مذهبی)، برای خلیفه‌ای که دست نشاندهٔ خود آنها بود، در انظار تا حدی با تکریم و احترام رفتار می‌کردند، اما رنگ تشیع حکومت آنها در بلاد متصرفیشان، از جمله بغداد، ظاهر شد (مثلاً نک‌: ابن جوزی، ۷/۱۵؛ نیز همدانی، ۱۸۷) و با سرکشی و عصیان نسبت به خلیفه و ایجاد انسجام میان شیعیان عراق، حکومت مستقلی در بخشهایی از ایران و عراق پدید آوردند. شاید بتوان این سلسله را نخستین سلسلهٔ مستقل ایرانی بعد از سقوط ساسانیان خواند. عضدالدوله پسر رکن الدوله که بعد از عمادالدوله در ۳۳۸ق/۹۴۹م فرمانروای فارس شد، کوشید عزالدوله بختیار پسر معزالدوله را هم کنار بگذارد، اما با مخالفت و تهدید شدیدی از سوی پدر خود روبه‌رو شد و این کار را تا مرگ رکن‌الدوله عقب انداخت (ابن اثیر، ۸/۶۹۱). بعد از مرگ عضدالدوله (۳۷۲ق/۹۸۲م) با آنکه بین اخلاف پسران بویه، اتحاد روزهای نخستین حکومت آنها برقرار نماند، خلیفهٔ بغداد نزد آنان که امیرالامرایی آنجا را نیز در دست داشتند، سخت موهون و آلت دست بود.

باید گفت عصر آل بویه در تاریخ اسلام و ایران، به سبب تحولات نسبتاً عمیقی که در بعد سیاسی و اجتماعی قلمرو شرقی اسلام پدید آوردند، جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است، خاصه که این دولت را باید واسطهٔ انتقال قدرت رسمی به فرمانروایان ترک در قلمرو اسلام و ایران دانست. از دیدگاه مذهبی، آل بویه نخستین بار خلیفهٔ سنّی‌مذهب را به تابعیت امیری شیعه واداشتند؛ و از دیدگاه فرهنگی، این دوره یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تمدن اسلامی است و آثار برجستهٔ دانشمندان قلمرو آل بویه در زمینه‌های گوناگون علمی را نمی‌توان بی‌ارتباط با فرمانروایان فرهیختهٔ این سلسله مورد بررسی قرار داد (نک‌: هـ د، آل بویه، جامعه و فرهنگ، نیز تحولات مذهبی). اما در اواخر دورهٔ آنان، ایران و عراق چنان دستخوش هرج و مرج بود که اگر دولت سلجوقی به وجود نمی‌آمد و خلیفه را از نفوذ بقایای آل بویه بیرون نمی‌آورد، با هرج و مرج ناشی از اختلافات امرا، و سلطهٔ کودتا مانند ارسلان بساسیری که در بغداد خطبه به نام خلیفهٔ فاطمی مصر خوانده بود (نک‌: ذهبی، همان، ۲/۲۸۹)، خلافت عباسی در معرض انقراض قرار می‌گرفت (نک‌: هـ د، ۱/۶۳۲).

در همان ایام که دولت آل بویه رو به زوال می‌رفت و سلاجقه روی به اعتلا داشتند، امیران دیگری از دیلمیان در شمال ایران، دستگاه خلافت و فرمانروایان تابع خلیفه را تهدید می‌کردند. اینان دو شاخهٔ اسپهبدیه و کین‌خوازیه از سلسلهٔ آل باوند بودند که نسب خویش را به ساسانیان می‌رساندند (کریستن‌سن، ۳۷۷؛ ابن اسفندیار، ۱/۱۴۷ـ۱۵۲). باوندیان از سدهٔ ۱ق/۷م در بخشهایی از مازندران حکومت داشتند و با آنکه پیکارهایی سخت میان آنان و عباسیان روی داد، استقلال خود را از دست ندادند و از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق/۹م با قیام حسن بن زید و نشر اسلام و مذهب زیدیه در طبرستان و دیلمان، به اسلام گرایش یافتند. میان فرمانروایان اسپهبدیه و کین خوازیه با سلاجقه و آتسز خوارزمشاه جنگها شد، ولی دیلمیان اجازهٔ نفوذ به آنها ندادند (نک‌: هـ د، آل باوند، بخشهای دوم و سوم).

سلسلهٔ دیگری که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م به طور نیمه مستقل بر قسمتهایی از ایالت جبال و کردستان و لرستان فرمان می‌راندند، آل حسنویه نام دارند که اصلاً کرد نژاد بودند. مؤسس این دولت، حسنویة بن حسین که خود شیعی‌مذهب بود، به قلمرو آل بویه نیز طمع داشت. آل حسنویه در نزاعهای داخلی آل بویه شرکت مؤثر داشتند و سرانجام نیز به دست شمس‌الدوله بویه‌ای و ابوالشوک عنازی حاکم کرمانشاه منقرض شدند (نک‌: هـ د، آل حسنویه).

دولت دیگری از امیران دیلمی نژاد که از ۳۹۸ تا ۵۳۶ق/۱۰۰۸ تا ۱۱۴۲م در مرکز و غرب ایران به حکومت نشستند، آل کاکویه نام دارد. نخستین شاخهٔ این سلسله در همدان و اصفهان تا انقراض آن به دست طغرل دوم سلجوقی دوام یافت، ولی شاخهٔ دیگری از آن، موسوم به اتابکان یزد بیشتر بر سر کار بود. مؤسس این دولت، علاءالدوله محمد بن دشمنزیار، معروف به ابن کاکویه (دایی زادهٔ سیده مادر مجدالدولهٔ بویه‌ای، نک‌: ابن فوطی، ۴(۲)/۱۰۱۲؛ ابن اثیر، ۹/۲۰۷؛ بازورث، «غزنویان»، 74) است که در اواخر عصر آل بویه در اصفهان حکومت یافت و از خلیفه نیز منشور و لقب گرفت (*مجمل*، ۴۰۳). وی پس از استیلای غزنویان بر ولایت جبال، خطبه و سکه به نام محمود و مسعود کرد (ابن فوطی، ۴(۲)/۱۰۱۲ـ۱۰۱۳؛ بیهقی، ۱۴ـ۱۶). یکی از عوامل شهرت علاءالدوله، دوستی و نزدیکی ابن سینا با اوست که وی *دانشنامهٔ علایی* را نیز به نام او کرد. پس از علاءالدوله، فرزندانش در اصفهان و نهاوند و همدان به حکومت نشستند. برخی به اطاعت از طغرل گردن نهادند و برخی از برابر او گریختند (ابن فوطی، ۴(۳)/۵۰۹؛ ابن اثیر، ۹/۴۹۵ـ۴۹۶، جم؛ بیهقی، ۶۲۷ـ۶۲۸). اما در یزد، فرامرز پسر علاءالدوله حکومت یافت. فرمانروایی این شاخه از آل کاکویه با حکومت ۴ تن حدود یک قرن به درازا کشید. آنان غالباً به اطاعت از سلاجقه روزگار می‌گذاشتند (نک‌: هـ د، آل کاکویه). این سلسله را قراختاییان بر انداختند. فرامرز نوادهٔ علاءالدوله آخرین امیر این خاندان که در ۵۳۶ق به قتل رسید، یکی از مشهورترین و فرزانه‌ترین امرای آل کاکویه است (جعفری، ۳۸؛ کاتب، ۶۵ـ۶۶؛ غفاری، ۸۲).

شاخهٔ دیگری از اتابکان یزد پس از قتل فرامرز بن علی بر این ناحیه حکم راندند. این سلسله را رکن‌الدین سام نوادهٔ دختری علاءالدوله علی که از سوی سلطان سنجر سلجوقی به اتابکی دختران فرامرز کاکویی منصوب شده بود، بنیان نهاد (جعفری، ۳۷ـ۳۸؛ اقبال، ۴۰۲). سام در ۵۳۶ق رشتهٔ کارها را در دست گرفت و مدتی دراز فرمان راند، ولی

کوششهایش برای توسعهٔ قلمرو به جایی نرسید. پس از او برادرش عزالدین لنگر در ۵۸۴ق/۱۱۸۸م به حکومت نشست و حاکمان بعدی سلسلهٔ اتابکان همه از فرزندان و نوادگان اویند. از این سلسله ۱۰ تن به حکومت رسیدند. آخرین آنها حاجی شاه قدرتی نداشت و یزد عملاً در دست حکام و مأموران ایلخان ــ بایدو خان ــ بود تا مبارزالدین محمد مظفری و غیاث‌الدین کیخسرو اینجو بر یزد چیره شدند (میرخواند، ۴۵۱/۴ـ۴۵۲؛ عبدالرزاق، ۱۶۰/۱ـ۱۶۱). اتابکان آثار عمرانی بسیاری در یزد برآوردند.

طغرل سلجوقی که با فرونشاندن فتنهٔ بساسیری خلیفهٔ عباسی را به بغداد باز آورد (ابن اثیر، ۶۰۷/۹ ـ۶۱۱)، در رفتار با خلیفه شیوه‌ای معتدل و مغایر با روش آل بویه و سامانیان پیش گرفت. وی از آغاز کار، رفتارش با خلیفه مهرآمیز بود، اما در عین حال گویی خود را با او همتا می‌دانست و تابع و مطیع او محسوب نمی‌شد. به همین سبب، برادرزادهٔ خویش را به ازدواج خلیفه قائم درآورد و خود در حدود ۷۰ سالگی دختر خلیفه را خواستگاری کرد (راوندی، ۱۱۱ بب). این طرز برخورد با خلافت، در دورهٔ ملکشاه نوادهٔ او نیز ادامه یافت و سلطان ــ ظاهراً به تشویق و الزام ترکان خاتون، زوجهٔ محبوب خود ــ خویشاوندی مجدد با خلیفه را که همچنان نشانه‌ای از برابری دو خاندان بود، طرح کرد و دختر خود را به خلیفه مقتدی داد. بعدها ترکان خاتون سعی کرد تا جعفر ابن مقتدی را نامزد خلافت سازد (راوندی، ۱۴۰)؛ گرچه این کار پیش نرفت، اما این طرز تلقی سلاجقه مبنی بر حیثیت مساوی با خلافت، در میان سلاله‌های منشعب از سلاجقه مانند اتابکان آذربایجان، و نیز سلاطین خوارزم هم کم و بیش دنبال شد. یک بار اتابک جهان پهلوان ضمن اشارتی که جنبهٔ پیغام داشت، به خلیفهٔ عصر خاطر نشان کرد که سلطنت تعلق به جنگجویان و اهل دولت دارد و وظیفهٔ خلیفه نظارت بر آن، و عبادت و اجرای شریعت است و به همان حد باید محدود گردد (نک: زرین‌کوب، پیر گنجه، ۲۸۵).

سلسله‌ها و دولتهای موسوم به اتابکان در این دوره از اهمیت خاصی برخوردار بودند و با آنکه اغلب اوقات این اتابکان به دولتهای نیرومند مرکزی وابستگی داشتند، گاه خود را مستقل می‌خواندند و به هر حال در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نقش مهمی برعهده داشتند. مهم‌ترین سلسله‌های اتابکان عبارتند از:

الف ـ اتابکان آذربایجان: سلسله‌ای از امیران ترک که به ایلدگزیان نیز شهرت داشتند و از حدود سال ۵۴۱ق/۱۱۴۶م به روزگاری که دولت سلاجقه روی به افول داشت، برآمدند و تا ۶۲۲ق/۱۲۲۵م بر اران و آذربایجان مستولی شدند. ایلدگز در اصل یکی از غلامان سلطان محمود سلجوقی یا وزیر او کمال سمیرمی بود که سپس اران را به اقطاع گرفت و اتابک ارسلان، پسر طغرل دوم شد و به تدریج قلمرو خود را توسعه بخشید (ابن اثیر، ۲۶۷/۱۱ـ ۲۶۸، ۳۸۸؛ ظهیرالدین، ۷۵؛ راوندی، ۲۸۵؛ حسینی، ۲۴۶). آخرین حاکم این خاندان مظفرالدین ازبک نام داشت. گرچه پس از او نیز تلاشهایی برای احیای حکومت خاندان به ظهور رسید، ولی سرانجام، جلال‌الدین خوارزمشاه قلمرو اتابکان را گرفت (نسوی، ۱۴۰ـ۱۴۱، ۱۴۹، جم؛ حمدالله، ۴۷۱؛ نیز نک: هـ د، اتابکان آذربایجان).

ب ـ اتابکان فارس موسوم به سلغریان: آنان هم در این عصر برآمدند و از ۵۴۳ تا ۶۸۵ق/۱۱۴۸ تا ۱۲۸۶م، حدود یک و نیم قرن بر فارس و برخی نواحی مجاور آن فرمان راندند (خواندمیر، غیاث‌الدین، ۵۶۰/۲) و در تحولات منطقه تأثیری مهم داشتند. مؤسس این خاندان، بوزابه نوادهٔ سلغر، از جملهٔ اتابکان سلاجقه بود که از سوی ملکشاه مأمور فارس شد و در آنجا بر ضد دولت مرکزی شورش کرد، ولی شکست خورد و مقتول گشت. سنقر بن مودود برادرزادهٔ بوزابه، مؤسس واقعی دولت اتابکان فارس به شمار می‌رود که دولتی نیمه مستقل (آق‌سرایی، ۲۴؛ احمد زرکوب، ۷۱ـ۷۲؛ اقبال، ۳۷۹ـ۳۸۰)، اما تابع سلاجقه، خوارزمشاهیان و مغولان بنیاد نهاد و به همین سبب، حکام آن توانستند فارس را از تعرض دولتهای نیرومند اطراف مصون دارند و آنجا را به پایگاه علم و ادب تبدیل کنند. مظفرالدین سعد بن زنگی و پسرش ابوبکر بن سعد نامورترین حاکمان این سلسله از ممدوحان سعدی، و مردانی عادل و دیندار و درست کردار بودند. دولت اتابکان فارس به روزگار ابش خاتون یا دخترش کردوچین برافتاد (نک: هـ د، اتابکان فارس).

ج ـ اتابکان لرستان: اینان که از اواخر ایام سلاجقه تا حدود ۴ سدهٔ بعد بر نواحی وسیعی از خوزستان و لرستان فرمان راندند، به دو شاخه تقسیم می‌شوند: ۱. اتابکان لر بزرگ که اصلاً کرد بودند و به سبب انتساب به ابوالحسن فضلویه، به بنی فضلویه (بدلیسی، ۴۳؛ منجم باشی، ۹۰)، و به سبب انتساب به دومین فرمانروای آن، نصرت‌الدین هزار-اسب (حمدالله، ۵۴۰) به هزار اسبیان مشهور شدند. این دولت از ۵۵۰ تا ۸۲۷ق/۱۱۵۵ تا ۱۴۲۴م دوام یافت و سرانجام به دست شاهرخ تیموری منقرض گردید (غفاری، ۱۷۲؛ بدلیسی، ۵۶ـ۵۷). ۲. اتابکان لر کوچک که آن را به سبب انتساب به بنیان‌گذار آن، شجاع‌الدین خورشید، بنی خورشید نیز نامیده‌اند. حکومت اینان از ۵۸۰ تا ۱۰۰۶ق/۱۱۸۴ تا ۱۵۹۷م به درازا کشید و سرانجام به دست شاه عباس صفوی منقرض شد (اسکندربیک، ۵۳۷ ـ۵۴۱؛ بدلیسی، ۸۲ ـ۸۳؛ نیز نک: هـ د، اتابکان لرستان). سلسلهٔ اتابکان لرستان به رغم یورش مغولان و سپس سلسله‌های رقیب چون آل مظفر و پس از آن تیموریان، تا قرنها پای برجا ماند و نقش قابل توجهی در تاریخ منطقه ایفا کرد (مثلاً نک: حمدالله، ۵۵۷ـ۵۵۸؛ وصاف، ۲۴۹).

از بطن دولت بزرگ سلجوقی ــ افزون بر اتابکان ــ دولتها و شاخه‌های متعددی در ایران و آسیای صغیر و شام بیرون آمد. درست است که بیشتر اینان غالباً تابع دولت مرکزی یا دست کم پس از ملکشاه، مطیع یکی از سلاطین رقیب بودند، ولی بسیاری اوقات نیز عملاً در حوزهٔ حاکمیت خود به گونه‌ای مستقل رفتار می‌کردند. در ایران یک شاخه از دولت سلاجقه، موسوم به آل قاورد در اوج قدرت سلاجقهٔ

بزرگ پای گرفت و به رغم مخالفت دولت مرکزی بر کرمان و سیستان و بلوچستان و حتیٰ مدتی بر فارس و عمان فرمان راند. بنیان‌گذار این سلسله که به سلاجقهٔ کرمان نیز موسومند، قاورد فرزند مهین چغری‌بیگ است که به اقرب احتمال پس از ۴۴۲ق/۱۰۵۰م حکومت کرمان یافت و بهرام بن لشکرستان را که از سوی آل بویه بر آنجا حکم می‌راند، برانداخت؛ سپس در ۴۵۵ق/۱۰۶۳م فارس را از فضل بن حسن، معروف به فضلویه گرفت؛ مدتها بعد به برادر خود الب ارسلان شورید، ولی کار به صلح راست شد (محمدبن ابراهیم، ۱۳). با اینهمه، وی بر ملکشاه نیز طغیان کرد و جان بر سر این کار نهاد (کرمانی، ۱۳؛ راوندی، ۱۲۷). پس از او ۱۱ تن از اولاد و احفادش بر کرمان و گاه فارس و عمان فرمان راندند، تا آخرین آنها، محمد پسر بهرام شاه مدتی زیرنظر و به تابعیت غزان بر کرمان حکومت کرد و در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م به دست ملک دینار غز برافتاد (کرمانی، ۱۰۰ بب). قاوردیان آثار عمرانی متعددی در قلمرو خود برآوردند. بیشتر حاکمان این سلسله مردمانی دادگر و اهل آبادانی و نیکی بودند (نک: هـ د، آل قاورد).

شیوهٔ سلاجقه در تبعیت از خلافت و در عین حال هم شأن دانستن خود با خلفا، منحصر به آنها نبود. خوارزمشاهیان هم ظاهراً به دنبال همین تفکر خود را لااقل از لحاظ سیاسی هم ردیف خلفا می‌دانستند، گه‌گاه از تهدید خلیفه و حتیٰ عصیان بر ضد او خودداری نمی‌کردند؛ چنانکه محمد خوارزمشاه برای خاتمه دادن به تحریکات خلیفه ــ که غوریان و اسماعیلیان را برضد سلطان خوارزم بر می‌انگیخت ــ خود را به اعلام جنگ با او ناچار یافت و خلیفه ناصر را خلع کرد و سیدی به نام علاءالملک ترمذی را به خلافت برداشت. سپس با سپاه به سوی بغداد رهسپار شد تا ترمذی را به خلافت بنشاند و ناصر را خلع کند؛ اما به علت زمستان سخت و نیز اخباری که از تعرضات مغولان می‌رسید، از آن کار منصرف شد و در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م بازگشت (اقبال، ۴۰۱-۴۰۲). با اینهمه، اقدامات او و پدرش تکش برضد خلیفه، حیثیت خلافت را در انظار موهون کرد و از آن مقام مقدسی که عامهٔ اهل سنت برای آن قائل بودند، فرود آورد.

آخرین مقاومت ضد خلیفه که در ایران عهد سلجوقی صورت گرفت و تا ظهور مغول دوام داشت، نهضت اسماعیلیهٔ نزاری به رهبری حسن صباح بود که هرچند از حیث وسعت قلمرو قابل ملاحظه نبود، ولی خلیفه و سراسر قلمرو تابع خلافت را مدتها به وسیلهٔ فدائیان خویش دچار وحشت ساخت و سرانجام، بی‌آنکه خلیفه و فرمانروایان تابع وی قادر به دفع آنها شده باشند (نک: هـ د، الموت)، سلطهٔ تهدیدآمیز آنها به وسیلهٔ هلاکوخان مغول در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م خاتمه یافت (مثلاً نک: حمدالله، ۵۸۹). اما چندی بعد خلافت عباسی که در دورهٔ مستعصم سخت بـه انحطاط دچـار شده بـود و حیثیت سیاسی و شرعی قابل ملاحظه‌ای نداشت، در ۶۵۶ق برافتاد (رشیدالدین، ۱۰۰۸/۲-۱۰۲۰).

با سقوط بغداد و قتل مستعصم، هرچند شاخه‌ای از اعقاب عباسیان در مصر یک‌چند زمام خلافت را در دست گرفتند (حتی، ۸۵۵/۲)، ایران از سلطهٔ حکومت عباسیان بیرون آمد. دولتی که به وسیلهٔ هلاکوخان در ایران به وجود آمد و دولت ایلخانان خوانده شد، تا مدتی یاسای چنگیزی را به جای احکام اسلامی پیروی کرد و یهود و نصاریٰ در این مدت غالباً بیش از مسلمانان مورد اعتماد بودند. سرانجام، گرایش سومین و هفتمین و هشتمین ایلخان مغول (احمد تکودار، محمد غازان، اولجایتو محمد) به اسلام، ایران ایلخانی را دوباره به موضع اسلامی خویش بازگرداند. بعد از سقوط ایلخانان (۷۳۶ق/۱۳۳۶م)، بلکه در فترت سالهای آخر ایلخانان، سلاله‌های فرمانروایی تازه در ولایات مختلف ایران داعیهٔ استقلال پیدا کردند. در مدتی نزدیک به دو قرن (از ۷۱۶ق/۱۳۱۶م مرگ اولجایتو تا ۹۰۷ق/۱۵۰۱م روی کار آمدن صفویان) در هر ولایت ایران سلسله‌ای مستقل، اما غالباً فاقد زمینهٔ محلی، سلطنتهای محدود کوچکی از نوع ملوک الطوایفی به وجود آوردند. مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف ـ آل کرت: این سلسله در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م به دست شمس‌الدین محمد بن ابی بکر کرت بنیان نهاده شد و پادشاهان آن تا ۷۸۳ق/۱۳۸۱م در منطقه‌ای در شرق ایران تا کرانه‌های سند فرمان راندند. آل کرت ظاهراً در اصل به تاج‌الدین عثمان مرغنی نسب می‌برند که از نزدیکان غیاث‌الدین غوری بود. پسر او رکن‌الدین به عنوان حاکم قلعهٔ خیسار به اطاعت مغولان درآمد و در لشکرکشیها به آنها یاری می‌داد و به این ترتیب، راه برای تأسیس حکومت آل کرت به دست پسر یا نواده‌اش شمس‌الدین هموار شد (سیفی، ۱۴۴- ۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۱؛ اسفزاری، ۴۰۴/۱). ۶ تن از این خاندان طی بیش از دو قرن بر آن منطقه حکومت کردند و سرانجام تیمور گورکانی آنها را برانداخت (نک: هـ د، آل کرت).

ب ـ آل مظفر: این سلسله که امیر مبارزالدین محمد در ۷۱۸ق/۱۳۱۸م در یزد تأسیس کرد، از لحاظ سیاسی و فرهنگی از دولتهای مهم این دوره به شمار می‌رود. مبارزالدین از امرا و نزدیکان اولجایتو و ابوسعید، ایلخانان مغول بود که سپس حاکم یزد شد. او و فرزندانش به تدریج قلمرو خود را توسعه دادند و اصفهان و کرمان و فارس را نیز گرفتند و دامنهٔ نفوذشان گاه تا آذربایجان نیز می‌رسید. ۷ تن از این خاندان حدود ۸۰ سال بر این مناطق حکم راندند تا سرانجام، تیموریان به روزگار شاه منصور آنان را برانداختند (معلم، ۴۸/۱-۴۹، ۵۳-۵۸؛ میرخواند، ۴۵۱/۴-۴۵۲، ۵۸۹-۵۹۳؛ کتبی، ۷-۹، ۱۲۲-۱۲۷). چند تن از امرای این سلسله از ممدوحان خواجه حافظ شیرازی بودند.

ج ـ جلاریان: اینان هم از جملهٔ خاندانهای حاکم این دوره‌اند. مؤسس آن شیخ حسن بزرگ از امرای عصر ایلخانان، پس از عزل شاه‌جهان تیمور نوادهٔ گیخاتو در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م یا اندکی پیش از آن دولتی بنیاد نهاد و اعقابش حدود نیم قرن بر بخشهایی از عراق ایران و عرب مسلط بودند (اقبال، ۵۵۲).

یورشهای خونین تیمور (۷۷۱- ۸۰۷ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴م) که فاجعهٔ حملهٔ چنگیز و هلاکوخان را تجدید کرد، نه فقط ایران، بلکه هند و آسیای صغیر و شام و نواحی ماوراء قفقاز تا روسیه را غرق وحشت ساخت

(ابن عربشاه، ۱۶ ب، جم). سلالهٔ تیمور بلافاصله بعد از مرگش با اختلافات خانگی، مدعیان داخلی و قدرت جویی مدعیان خارجی روبه‌رو شدند (مثلاً نک: حافظ ابرو، ۳۸،۱۰/۱، جم). از اخلاف او فقط پسرش شاهرخ سلطنتی طولانی داشت و بعضی از خرابیهای پدر را ترمیم کرد (همو، ۳۳۷/۱، ۳۹۰، ۵۷۸ب). آخرین خلف او سلطان حسین بایقرا از تمام حکومت وسیع تیمور فقط هرات و نواحی مجاور آن را در دست داشت. مدعیان خارجی این سلاله عبارت بودند از اتحادیه‌های طوایف قره قویونلو (۷۸۲-۸۷۳ق/۱۳۸۰-۱۴۶۸م) و آق قویونلو (۷۸۰-۹۰۸ق/۱۳۷۸-۱۵۰۲م) که غالباً در آذربایجان و نواحی مجاور با یکدیگر در نبرد بودند (برای جنگهای این دو تیرهٔ ترکمان و قدرت یابی قرا عثمان، نک: هینتس، ۱۶۶؛ روملو، ۲۲۶؛ غیاث، ۳۷۵؛ غفاری، ۲۵۱، ۲۵۷؛ عزاوی، ۳۰۳/۳، ۳۰۸) و سرانجام، دولت صفویه برفراز خرابهٔ حکومت آنها در آذربایجان پا گرفت و به ملوک الطوایفی دویست سالهٔ بعد از ایلخانان خاتمه داد.

دولت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م) پس از ۹۰۰ سال که از انحلال دولت ساسانیان می‌گذشت، به قول محققان (نک: هینتس، شش، هشت، ۱) حکومت ایران اسلامی را به مرتبهٔ دولت ملی ارتقا داد و نخستین حکومت بزرگ و یکپارچه در ایران پس از اسلام را که از لحاظ وسعت و اعتبار کم از ساسانیان نبود، ایجاد کرد و به تعبیری دیگر (نک: هُرن، ۸۱) ایران را از انقراض نومیدانه‌ای که به سوی آن می‌رفت ــ در واقع از تهدید دو جانبهٔ ازبکان و عثمانیها ــ نجات داد. این سلسله با تمسک به تشیع و رسمی کردن این مذهب، خود را به عنوان دولتی شیعی برای مقابله با دولتهای سنی مجاور که طالب و مدعی تجزیه و تقسیم ایران میان خویش بودند، آماده کرد. ورود ایران به مرحلهٔ دولت ملی، هرچند به سبب رسمی شدن مذهب تشیع، ایران را در مقابل دولتهای سنی عصر در انزوا و تهدید قرار داد، اما حکومت صفوی با اقدام نسبت به جلب اعتماد و عقد اتحاد میان ایران و ممالک اروپا، موضع خود را در مقابل عثمانی یک چند استوار نگاه داشت و از آن سوی به تهدید ازبکان خاتمه داد.

از دیدگاه مذهبی، با آنکه رسمی شدن مذهب تشیع در تمام ایران به وسیلهٔ شاه اسماعیل اول بنیان‌گذار این سلسله اعلام شد (فلسفی، ۱/ط-یا)، رواج واقعی تشیع در عهد پسر وی شاه طهماسب اول تحقق یافت که علمای شیعه را از بحرین، لبنان، کربلا و نجف به ایران دعوت کرد (خواندمیر، امیرمحمود، ۱۲۶). وی اکابر و امرای درگاه و حکام وقت را در تمامی امور به اطاعت از مجتهد معروف عصر، شیخ علی بن حسین عاملی، معروف به محقق کرکی (محقق ثانی) ملزم کرد؛ و به روایت صاحب *روضات الجنات* او را نایب امام، و خود را از عمال وی خواند و پیروی از اوامر و نواهی او را بر خویش واجب شمرد (خوانساری، ۳۶۰/۴-۳۶۳). محقق کرکی در بسیاری اوقات با شاه طهماسب همراه بود (غفاری، ۲۸۵) و این همراهی، روحانیت شیعه را مشوق و محرک اختلافات شیعه و سنی جلوه می‌داد. واکنش این سیاست، اظهار تنفر و وحشت شدید علمای سنی از تشیع بود. چنانکه فضل‌الله بن روزبهان خنجی، معروف به خواجه ملای اصفهانی (برای عقاید و آراء سیاسی او، نک: طباطبایی، ۲۱۳-۲۳۴) که به دربار ازبکان پناه برد، غزای با «مرتدان قزلباش» را برای اهل سنت واجب عینی خواند. وی در منظومه‌ای هم که برای سلطان سلیم عثمانی فرستاد، او را به لشکرکشی به ایران تشویق کرد (براون، ۶۳/۴). اینها نمونهٔ اقدامات جدی پشت پرده بود تا پادشاهان اهل سنت برای مخالفت یا دفع اهل تشیع متحد گردند. یک محرک شیبک شاهان ازبک در اقدام به لشکرکشی به خراسان هم که در آن وقت انواع اختلال و اختلاف در آن راه یافته بود، همین گونه مساعی بود (فلسفی، ۱۲۰/۴-۱۲۱).

در صحت نسبت سیادت هم که گویا از همان آغاز ظهور در بین عامه نسبت به سلسلهٔ صفویه منتشر و رایج بود و براساس آن صفویه، موسوی یا از اولاد امام موسیٰ کاظم(ع)، خوانده می‌شدند، تردید کرده‌اند (کسروی، شیخ صفی...، ۲۳-۲۴، ۲۹، ۳۳، جم؛ طوغان، 357-354؛ قس: استرابادی، ۱۷ب؛ زرین‌کوب، *دنباله...*، ۵۹-۶۰).

در واقع با توجه به تاریخ سیاسی، نظامی و اجتماعی این عصر می‌توان گفت که تمسک به تشیع و اصرار فراوان نخستین فرمانروایان صفوی به ترویج این مذهب در ایران، ایجاد سدی در برابر توسعه‌طلبی امپراتوران عثمانی و تهاجمات ازبکان بوده است وگرنه دربارهٔ پایبندی آنها به احکام اسلام و مواضع تشیع، به رغم آن دعویها و سخت‌گیریها سخن می‌توان گفت، سخت‌گیریهایی که طوایف و اقوام سنی اطراف ایران را به تهدیدی برای دولت و مردم بدل کرده بود. چنانکه در پایان عهد صفویه، میرویس افغان به همین عنوان از علمای اهل سنت برای قیام برضد صفویه در مکه و مدینه فتوا گرفت. فعالیت تبرائیان و تولائیان هم با آنکه قبل از صفویه در بعضی مناطق شایع بود، در این دوره انگیزهٔ تازه‌ای برای عمیق‌تر کردن اختلافات اهل سنت و اهل تشیع در داخل و خارج ایران شد. البته اقدام صفویه در جلب حمایت دولتهای غربی برای دفع دولت عثمانی هم چون با نقشه‌های پادشاهان اروپا موافق بود (مثلاً نک: فلسفی، ۱۶۵/۴، ۱۷۴، ۱۷۷)، جواب مساعدی یافت و اعتماد آنها را برای اقدام به جنگ با عثمانیها جلب کرد.

مبادلهٔ سفرا بین ایران صفوی و بعضی از دول اروپایی ــ با آنکه اروپاییان اقدام جدی و قاطعی برای عقد اتحاد با ایران برضد عثمانی، یا تعهد پرداخت قسمتی از مخارج این جنگها و حتیٰ در اختیار نهادن سلاحهای آتشین به عمل نیاوردند ــ گاه مانع اقدام عثمانیها به تعرضهای متوالی نسبت به ایران می‌شد. سکوت و عدم همکاری پادشاهان سنی مغول هند هم به سبب رابطهٔ دوستی با ایران و خاطرهٔ نسبتاً خوبی که همایون پادشاه در دورهٔ پناهندگی به ایران داشت (مثلاً نک: استرابادی، ۷۰)، اتحاد تمامی قوای سنی شرق و غرب را برضد ایران غیر ممکن می‌ساخت. از این رو، با وجود حملات مکرر ازبکان به خراسان، شدت خشونت آنها نسبت به شیعهٔ خراسان منجر به انتزاع خراسان از قلمرو صفوی نشد (افوشته‌ای، ۲۹۰، ۳۶۷-۳۸۱، جم؛

فلسفی، ۱۱۹/۴ـ۱۲۵، جم). عثمانیها هم که مکرر از جانب آذربایجان و عراق به ایران هجوم آوردند و یک چند بر تبریز و ولایات کردستان تا حدود همدان هم پیش آمدند، در تعرض خویش توفیقی حاصل نکردند (افوشته‌ای، ۷۶، ۸۵، ۱۶۴، جم).

تصور اتحاد بین صوفی اعظم با اروپا و تردد دائم سفرا بین آنها غالباً موجب ادامهٔ توهم عثمانیها نسبت به خطر ایران می‌گردید. در بین پادشاهان صفوی، شاه عباس اول این توفیق را پیدا کرد که با دفع ازبکان و بازپس گرفتن ولایات ایران از دست مهاجمان عثمانی، آنها را از اتحاد بر ضد ایران باز دارد. به علاوه، وی به علت هوشیاریی که در امور سیاسی عصر داشت ــ درست در همان ایام که در اروپا مشغول اختراع و تکمیل صنایع جنگی بودند ــ به کمک برادران شرلی انگلیسی که ظاهراً به عنوان سیاح، و در واقع برای مأموریت سیاسی نزد او آمده بودند، کوشید به تأسیس توپخانه و استفادهٔ بیشتر از اسلحهٔ آتشین توفیق یابد (فلسفی، ۲۳۸/۴ـ۲۴۱). استفادهٔ شاه عباس از آنان برای ایجاد سپاه منظم و تازه‌ای به نام شاهسون و تأسیس توپخانهٔ کارآمد حاکی از موقع شناسی او بود (همانجا، نیز ۲۴۲/۴ـ۲۴۴).

به گفتهٔ هرن برای آنکه لیاقت شاه عباس برای عنوان «کبیر» تأیید گردد، کافی است که بین اوضاع ایران هنگام جلوس و هنگام وفات او به درستی مقایسه شود (ص ۸۹). البته حرص و طمع در جمع اموال در بین اسلاف و اخلاف او هم وجود داشت و تا حدی ناشی از تصور تزلزل دائم اوضاع بود. با وجود این، آنچه شاه عباس را از لحاظ اخلاقی تا حدی قابل ملامت می‌سازد، خشونت او نسبت به اولاد خود و خاندانش است که صفویان را بعد از او از جانشینان لایق محروم کرد. بعضی تعصبات دیگر نسبت به طوایف و افراد مورد سوءظن هم که او را به اعمال وحشیانه وا می‌داشت، سیمای درخشانش را در آیینهٔ تاریخ تیره کرده است. از جمله خشونت او نسبت به نقطویه و قتل و آزار و تبعید آنها، وی را سخت منفور کرد. حتیٰ داستان یوسفی ترکش دوز و بر تخت نشاندن او به جای خویش (افوشته‌ای، ۵۲۱ـ۵۲۳؛ اسکندربیک، ۴۷۳ـ۴۷۵) وی را به شدت به اوهام‌پرستی متهم ساخت. نامهٔ معروف اکبر امپراتور هند که او را بر اینگونه تعصبها ملامت کرد (نک: فلسفی، ۲۸۰/۱ـ۲۸۳، ۲۸۷، ۹۱۱/۳ـ ۹۱۵) و مورد توجه او واقع نشد، اگر سرمشقی برای اخلاف او واقع می‌گشت، شاید جلوگیری از سقوط صفویه در عهد شاه سلطان حسین غیر ممکن نبود.

سقوط صفویه را در عهد شاه سلطان حسین، نباید تنها به غلبهٔ جنگی افاغنهٔ شورشی قندهار (محمدکاظم، ۱۸/۱ـ۱۹) منسوب داشت و عوامل دیگر موجود در جامعهٔ صفوی را هم باید در نظر گرفت: شهوت‌پرستی سلطان که به حضور او و در حرم‌خانه منجر می‌شد، تعصب او که به شدت نسبت به آزار اهل سنت معطوف بود، سوءظنش نسبت به سرداران و امرای غیر قزلباش، گماشتن حکام ظالم و بی‌مسئولیت بر ولایات سنی‌نشین، بی‌توجهی به امنیت در ولایات دوردست مانند کرمان ــ خاصه امنیت رعایای زردشتی ــ دهن‌بینی افراط‌آمیز او که هرچه می‌شنید، بی‌تأمل قبول می‌کرد ــ و بدین سبب، معروف به «شاه سلطان حسین یَخشی دُر» گردیده بود (مرعشی، ۴۸) ــ نیز در عدم اعتماد سپاه و جامعه به او تأثیر داشت. بی‌بند و باری اقتصادی هم که به علت توقف تجارت گاه منجر به بسته شدن سرحدات می‌شد، عامل مخرب در بنیهٔ مالی خزانه بود (هرن، ۹۴). دربار خلیج فارس و بنادر را تسلیم اعمال قدرت و راهزنی پرتغالیها و انگلیسیها کرده (نک: مرعشی، ۳۳ـ۴۱)، و تجارت با هند دشوار شده بود. حکام ولایات در ارسال مال همواره تعلل می‌کردند و حسابهای مجعول به دیوان می‌فرستادند. تجار حریص و احیاناً رباخوار بهای امتعه را دائم بالا می‌بردند و در چنان احوال تنگی و سختی، احتکار مواد غذایی و عدم نقل و انتقال غلات از دهات به شهر، و انواع حقه‌های دیگر که بازار و خرید و فروش را فلج کرده، و کاسبان کم بضاعت کوچه و برزن را به افلاس و ورشکستی کشانده بود، در ضعیف کردن روحیهٔ مقاومت مردم و سپاه در مقابل مهاجمان تأثیری بسیار قوی داشت. سکون و آرامشی هم که به علت گرفتاریهای داخلی عثمانی و ازبکان در تعرض به خاک ایران پیدا شده بود، خود موجب پراکندگی سپاه و هم فقدان مهارت جنگی در آنها شد.

با آنکه بعد از یک محاصرهٔ طولانی از جانب افاغنه و اعوان آنها، تاج صفوی خاضعانه و با اظهار تسلیم به تقدیر، به محمود غلزایی مهاجم افغان داده شد و در اندک مدت با وفات او به پسر عمش اشرف افغان رسید، موجب تسلط افاغنه بر اصفهان نشد. هرچند آنها با خشونت بسیار و برای گرفتن زهر چشم از مردم کشتار کردند، عاقبت اشرف با وجود مقاومت بسیار، مقابل سپاه قزلباش که نادر قلی افشار به عنوان سردار سپاه طهماسب سوم آن را رهبری می‌کرد، مغلوب و مقتول شد (محمدکاظم، ۲۷/۱ پ، ۱۰۹ پ؛ وارد، ۲۵ پ) و افاغنه سراسر خاک ایران را ترک کردند (۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م). سردار افشار که به دنبال حوادث مختلف و خلع شاهزادهٔ صفوی در ۱۱۴۸ق به سلطنت رسید (همو، ۴۴)، در پی اخراج متجاوزان ترک و روس و تنبیه ازبک و عثمانی، مدعیان داخلی و شورشیان محلی را به سختی سرکوب کرد، هند را گرفت و با غنایم بسیار از آنجا بازگشت. وی حتیٰ در صدد تهیهٔ بحریه‌ای به کمک یک انگلیسی، به نام جان التون، برآمد که قرین توفیق نشد. نادر در ضمن سعی کرد اختلاف شیعه و سنی را به حداقل برساند که این نیز ممکن نشد و چندی بعد با قتل او (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) سلسلهٔ افشاریه گرفتار اختلافات داخلی و ضعف و تجزیه گشت (محمدکاظم، ۱۲۱/۱ـ۱۴۱، جم، ۵۸۳/۲ـ۵۸۶، جم).

از این تجزیه و اختلاف، کریم خان زند سربرآورد. اما حکومت پدرانهٔ او بحران ایران را که دچار مشکلات اقتصادی، نظامی و سیاسی بود (نک: EI², IV/639-640) ــ به رغم کوششهایش در ایجاد دولتی یکپارچه و منسجم و ایجاد آرامش و رفاه، به سبب جنگهای اجتناب ناپذیر با افغانان و عثمانیان و مخالفان داخلی ونیز ناآرامیهای جنوب و غرب ایران ــ رفع نکرد. بعد از او سلسلهٔ زندیه دچار بحران شد (مثلاً نک: پری، 48-62,110-150).

با انقراض زندیان که لطفعلی خان مردانه از آن دفاع کرد (شمیم، ۲۰ـ۲۲)، حکومت ایران به دست آقامحمدخان قاجار افتاد (ساروی، ۲۲۰ـ۲۶۴؛ اعتضادالسلطنه، ۳۹ـ۴۶) و با حکومت او و سپس برادرزاده‌اش فتحعلی‌شاه، نظام اتحاد دین و دولت مخصوصاً در شکل ناهنجاری که در عهد شاه سلطان حسین داشت، به ایران بازگشت و از فضای سیاسی تازه‌ای که مقارن همان ایام با انقلاب فرانسه در دنیا پیدا شد، تأثیری حتیٰ آن اندازه که در همان ایام در مصر و عثمانی و هند ظاهر شده بود، به ایران نرسید و تلاشهای مثبت عباس میرزا نایب‌السلطنه در ایجاد تحولات فرهنگی، صنعتی و نظامی چندان قرین توفیق نگردید (نک: محبوبی، ۵۰/۱ـ۵۱). توجه فتحعلی‌شاه و عباس‌میرزا نایب‌السلطنه به فرانسه، یعنی قدرت نوین اروپا و نیز عطف نظر ناپلئون به ایران ناشی از تمایل هر دو طرف به محو یا تحدید منافع انگلستان و روسیه در شرق بود. این معنی مدتی ایرانیان را امیدوار گردانید، ولی به رغم گسیل ژنرال گاردان به ایران و عقد معاهدهٔ فینکن‌اشتاین و برخی اصلاحات مختصر، تغییر عمیقی در ایران پدید نیامد (گاردان، ۴۳ـ۴۸، ۷۱، ۸۵، جم). فقط جنگهای ایران و روس و عهدنامه‌های مفتضحانهٔ گلستان در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م، و ترکمان چای در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م به رغم دلاوریهای سپاه ایران و شخص عباس میرزا بر ایران تحمیل شد (شمیم، ۵۷ـ۷۹). گرچه این حوادث دیدگاه اهل نظر را به لزوم اصلاحات و تجدید نظر در سازمان نظامی، فرهنگی و اداری کشور متوجه گردانید، اما این اندیشه با وجود پادشاهان مستبد و رجال استبداد خواه تا دوران میرزاتقی خان امیرکبیر، آن هم به گونه‌ای که عملاً موانع زیادی بر سر راه بود و بسیاری از اهداف اصلاح گرایانهٔ وی نافرجام ماند، مجال بروز و ظهور نیافت (آدمیت، *امیرکبیر...*، ۲۶۵ـ۴۰۲، نیز *اندیشه...*، ۷۶ بب).

انقلاب مشروطیت که ایران را تا حدی از استبداد شدید شاه قاجار رهانید (برای نمونه‌های استبداد، نک: *صور اسرافیل*، شم ۹ـ۱۱، ۱۳: اقاریر میرزا رضا کرمانی)، البته غیر از اقتضای فضای سیاسی جدید در غرب و شرق، عوامل و اسباب مختلف داشت (نک: تقی‌زاده، ۲۴۸ـ۲۵۱). عوامل فکری این انقلاب، کسانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، ملکم خان، فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقا خان کرمانی و طالبوف تبریزی بودند؛ و عوامل سیاسی و اجتماعی آن، کسانی چون علی‌خان امین‌الدوله، نصرالله‌خان نائینی، میرزاجعفرخان مشیرالدوله، میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله، ملک‌المتکلمین و سیدجمال اصفهانی به شمار می‌روند (نک: هـ د، اصلاح‌طلبی، بخش ایران). رهبری واقعی این انقلاب را مجتهدان بزرگ تهران سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی در دست داشتند (کسروی، *تاریخ مشروطه...*، ۴۸ بب) که «سیدین سندین» خوانده می‌شدند. مظفرالدین شاه که حکم مشروطیت را امضا کرد (همان، ۱۱۶ بب) و اساس آن به نام او «عدل مظفر» خوانده شد، اندک مدتی بعد از توشیح فرمان درگذشت. محمدعلی میرزا ولیعهد وی که از اول با اساس این نهضت مخالف بود، چون بر تخت نشست، ضدیت خود را تشدید کرد. بعد از کشمکشهایی بین مجلس و پادشاه جدید که سرانجام منجر به بمباران مجلس و توقیف و محاکمه و قتل عده‌ای از آزادی خواهان شد (شمیم، ۴۰۳ـ۴۲۰)، جنبشهای ولایات تدریجاً بر استبداد صغیر شاه غالب شد و تهران به دست مجاهدان گیلان و بختیاری افتاد (۲۶ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷) و آذربایجان که به رهبری دو سردار رشید خود ستارخان و باقرخان بر ضد استبداد جنگیده بود، از شرکت در فتح تهران بازماند، اما در افتخار آن شریک شد (کسروی، *تاریخ هیجده ساله...*، ۲۳ بب).

محمدعلی شاه که به تشویق و استظهار عمال روسیهٔ تزاری در مخالفت با مشروطیت اصرار داشت، به سفارت روس پناه برد و استعفا کرد (شمیم، ۴۳۲ـ۴۳۳). بدین‌گونه، انقلاب مشروطیت باز پیروز شد، اما چون این انقلاب مظهر آرمان عدالت خواهی تجار و روحانیان و اعیان بود، از حد ایجاد یک عدالت خانه و مجلس شورا تجاوز نکرد و حوادث جنگ جهانی اول و توطئهٔ پنهانی دولتهای قدرتمند اروپا آن را از توسعه باز داشت. سلطنت احمدشاه هم که هنگام جلوس به جای محمدعلی شاه کودک بود، قدرت و اعتباری نیافت. شاه جدید بعد از آنکه از سلطهٔ دو نایب‌السلطنهٔ خویش ــ عضدالملک قاجار و ناصرالملک قراگوزلو ــ بیرون آمد، خود را مرعوب رجال عصر یافت. سرانجام، رضاخان سردارسپه کودتایی به کمک سید ضیاءالدین طباطبایی برضد وی به راه انداخت و او ایران را در ۱۳۰۲ق به قصد اروپا ترک کرد (همو، ۵۰۰ بب). کودتای یاد شده که به الزام قوای انگلیس و ژنرال آیرنساید شکل گرفت، تدریجاً به خلع احمد شاه و نصب سردارسپه به سلطنت موقت (۹ آبان ۱۳۰۴) و سپس دائم منجر گشت (۲۲ آذر ۱۳۰۴).

از این پس، از انقلاب مشروطه اثری نماند؛ فقط ظواهر آن از جمله تفکیک قوا، وجود جراید و مجلس و تشکیل کابینه باقی ماند که اینها همه نقاب یک استبداد جدید بود. سردار سپه سیاست خود را به الزام کسانی که او را روی کار آورده بودند و تا حدی تحت‌تأثیر مصطفیٰ آتاتورک که وی از او تقلید می‌کرد، براساس ترقی مادی ایران قرار داد و سعی کرد هرچه بیشتر مانع مداخلهٔ روحانیان در امور گردد. پسرش محمدرضا هم که بعد از او به سلطنت رسید (۲۵ شهریور ۱۳۲۰)، بعد از قبضهٔ قدرت، همچنان سیاست استبدادی و ضد روحانی پدر را پیش گرفت و به اتکای عتال خارجی، خاصه آمریکایی نسبت به مخالفان شدت عمل و خشونت به خرج داد تا قیام اسلامی او را وادار به ترک ایران کرد (۲۶ دیٔ ۱۳۵۷) و نظام سلطنتی از ایران برافتاد (۲۲ بهمن ۱۳۵۷) و جای آن را جمهوری اسلامی گرفت که به سعی و اهتمام امام خمینی ایجاد گردید.

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *اندیشهٔ ترقی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ آق‌سرایی، محمد، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن،

۱۳۵۸ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبریٰ، بیروت، دارصادر؛ ابن عربشاه، احمد، عجائب‌المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفیٰ جواد، دمشق، ۱۳۸۲-۱۳۸۷ق؛ ابن قتیه، عبدالله، المعارف، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ه. ف. آمدروز، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۴۵- ۱۳۷۵ق؛ همو، مقاتل الطالبیین، نجف، ۱۳۸۵ق؛ احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ استرابادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسفزاری، محمد، روضات‌الجنات فی اوصاف مدینة هرات، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش؛ اسکندربیک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمهٔ عبدالجواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیرالتواریخ، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ افوشته‌ای نطنزی، محمود، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امین، احمد، ضحی‌الاسلام، قاهره، ۱۳۵۱- ۱۳۵۵ق؛ بارتولد، و. و، ترکستان‌نامه، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ بلاذری، احمد، انساب‌الاشراف، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فتوح‌البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تقی‌زاده، حسن، «عوامل مشروطیت ایران»، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، غرراخبار ملوک الفرس وسیرهم، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۹۴۷م؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، زبدةالتواریخ، به کوشش کمال‌الدین حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴ش؛ حسینی، علی، زبدةالتواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خلیفة بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ خواندمیر، امیرمحمود، ذیل حبیب‌السیر، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، تهران، ۱۳۳۳ش؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ق؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ ذهبی، محمد، سیراعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمداقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زبیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۱م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، پیرگنجه، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۶ش؛ همو، روزگاران، تهران، ۱۳۷۵ش؛ ساروی، محمد فتح‌الله، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سیفی هروی، سیف، تاریخ نامهٔ هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق؛ شمیم، علی اصغر، ایران در دورهٔ سلطنت قاجار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صور اسرافیل، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ طباطبایی، جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، تاریخ؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق‌نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمینی، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ عزاوی، عباس، تاریخ العراق بین الاحتلالین، بغداد، ۱۹۳۹م؛ عسکری، مرتضیٰ، عبدالله بن سبا، نجف، ۱۹۵۶م؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان‌آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ غیاث، عبدالله، تاریخ، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۱ش؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ کاتب، احمد، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کرمانی، احمد، بدایع الازمان فی وقایع کرمان، به کوشش مهدی بیانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ غلامرضا رشید یاسمی، تهران ۱۳۴۵ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطهٔ ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو، شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۴۲ش؛ گاردان، آلفرد، مأموریت ژنرال گاردان، ترجمهٔ عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لسترنج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مرعشی صفوی، محمد خلیل، مجمع‌التواریخ، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ معلم یزدی، معین‌الدین، مواهب الٰهی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ منجم باشی، احمد، جامع الدول، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیه، شم ۵۰۱۹؛ میرخواند، محمد، روضة‌الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سمط العلیٰ للحضرة العلیا، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد ابن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین مینکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ وارد، محمدشفیع، تاریخ نادرشاهی، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، تاریخ کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ وصاف، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ هُرن، پاول، تاریخ مختصر ایران از آغاز اسلام تا آغاز سلطنت پهلوی، ترجمهٔ رضازاده شفق، تهران، ۱۳۲۹ش؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی ایران، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Early Ghaznavids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; id, *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Caetani, L., *Annali dell'Islām*, Milan, 1905-1926; Dhalla, M. N., *History of Zoroastrianism*, Bomby, 1963; EI[1]; EI[2]; Goldziher, I., *Le Dogme et la loi de l'Islam*, tr. F. Arin, Paris, 1958, Houtsma, M. T., «Bih'afrid», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1889, vol. III; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971; Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; Pizzi, I., *Storia della poesia persiana*, Torino, 1894; Togan, Z. V., «Sur l'origine des Safavides», *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957, vol. III; Watt, M., «Shi'ism under the Umayyads», JRAS, 1960; Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902.

عبدالحسین زرین‌کوب

III. زبان و خط

زبانهای ایرانی: زبانهای ایرانی شاخه‌ای از زبانهای آریایی (هند و ایرانی) هستند و از کهن‌ترین زبانهای خانوادهٔ بزرگ زبانهای هند و اروپایی به شمار می‌روند. آریاییان در هزارهٔ ۲قم به دو گروه بزرگ تقسیم شدند: عده‌ای از راه افغانستان کنونی به شمال غرب هند

(پنجاب و نواحی مجاور آن) رفتند و از آنجا به سرزمینهای دیگر نفوذ کردند و عده‌ای دیگر به تدریج وارد فلات ایران شدند و در مناطق مختلف سکنیٰ گزیدند (*ایرانیکا*، II/685). از همان زمان زبان آریایی

نشانه‌های هجایی ـ الفبایی

a	j^a	n^a	r^a
i	j^i	n^u	r^u
u	t^a	p^a	l^a
k^a	t^u	f^a	v^a
k^u	θ^a	b^a	v^i
x^a	$ç^a$	m^a	s^a
g^a	d^a	m^i	$š^a$
g^u	d^i	m^u	z^a
c^a	d^u	y^a	h^a

واژه‌نگارها

$X\check{S}$ = *xšāyaθiya* شاه

BU = *būmiš* بوم

DH = *dahyāuš* کشور

AM = *Ahuramazdā* اهورامزدا

BG = *baga* خدا

$AMha$ از آنِ اهورامزدا

نشانه‌های واژه جداکن

< \

تصویر ۱: خط میخی فارسی باستان (کنت، 12)

آغازین به دو شاخهٔ هندی و ایرانی تقسیم شد و هر یک راهی جداگانه پیمود.

زبانهای ایرانی، مانند بسیاری از زبانهای دیگر از ۳ دورهٔ باستان، میانه و نو گذر کرده‌اند:

۱. زبانهای ایرانی باستان: جدایی هندیان و ایرانیان باعث پیدایی دو زبان هندی باستان و ایرانی باستان شد. اگرچه از زبان ایرانی باستان ــ که زبان مشترک اقوام ایرانی بود ــ اثری برجای نمانده است، بازمانده‌های آن ــ که به زبانهای ایرانی باستان معروفند ــ تا زمان فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۰ قم) در قلمرو بسیار گسترده‌ای رواج داشت. از زبانهای ایرانی باستان فقط دو زبان به صورت مکتوب بر جای مانده است: فارسی باستان و اوستایی؛ اما از دیگر زبانهای این دوره آثار چندانی در دست نیست.

الف ـ فارسی باستان: فارسی باستان زبان قوم پارس بود که پس از ورود به ایران در جنوب غربی آن (استان فارس کنونی) سکنیٰ گزیده، و با فروپاشی سلسلهٔ ماد (۵۵۰ قم) شاهنشاهی بزرگ هخامنشی را بنیاد نهاده بودند. دبیران دورهٔ هخامنشی برای نوشتن بر پوست و پاپیروس از زبان و خط آرامی، و برای نوشتن بر سنگ و گِل از زبان و خط میخی ایلامی و گاه بابلی استفاده می‌کردند، اما احتمالاً در زمان پادشاهی کورش دوم (معروف به کورش کبیر) شروع به ابداع خط میخی مخصوصی برای فارسی باستان کردند که کاربرد آن در زمان پادشاهی داریوش یکم (۵۲۲-۴۸۶ قم) گسترش یافت (همان، VI/461).

خط میخی فارسی باستان ــ که تنها در کتیبه‌های شاهان هخامنشی به کار رفته است ــ از چپ به راست نوشته می‌شود. این خط با ۳۶ نشانهٔ هجایی ـ الفبایی، ۸ واژه‌نگار، ۲ واژه جداکن و چند نشانه برای اعداد از ساده‌ترین خطوط میخی به شمار می‌رود (نک: تصویر ۱؛ کنت، 12).

کتیبه‌های بازمانده از شاهان هخامنشی گاه یک زبانه (فارسی باستان)، گاه دو زبانه (فارسی باستان و ایلامی)، گاه سه زبانه (فارسی باستان، ایلامی و بابلی)، و به ندرت چهار زبانه (فارسی باستان، ایلامی، بابلی و مصری باستان به خط هیروگلیف) هستند.

ب ـ اوستایی: اوستایی، زبان *اوستا*، کتاب مقدس زردشتیان است. کهن‌ترین بخش آن، *گاهان*، سرودهایی منسوب به زردشت، پیامبر ایران باستان است که به روایتی در نیمهٔ نخست هزارهٔ ۱قم در خوارزم می‌زیست (نک: آموزگار، ۲۱-۲۳). گویش به کار رفته در *گاهان*، *یَسنِ هفتها* و ۴ دعای مقدس زردشتیان را گویش گاهانی می‌نامند. دیگر بخشهای *اوستا* به گویشی جدیدتر نوشته شده که به گویش جدید معروف است.

زردشتیان بنابر سنت بر این باورند که در زمان هخامنشیان *اوستا* را با آب زر بر ۱۲ هزار پوست گاو نوشته بودند؛ اما در پی حملهٔ اسکندر

a ā å ą (ą̇) ə ə̄ e ē o ō i ī u ū

k x x́ xᵛ g ġ γ c j t θ d δ t̰

p f b β ŋ ŋ́ ŋᵛ n ń ṇ m m̨ ẏ v

r š s z š ž š́ y (= ẏ) h å

تصویر ۲: خط اوستایی (کلنز، 33)

مقدونی و سقوط شاهنشاهی هخامنشی از میان رفت. آنان همچنین معتقدند که *اوستا* را در زمان بلاش اشکانی (احتمالاً بلاش یکم، سلاح

۵۱ تا ۷۶ـ۸۰م) و نیز در زمان اردشیر بابکان، بنیان‌گذار و نخستین پادشاه سلسلهٔ ساسانی (سل۲۲۴ـ۲۴۰م)، بار دیگر به نگارش درآوردند (نک: تفضلی، ۶۵ـ۷۲)؛ اما پژوهشهای اخیر نشان می‌دهد که *اوستا* تا زمان ساسانیان سینه به سینه نقل می‌شده است و احتمالاً در زمان پادشاهی شاپور دوم (۳۰۹ـ۳۷۹م)، برپایهٔ خط فارسی میانهٔ کتابی و خط پهلوی زبوری، خطی را برای نگارش آن ابداع کردند (*ایرانیکا*، III/49-50). خط اوستایی ــ که اصطلاحاً «دین دبیری» (خط دینی) خوانده می‌شود ــ با ۵۳ نشانهٔ الفبایی از راست به چپ نوشته می‌شود. در این خط هر واژه با نقطه‌ای از واژهٔ پس از خود جدا می‌شود (نک: تصویر ۲؛ کلنز، 33).

ج‌ـ دیگر زبانهای ایرانی باستان: از دو زبان باستانی دیگر، یعنی مادی (در غرب و شمال غرب) و سکایی باستان (در دو سوی دریای خزر، دشتهای جنوب روسیه و ماوراءالنهر)، تنها چند واژه که بیشتر نامهای خاص هستند، در سنگ نبشته‌های شاهان هخامنشی و نوشته های مورخان یونانی برجای مانده است.

دیگر زبانهای ایرانی باستان که اثری از آنها برجای نمانده است و تنها بر طبق موازین زبان‌شناختی می‌توان به وجودشان اطمینان داشت، عبارتند از پارتی باستان، سغدی باستان، خوارزمی باستان و بلخی باستان.

۲. زبانهای ایرانی میانه: زبانهای ایرانی را ــ که پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۰ ق‌م) تا چند سده پس از انقراض ساسانیان (۳۱ق/۶۵۱م) در مناطق مختلف رواج داشت ــ زبانهای ایرانی میانه می‌نامند. این زبانها را به دو شاخهٔ غربی و شرقی تقسیم می‌کنند.

الف ـ غربی: زبانهای ایرانی میانهٔ غربی عبارتند از پارتی (پهلوانی یا پهلوی اشکانی) و فارسی میانه (پهلوی یا پهلوی ساسانی).

۱. پارتی: پارتی زبان مادری قوم پارت بود که خاستگاهشان پَهْله یا پَهْلَوْ (پارت) شمال خراسان کنونی و بخشهایی از ترکمنستان امروزی را شامل می‌شد. یکی از بزرگان این طایفه به نام اَشک یا آرشَک در حدود سال ۲۴۷ق‌م بر آنتیوخوس دوم، سومین پادشاه سلوکی (سل۲۶۱ـ۲۴۶ ق‌م)، غلبه کرد و با استیلا بر استان پَهْلَوْ سلسلهٔ اشکانی را بنیان نهاد.

اشکانیان در آغاز بسیار تحت تأثیر فرهنگ و زبان یونانی بودند، به‌گونه‌ای که حتیٰ نام و القاب خویش را بـه خط و زبان یونانـی بر سکه‌هایشان حک می‌کردند. اما از زمان پادشاهی بلاش یکم به بعد زبان پارتی را نیز به خطی مأخوذ از آرامی نوشتند.

خط پارتی از راست به چپ نوشته می‌شود و در آن حروف به یکدیگر نمی‌چسبد (نک: تصویر ۳؛ مکنزی، مقدمه، 11). مهم‌ترین ویژگی این خط مانند برخی دیگر از خطوط ایرانی میانه، وجود عناصری نوشتاری به نام هُزوارِش در آن است. هزوارشها واژه‌هایی با اصل آرامی هستند که به خطوط ایرانی میانه (مثلاً پارتی) نوشته می‌شدند، اما در هنگام خواندن معادل آنها را در زبان موردنظر (مثلاً پارتی) تلفظ می‌کردند (برای نمونه MLKʼ (ملکا) ــ که واژه‌ای آرامی به معنی شاه است ــ می‌نوشتند، اما آن را شاه می‌خواندند).

آرامی هخامنشی		کتیبه‌ای: پارتی	کتیبه‌ای: فارسی میانه	کتابی: زبوری	کتابی: فارسی میانه
آ = ʼ (ʼālep̄)					
ب = b (bēṯ)					
گ = g (gimel)					
د = d (dāleṯ)					= g
ه = h (hē)					
و = w (wāw)					
ز = z (zayin)					
ح = ḥ (ḥēṯ)					
ط = ṭ (ṭēṯ)					
ی = y (yōḏ)					= g
ک = k (kap̄)					
ل = l (lāmeḏ)					
م = m (mēm)					
ن = n (nūn)					= w
س = s (sāmeḵ)					
ع = ʻ (ʻayin)			= w	= w	= w
پ = p (pē)					
ص = ṣ (ṣāḏē)					
ق = q (qōp̄)			= m	= m	= m
ر = r (rēš)		= ʼ	= w	= w	= w
ش = š/ś (šīn)					
ت = t (tāw)					

تصویر ۳: خطوط ایرانی میانهٔ غربی (مکنزی، مقدمه، 11)

زبان پارتی حتیٰ پس از فروپاشی سلسلهٔ اشکانی (۲۲۴م) تا سدهٔ ۴م زنده بود و سپس به تدریج رو به خاموشی نهاد. آخرین آثار موجود به زبان پارتی آثار مانوی متعلق به پیش از سدهٔ ۳ق/۹م است که در واحهٔ تُرفان (در ترکستان چین) یافته‌اند. این آثار را در زمانی نوشته‌اند که پارتی زبانی مرده بوده است. خط این آثار خط مانوی است که به روایتی مانـی (۲۱۶ـ۲۷۶م) برپایـهٔ خط سریانی ــ که خود مأخوذ از آرامـی

است ــ ابداع کرده بود. خط مانوی از راست به چپ نوشته می‌شود و مهم‌ترین ویژگی آن نبودن هزوارش در آن است و این خود خواندن آن را بسیار آسان می‌کند. به‌علاوه، برخلاف خط پارتی که در آن هر حرف می‌تواند ارزشهای آوایی متفاوت داشته باشد، در خط مانوی هر حرف تنها یک ارزش آوایی دارد (نک: تصویر ۴؛ آندرئاس، III/66). برخی از آثار پارتی مانوی را به خطوط ترکی اویغوری، سغدی و حتیٰ چینی هم یافته‌اند (زوندرمان، 121).

تصویر ۴: خط مانوی (آندرئاس، III/66)

۲. فارسی میانه: فارسی میانه ــ زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی (۲۲۴-۶۵۱م) ــ در واقع صورت تحول یافتهٔ فارسی باستان بود که در جنوب غربی ایران (استان فارس کنونی) رواج داشت. کتیبه‌های شاهان ساسانی تا سدهٔ ۳م اغلب به ۳ زبان و خط (فارسی میانه، پارتی و یونانی) نوشته می‌شد، اما پس از مدتی کتیبه‌ها دو زبانه (فارسی میانه و پارتی) شد و سرانجام، فقط به فارسی میانه نوشته می‌شد. زبان فارسی میانه حتیٰ پس از انقراض ساسانیان تا سدهٔ ۳ق/۹م مورداستفادهٔ زردشتیان و مانویان بود.

خطوطی که فارسی میانه را بدانها نوشته‌اند، اینهاست: خط فارسی میانهٔ کتیبه‌ای، خط فارسی میانهٔ کتابی، خط فارسی میانهٔ مسیحی (هر ۳ با هزوارش و مأخوذ از آرامی) و خط مانوی که برای نوشتن متون مانوی به زبان پارتی نیز مورداستفاده قرار می‌گرفت. خط فارسی میانهٔ مسیحی را ــ از آنجا که تنها اثر به جا مانده از آن ترجمهٔ فارسی میانهٔ بخشی از زبور داوود است ــ خط پهلوی زبوری نیز می‌نامند (نک: جدول ۳).

حروف در خط فارسی میانهٔ کتابی در ترکیب با یکدیگر گاه چنان تغییر شکل می‌دهند که خواندن یک واژه بسیار دشوار می‌شود و درمواردی می‌توان یک واژه را به چند صورت مختلف قرائت کرد. وجود مشکلات بسیار در قرائت خط فارسی میانه، به خصوص در قرائت متن زند (ترجمه و تفسیر *اوستا* به زبان فارسی میانه) باعث شد که در سده‌های نخستین اسلامی برخی از متون فارسی میانهٔ زردشتی را به خط اوستایی ــ که به آسانی خوانده می‌شد ــ برگرداندند. این بازنویسی را *پازند* می‌نامند. پازندنویسی تا سدهٔ ۸ق/۱۴م ادامه داشت (ابوالقاسمی، ۱/۱۶۷).

به نوشتهٔ منابع اسلامی، مانند *الفهرست* ابن الندیم و *التنبیه علی حدوث التصحیف* حمزهٔ اصفهانی، در دورهٔ ساسانی ۷ خط رایج بود که تنها نام دو خط از آنها در متون فارسی میانه آمده است. این خطوط عبارت بودند از: ۱. دین دبیری (dēn-dibīrīh، خط دینی = خط اوستایی)، ۲. وِسپ دبیری (wisp-dibīrīh، خط همگانی)، ۳. گشته دبیری (gaštag-dibīrīh*، خط [دگرگون] گشته)، ۴. نیم گشته دبیری (nēm-gaštag-dibīrīh*، خط نیم [دگرگون] گشته)، ۵. راز دبیری (rāz-dibīrīh*، خط [اسناد] محرمانه)، ۶. نامه دبیری/فرورده دبیری (nāmag-dibīrīh/*frawardag-dibīrīh*، خط نامه/خط طومار)، ۷. هام دبیری/ رَم دبیری (hām-dibīrīh/*ram-dibīrīh*، خط همه/ خط مردم) (*ایرانیکا*، VI/540-541؛ صادقی، ۲۳-۳۴).

ب ـ شرقی: زبانهای ایرانی میانهٔ شرقی تا سدهٔ ۷ق/۱۳م در شرق ایران تا ترکستان چین، و به دلیل مهاجرتهای برخی از قبایل ایرانی، در شمال غرب ایران تا دریای سیاه رواج داشت. مهم‌ترین آنها عبارت بودند از بلخی، خوارزمی، سغدی و سکایی.

۱. بلخی: بلخی زبان کوشانیان بود که در سده‌های نخستین میلادی در شمال افغانستان کنونی پادشاهی کوچکی را تشکیل داده بودند که بعداً تا شمال هند گسترش یافت. این زبان ــ که تا سدهٔ ۴م زنده بود ــ تنها زبان ایرانی است که به خطی مأخوذ از یونانی نوشته می‌شد. خط یونانی ـ بلخی دارای دو گونهٔ کتیبه‌ای و تحریری بود. قطعه‌ای نیز به زبان بلخی و خط مانوی در ترکستان چین یافته‌اند که تاریخ نگارش آن احتمالاً سده‌های ۲ یا ۳ق/۸ یا ۹م بوده، یعنی زمانی که بلخی زبانی مرده بوده است.

آثار زبان بلخی را در ازبکستان، افغانستان، پاکستان و ترکستان چین یافته‌اند (نیز نک: زرشناس، «زبان بلخی»، ۱۲-۴۰).

۲. خوارزمی: خوارزمی زبان خوارزم (ازبکستان و ترکمنستان کنونی) بود. این زبان به خطی مأخوذ از آرامی (با هزوارش) نوشته می‌شد که اکنون آن را خط آرامی ـ خوارزمی می‌نامند. آثار برجای مانده به این خط به سده‌های ۳ یا ۲ق‌م تا سدهٔ ۱ق/۷م تعلق دارد. به علاوه، برخی از نویسندگان دورهٔ اسلامی واژه‌ها یا جمله‌هایی خوارزمی را به خطی مأخوذ از عربی در آثار خویش آورده‌اند، مانند بیرونی در *آثار الباقیه* و *صیدنه*، زمخشری در *مقدمة الادب*، ترجمانی خوارزمی در *یتیمة الدهر*، زاهدی در *قنیة المنیه* و... (نک: همو، «زبان خوارزمی»، ۵۳-۶۵).

۳. سغدی: سغدی ــ که در اصل زبان نواحی سمرقند و درهٔ زرافشان (در تاجیکستان کنونی) بود ــ از مهم‌ترین زبانهای ایرانی

میانهٔ شرقی است که تا سدهٔ ۷ق/۱۳م در سراسر جادهٔ ابریشم به عنوان زبان میانجی مورداستفادهٔ بازرگانان ایرانی و غیرایرانی بود. خطوطی که برای نوشتن متون سغدی به کار رفته، اینهاست: خط سغدی (مأخوذ از آرامی) با هزوارش برای نگارش متون غیردینی و دینی، به خصوص برای نگارش متون بودایی؛ خط مانوی که با پاره‌ای تغییرات برای نگارش متون مانوی به کار گرفته می‌شد؛ و خط سریانی (مأخوذ از آرامی) برای نگارش متون مسیحی. قطعه‌ای نیز به زبان سغدی و خط براهمی (از خطوط هندی) پیدا شده است (قریب، بیست و نه). بیشتر متون سغدی را در ترکستان چین، و برخی را نیز در ازبکستان، پاکستان، تاجیکستان، تبت، قرقیزستان و مغولستان یافته‌اند (نک: همو، نوزده ـ بیست و چهار).

۴. سکایی: سکایی در شرق سرزمین سغد مورداستفاده قرار می‌گرفت. آثار برجای مانده به این زبان ــ که در ترکستان چین یافت شده است ــ دو گویش متفاوت را نشان می‌دهد: گویش شمال غربی، معروف به تُمشُقی، و گویش شرقی، معروف به خُتَنی. گویش تمشقی ــ که آثار اندکی از آن برجای مانده ــ کهن‌تر از گویش ختنی است. گویش ختنی ــ که اکثر آثار آن بودایی است ــ تا سدهٔ ۵ق/۱۱م در پادشاهی ختن مورداستفاده قرار می‌گرفت. خطی که تمشقی و ختنی را بدان نوشته‌اند، گونه‌ای از خط براهمی است (نک: امریک، 229-204).

۵. دیگر زبانها: افزون بر زبانهای یاد شده، شواهدی نیز در دست است که از رواج دیگر زبانهای ایرانی میانهٔ شرقی حکایت می‌کند، از قبیل زبان کتیبه‌های عصر آشوکه (آشوکا) (سدهٔ ۳ق‌م) به خط آرامی که در بخشهایی از افغانستان و پاکستان یافته‌اند و زبانهای بخارایی، سَرمَتی و گَنجَکی (سیمز ـ ویلیامز، 166-165).

۳. زبانهای ایرانی نو: زبانهای ایرانی نو زبانهایی هستند که پس از فتح ایران به دست مسلمانان به تدریج در مناطق مختلف پدیدار شدند و با آنکه برخی از آنها همزمان با برخی از زبانهای ایرانی میانه رایج بودند، از لحاظ ساختاری تحولهایی در آنها مشاهده می‌شود که آنها را از زبانهای ایرانی میانه متمایز می‌سازد. مورخان و جغرافیانویسان دورهٔ اسلامی، همچون اصطخری در *المسالک و الممالک*، مقدسی در *احسن التقاسیم* و حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب*، نام و گاه نمونه‌هایی از واژه‌ها یا جمله‌های برخی از زبانها و گویشهای ایرانی نو را ــ که پیش از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در مناطق مختلف ایران رواج داشته است ــ آورده‌اند (نک: خانلری، ۱/۲۸۲-۲۹۱).

اکنون مرکز زبانهای ایرانی نو، ایران، افغانستان و تاجیکستان است، اما برخی از آنها در جمهوریهای آسیای مرکزی، ترکستان چین، ترکیه، کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس، سوریه، شبه قارهٔ هند، عراق، فلات پامیر و قفقاز نیز رواج دارد. از میان زبانهای ایرانی نو فقط فارسی (با ۳ گونهٔ اصلی ایرانی، افغانی و تاجیکی) و یغنابی به ترتیب بازماندهای مستقیم فارسی میانه و سغدی هستند؛ اصل و نسب دیگر زبانهای ایرانی نو به درستی دانسته نیست (*ایرانیکا*، VII/365).

مهم‌ترین و متداول‌ترین زبان ایرانی نو فارسی دری است که به‌تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته خواهد شد. دیگر زبانها و گویشهای ایرانی نو را ــ که شمارشان به صدها می‌رسد ــ برپایهٔ قرابتهای ساختاری و جغرافیایی به دو گروه غربی و شرقی تقسیم کرده‌اند:

الف ـ غربی: زبانها و گویشهای ایرانی نو غربی اینهاست:

۱. گویشهای مرکزی ایران: این گویشها را ــ که در منطقهٔ میان اصفهان، تهران، همدان و یزد رواج دارد ــ به ۶ گروه تقسیم می‌کنند: ۱. گروه شمال غربی در غرب جادهٔ قم ـ اصفهان: خوانساری، محلاتی، وانشانی،...؛ ۲. گروه شمال شرقی در منطقهٔ کاشان و نطنز: آرانی، ابوزید آبادی، ابیانه‌ای، بادرودی، تاری، جوشقانی، سویی، قَرِیزَندی، قُهرودی، کِشه‌ای، مِیمه‌ای، نطنزی، یَرَندی، گویش یهودیان کاشان،...؛ ۳. گروه جنوب غربی در اصفهان: سِدِهی، گَفرانی، گَزی، وَرزنه‌ای، گویش یهودیان اصفهان،...؛ ۴. گروه جنوب شرقی: اردستانی، انارکی، زِفره‌ای، نائینی، گویش زردشتیان کرمان و یزد (معروف به بهدینی)، گویش یهودیان کرمان و یزد،...؛ ۵. گویشهای منطقهٔ تفرش: آشتیانی، آمُره‌ای، الویری، کَهَکی، وَفسی، ویدَری،...؛ ۶. گویشهای دشت کویر: خوری، فَروی (یا فَرویگی)، بیهرجانی،....

۲. گویشهای حاشیهٔ دریای خزر: ۱. گویشهای گیلکی: رشتی، لاهیجانی، لنگرودی، ماچیانی،...؛ ۲. گویشهای مازندرانی (طبری کهن): بابلی، ساروی، شهمیرزادی، گرگانی (اکنون مرده است)،...؛ ۳. گویشهای منطقهٔ سمنان: اَفتری، بیابانکی، سُرخه‌ای، سمنانی، سنگسری، لاسگِردی،....

۳. گویشهای شمال‌غربی: ۱. تاتی شمالی در میان یهودیان داغستان و شمال شرقی جمهوری آذربایجان؛ ۲. تاتی جنوبی در میان مسلمانان و برخی از مسیحیان شمال شرقی جمهوری آذربایجان؛ ۳. گویشهای تالشی در آذربایجان ایران و جمهوری آذربایجان: پره‌سری، زیده‌ای، ماسالی، ماسوله‌ای،...؛ ۴. گویشهای آذری که گاه تاتی خوانده می‌شوند: اِشتهاردی، اَلَموتی، تاکستانی، چالی، خوینی، رودباری، شگرآبادی، شالی، کَجَلی، کرینگانی، هَرزَنی، هزاررودی،....

۴. گویشهای جنوب غربی: ۱. سیوَندی؛ ۲. گویشهای منطقهٔ فارس: اردکانی، بورنجانی، خُلّاری، دشتستانی، دَوانی، سُمغانی، کَلاتی، کُندازی، ماسَرمی،...؛ ۳. گویشهای لری: بختیاری، فیلی، کهگیلویه‌ای، گیانی، ممسنیی،....

۵. گویشهای جنوب شرقی: ۱. گویشهای لارستانی: آرَدی، اِوَزی، بَستکی، بَناروبه‌ای، بیخویی، خُنجی، فِداغی، فیشوَری، گَراشی، لاری،...؛ ۲. گویشهای بَشاکِردی: بندری (در بندرعباس)، روداني، رودباری، مینابی، هرمزی،...؛ ۳. کُمزاری در شبه جزیرهٔ مُسَندَم در عُمان.

۶. گویشهای کردی: ۱. کردی شمال غربی (یا کِرمانجی) در آذربایجان غربی، کردستان، خراسان، بلوچستان، افغانستان، ترکیه و سوریه؛ ۲. کردی شمال شرقی در جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان،

ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان، گرجستان، و نیز در موصل و دوهک عراق، معروف به بادینانی؛ ۳. کردی مرکزی: سورانی (در آربیل، خانقین، سلیمانیه و کرکوک)، سنه‌ای (سنندجی) و مُکری (در جنوب آذربایجان غربی و کردستان)؛ ۴. کردی جنوبی: سنجابی، کرمانشاهی، کَلهُری، لری پشت کوه، لکی.

۷. گویشهای زازا و گورانی، که گاه به غلط کردی خوانده می‌شوند: ۱. زازا یا دیمیلی در میان کردهای ترکیه؛ ۲. اورامانی (در غرب سنندج در پاوه، نوسود،...)، باجلانی (در اطراف سرپل زهاب، قصر شیرین، خانقین، کرکوک، موصل،...)، گَندوله‌ای (در شمال شرقی کرمانشاه) و گورانی (در شمال کرمانشاه).

۸. گویشهای بلوچی: رَخشانی (در میان اکثر بلوچهای ایران، افغانستان، پاکستان و نیز در شهر مرو در ترکمنستان)، سَراوانی (در بلوچستان ایران)، کِچی (در مَکران پاکستان)، لاشاری (در جنوب ایرانشهر)، بلوچی شرقی (در شرق و شمال شرقی کویتهٔ پاکستان)، کُرُشی (در میان شترداران ایل قشقایی در فارس) و گویشهای ساحلی (در ایران و پاکستان).

ب ـ شرقی: زبانها و گویشهای ایرانی نوشرقی اینهاست:

۱. آسی، در مناطق مرکزی قفقاز با دو گویش ایرونی (گویش شرقی) و دیگوری (گویش غربی).

۲. پشتو، در افغانستان و پاکستان با ۴ گویش اصلی شمال شرقی (پیشاوری)، شمال غربی (کابلی)، جنوب شرقی (وزیری) و جنوب غربی (قندهاری).

۳. اُرموری و پَراچی، در شرق افغانستان و پاکستان.

۴. مونجانی و یدغه: مونجانی در درهٔ مونجان در شمال شرقی افغانستان و یدغه در شرق درهٔ مونجان.

۵. یغنابی، در درهٔ یغناب در تاجیکستان.

۶. زبانهای پامیر، در دو سوی رودخانهٔ آب پنجه در مرز افغانستان و پاکستان: ۱. اشکاشمی، زیباکی، سنگلیچی؛ ۲. وَخی؛ ۳. وَنجی (اکنون مرده است)؛ ۴. یَزغُلامی؛ ۵. بَرتَنگی، رُشُروی، روشانی، شُغنی، سَریکُلی. سریکُلی شرقی‌ترین زبان ایرانی نو است و در کنار مرزهای چین رواج دارد.

شمار اندکی از زبانهای یاد شده دارای خط و ادبیات مکتوب هستند. خط عربی قرنهاست که با پاره‌ای تغییرات برای نگارش زبانهای پشتو و کردی، و اخیراً نیز برای نگارش زبان بلوچی به کار گرفته می‌شود.

خط آسی در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م بر پایهٔ الفبای دینی اسلاوی بود، اما مدتی بعد به سیریلی و سپس به لاتینی تغییر یافت. از ۱۹۳۸م/۱۳۱۷ش در جمهوری خودمختار آسی شمالی خط سیریلی، و از ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش در ایالت خودمختار آسی جنوبی (در جمهوری گرجستان) خط گرجی رواج یافت، اما اکنون همهٔ آسی زبانان از خط سیریلی استفاده می‌کنند.

آثار اندکی به خط عبری از یهودیان تاتی زبانی که در گذشته در داغستان زندگی می‌کردند، محفوظ مانده است. تاتی زبانان داغستان از ۱۹۲۸م/۱۳۰۷ش از خط لاتینی استفاده می‌کردند، اما از ۱۹۳۸م تاکنون خط سیریلی را مورد استفاده قرار می‌دهند.

اگرچه اکثر کردی زبانان قرنهاست که از خط عربی استفاده می‌کنند،

حروف افزوده در: پشتو	حروف افزوده در: فارسی	عربی	عربی کهن (کوفی)	نبطی	عبری	سریانی اسطرنجیلی	آرامی	ارزش آوایی
		ا	ا	𐢀 𐢁	א	ܐ	𐡀	ا = ʾ
پ	پ	ب	ب	𐢂 𐢃	ב	ܒ	𐡁	ب = b
ځ څ چ	چ	ج	ج	𐢄	ג	ܓ	𐡂	گ = g
ډ		د ذ	د	𐢅	ד	ܕ	𐡃	د = d
		ه	ه ه	𐢆 𐢇	ה	ܗ	𐡄	ه = h
		و	و	𐢈	ו	ܘ	𐡅	و = w
ږ ژ	ژ	ز	ز	𐢉	ז	ܙ	𐡆	ز = z
		ح خ	ح	𐢊	ח	ܚ	𐡇	ح = ḥ
		ط ظ	ط	𐢋	ט	ܛ	𐡈	ط = ṭ
ي ې ی		ی	ی	𐢌	י	ܝ	𐡉	ی = y
ګ	گ	ک	ک	𐢎	כ ך	ܟ	𐡊	ک = k
		ل	ل	𐢐	ל	ܠ	𐡋	ل = l
		م	م	𐢑 𐢒	מ ם	ܡ	𐡌	م = m
ڼ		ن	ن	𐢓 𐢔	נ ן	ܢ	𐡍	ن = n
					ס	ܣ	𐡎	س = s
		ع غ	ع	𐢖	ע	ܥ	𐡏	ع = ʿ
		ف	ف	𐢗	פ ף	ܦ	𐡐	پ = p
		ص ض	ص	𐢘	צ ץ	ܨ	𐡑	ص = ṣ
		ق	ق	𐢙	ק	ܩ	𐡒	ق = q
ړ		ر	ر	𐢚	ר	ܪ	𐡓	ر = r
ښ		س ش	س	𐢛	ש שׂ	ܫ	𐡔	ش = š
ټ		ت ث	ت	𐢝	ת	ܬ	𐡕	ت = t

تصویر ۵: الفبای سریانی، عبری و عربی

از ۱۹۳۱م/۱۳۱۰ش تاکنون خطی برپایهٔ لاتینی در میان کردان سوریه رایج شده است. به علاوه کردان ساکن در جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان، ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان و گرجستان از ۱۹۴۵م/۱۳۲۴ش تاکنون خط سیریلی را مورداستفاده قرار می‌دهند (نک: اُرانسکی، ۲۸۳-۳۲۹).

زبان فارسی دری: ابن ندیم در *الفهرست* (ص ۱۵) به نقل از ابن مقفع زبانهای ایرانیان را در پایان دورهٔ ساسانی چنین برشمرده است: ۱. فهلوی (پهلوی)، که منظور از آن احتمالاً پهلوی اشکانی یا پهلوانی یا پارتی بوده است؛ ۲. فارسی (پارسی)، که همان فارسی میانه، زبان رسمی دولت ساسانی و زبان مورداستفاده در کتابهای زردشتی بوده است؛ ۳. سریانی، که از زبانهای سامی رایج در بین‌النهرین بوده است؛ ۴. خـوزی، که احتمالاً بازماندهٔ زبان ایلامـی در خوزستان بوده است؛ ۵. دری (منسوب به دربار)، که زبان محاورهٔ درباریان و ساکنان پایتخت (تیسفون=مدائن) بوده است.

اگرچه با ورود اسلام به ایران، زبان عربی زبان دین و دولت شد، فارسی دری ــ که در واقع صورت تحول یافتهٔ فارسی میانه بود ــ همچنان در میان عامهٔ مردم در اکثر نقاط ایران رواج داشت. نهضتهای استقلال‌طلبانه‌ای که در سده‌های نخستین اسلامی در ایران به وقوع پیوست، منجر به‌پیدایی سلسله‌های‌ایرانی طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ق/۸۲۰-۸۷۳م) در خراسان و صفـاریـان (۲۵۳- ۲۹۸ق/۸۶۷ -۹۱۱م) در سیستان شد. یعقوب لیث، مؤسس سلسلهٔ صفاری نخستین کسی بود که شعرا را به سرودن شعر فارسی تشویق می‌کرد، اما دولت سامانی (۲۶۳-۳۹۵ق/۸۷۷-۱۰۰۵م) ــ که در اوج قدرت بر خراسان و ماوراءالنهر و بخشهایی از ایران و افغانستان کنونی فرمان می‌راند و مرکز آن بخارا بود ــ مقتدرترین دولت پشتیبان زبان و ادب فارسی محسوب می‌شد. از جمله خدمات سامانیان به ادب فارسی تشویق دانشمندان ایرانی به ترجمهٔ کتابهای مهم عربی به زبان فارسی بود که از آن میان می‌توان به ترجمهٔ *تاریخ طبری* (معروف به *تاریخ بلعمی*) و *ترجمهٔ تفسیر طبری* به فرمان امیرمنصور بن نوح سامانی (حک ۳۵۰- ۳۶۵ق/۹۶۱-۹۷۶م) اشاره کرد.

فـارسی دری در زمـان حکـومـت غـزنویـان (۳۶۶-۵۸۲ق/۹۷۷-۱۱۸۶م) و سلجـوقیان (۴۲۹-۵۵۲ق/۱۰۳۸-۱۱۵۷م) همچنـان مـورد توجه برخی از درباریان بود، تا آنجا که در عهد وزارت فضل بن احمد اسفراینی، وزیر سلطان محمود غزنوی (وزارت: ۳۸۸- ۳۹۸ق/ ۹۹۸-۱۰۰۸م)، و ابونصر کُندُری، وزیر طغرل و آلب‌ارسلان‌سلجوقی(وزارت: ۴۴۸-۴۵۶ق/۱۰۵۶-۱۰۶۴م)، فارسی زبان دیوانها و دفترهای دولتی و مکاتبات رسمی بود. پس از آن نیز در عهد خوارزمشاهیان (ح ۴۷۰-۶۲۸ق/۱۰۷۷-۱۲۳۱م) دیوان رسائل غالباً به فارسی بود (بهار، ۱۶۹/۱-۱۷۰).

گسترش زبان فارسی در شرق و شمال شرقی ایران، در شهرهایی چون بخارا، بلخ، سمرقند، طوس، مرو و هرات از یک سو، و کاربرد آن در دربار امیران ترک زبان غزنوی و سلجوقی از سوی دیگر، سبب ورود واژه‌هایی از زبانهای پارتی، سغدی و ترکی به زبان فارسی شد. با وجود این، از آنجا که زبان عربی همچنان زبان علم و دین بود، شمار واژه‌های دخیل عربی در فارسی رو به افزایش گذاشت، به گونه‌ای که نسبت واژه‌های عربی در فارسی که در سدهٔ ۴ق در حدود ۳۰٪ بود، در سدهٔ ۶ق به حدود ۵۰٪ رسید (لازار، «واژه‌های دخیل...[1]»، 61).

پس از مرگ جلال‌الدین خوارزمشاه (۶۲۸ق) و استیلای مغول بر ایران، در زمان حکومت ایلخانان (۶۵۴-۷۵۴ق/۱۲۵۶-۱۳۵۳م) و تیموریان (۷۷۱-۹۱۲ق/۱۳۶۹-۱۵۰۶م) فارسی‌نویسی همچنان رواج بسیار داشت، اما ویرانی خراسان و ماوراءالنهر موجب شد که مرکزیت زبان فارسی به شهرهای مرکزی و جنوبی ایران، به ویژه شیراز، انتقال یابد. در این دوره نیز واژه‌هایی از زبان مغولی، به ویژه در زمینهٔ امور لشکری و کشوری، وارد زبان فارسی شد.

از سوی دیگر نفوذ زبان ترکی در آذربایجان ــ مرکز حکومت ترکمانان آق قویونلو (ح ۸۰۰ - ۹۰۸ق/۱۳۹۸-۱۵۰۲م) ــ تا اندازه‌ای بود که صفویان ایرانی تبار ترک زبان شدند و حتیٰ در زمان پادشاهان صفوی (۹۰۷- ۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م) زبان ترکی در آذربایجان چنان گسترش یافت که گویش آذری را ــ که از گویشهای کهن ایرانی بود ــ به کناری نهاد (*ایرانیکا*، III/240).

پس از دورهٔ افشاریان (۱۱۴۸- ۱۲۱۰ق/۱۷۳۵- ۱۷۹۵م) و زندیان (۱۱۶۳-۱۲۰۹ق/۱۷۵۰-۱۷۹۴م) و روی کار آمـدن سلسلهٔ قاجـار (۱۱۹۳-۱۳۴۲ق/۱۷۷۹-۱۹۲۴م) تهران مرکز تجمع ادبا، نویسندگان و صاحبان مناصب اداری و دولتی شد و به تدریج گونهٔ تهرانیِ زبان فارسی بر دیگر گونه‌ها غالب آمد و زبان معیار گردید (نک: خانلری، ۳۵۶/۱-۳۹۸).

کسی به درستی نمی‌داند که خط عربی از چه تاریخی برای نوشتن زبان فارسی مورداستفاده قرار گرفت، چه، کهن‌ترین متن تاریخ‌دار فارسی به خط عربی کتاب *الابنیة عن حقائق الأدویة* ابومنصور موفق هروی، به خط اسدی طوسی (تاریخ کتابت: ۴۴۷ق/۱۰۵۵م) است.

کهن‌ترین آثار مکتوب فارسی نو، ۳ کتیبه به خط عبری است که در تنگ ازائو در غرب افغانستان بر دل کوه کنده‌اند. گونهٔ زبانیِ به کار رفته در این کتیبه‌ها را فارسی - یهودی می‌خوانند. دو کتیبه از این مجموعه دارای تاریخ ۱۰۶۴ سلوکی (=۱۳۵ق/۷۵۲م) است. آثار مشابهی نیز به خط عبـری به‌دست آمده که برخـی از آنها ترجمـه و تفسیر بخشهایـی از تـورات است (نک: همو، ۳۱۵/۱- ۳۲۸؛ هنینگ، «کتیبـه‌ها...[2]»، 335-342).

فارسی دری در سدهٔ ۴ق به خط مانوی نیز نوشته می‌شد. برای نمونه می‌توان به بخشهایی از یک قصیدهٔ فارسی و منظومهٔ معروف *بلوهر و بوداسف* اشاره کرد که در ترکستان چین یافته‌اند و زمان نگارش آنها را

1. «Les Emprunts...» 2. «The Inscriptions ...»

نیمهٔ نخست سدهٔ ۴ق/۱۰م می‌دانند (نک‍: همو، «دست‌نوشته‌ها...[۱]»، 104-89).

در میان دست‌نوشته‌هایی که از واحهٔ ترفان (در ترکستان چین) به دست آمده است، بخشی از ترجمهٔ فارسی زبور داوود به خط سریانی نیز وجود دارد (لازار، «ظهور...[۲]»، 607).

فارسی ایران و افغانستان قرنهاست که به خطی مأخوذ از عربی نوشته می‌شود. تاجیکان نیز قرنها از خط عربی استفاده می‌کردند، تا اینکه در ۱۹۲۸م خط لاتینی را به کار گرفتند، اما از ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش تاکنون خط سیریلی را به کار می‌برند (ارانسکی، ۲۹۵).

خطوط عبری، عربی و سریانی، مانند بسیاری از خطوط ایرانی میانه (پارتی، فارسی میانهٔ کتیبه‌ای، فارسی میانهٔ کتابی، فارسی میانهٔ زبوری، مانوی، آرامی ـ خوارزمی و سغدی) از خط آرامی گرفته شده‌اند. خط عربی بازماندهٔ گونهٔ نبطی خط آرامی است که تا زمان انقراض سلسلهٔ نبطیان به دست رومیان (۱۰۶م) در شهر پترا (در اردن کنونی) رواج داشت (نک‍: تصویر ۵).

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطورهٔ زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالقاسمی، محسن، *راهنمای زبانهای باستانی ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ أرانسکی، ا. م.، *مقدمهٔ فقه اللغهٔ ایرانی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ خانلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ زرشناس، زهره، «زبان بلخی»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۳، شم ۱؛ همو، «زبان خوارزمی»، همان، ۱۳۷۵ش، س ۲، شم ۱؛ صادقی، علی‌اشرف، «علم زبان در ایران باستان»، سخن، تهران، ۱۳۴۹ش، س ۲۰، شم ۱؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:

Andreas, F.C. and W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, Berlin, 1934; Emmerick, R.E., «Khotanese and Tumshuqese», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Henning, W.B., «The Inscriptions of Tang-i Azao», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957; id, «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī», *A Locust's Leg*, London, 1962; *Iranica*; Kellens, J., «Avestique», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Kent, R.G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; Lazard, G., «Les Emprunts arabes dans la prose persane du X^e au XII^e siècle», *Revue de l'École nationale des langues orientales*, 1965; id, «The Rise of the New Persian Language», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, 1975; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Sims-Williams, N., «Eastern Middle Iranian», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Sundermann, W., «Parthisch», ibid.

حسن رضایی باغ‌بیدی

زبانهای غیرایرانی: زبانهای غیرایرانیِ رایج در ایران را می‌توان به ۵ گروه تقسیم کرد: الف ـ زبانهای ترکی، ب ـ زبانهای سامی، ج ـ زبانهای هند و اروپایی، د ـ زبان براهویی، هـ ـ زبان گرجی.

الف ـ زبانهای ترکی: مراکز اصلی رواج زبانهای ترکی شبه جزیرهٔ بالکان، ترکیه، ایران، قفقاز، جمهوریهای آسیای مرکزی، شمال غربی چین و منطقهٔ سیبری است. برخی از زبان‌شناسان زبانهای ترکی را همراه با زبانهای مغولی و تونگوزی ۳ شاخه از خانوادهٔ زبانهای آلتایی به شمار می‌آورند (لمان، 87) و بر این اساس ترکی را آلتایی غربی، و مغولی و تونگوزی را آلتایی شرقی می‌نامند (آرلتو، 53). عده‌ای نیز پا را فراتر نهاده، زبانهای کره‌ای و ژاپنی، و گاه حتیٰ زبانهای خانوادهٔ اورالی (مانند فنلاندی و مجاری) را خویشاوندان خانوادهٔ فرضی آلتایی معرفی می‌کنند (نک‍: همو، 49؛ کرنفیلت، 620؛ لمان، همانجا). با وجود این، هرچند از لحاظ رده‌شناسی شباهتهای ساختاری بسیاری میان این زبانها وجود دارد، نمی‌توان آنها را هم‌خانواده دانست. حتیٰ وجود واژه‌های مشترک میان زبانهای ترکی، مغولی و تونگوزی هم به دلیل تماس دراز مدت میان سخنگویان این زبانها بوده است و دلیلی بر اصل مشترکِ آنها نیست (کرنفیلت، همانجا).

کهن‌ترین آثار بازماندهٔ ترکی کتیبه‌های اُرخُن[۳] و دست‌نوشته‌های اویغوری کهن است که به اوایل سدهٔ ۲ق/۸م تعلق دارد (لیووین، 110-109؛ کامری، 187).

مهم‌ترین ویژگیهای مشترک زبانهای ترکی اینهاست: ۱. ساختار پیوندی، ۲. هماهنگی مصوتها (همگون‌سازی مصوتِ موجود در پسوند با مصوت موجود در مادهٔ کلمه)، ۳. استفاده نکردن از حرف تعریف، ۴. نبودِ جنس دستوری، ۵. کاربرد صفت پیش از موصوف و نبود مطابقت میان آن دو، ۶. اولویت استفاده از حروف اضافهٔ پسایند، ۷. کاربرد بندهای موصولی پیش از هستهٔ اسمی، ۸. منفی کردن فعل به کمک میانوندِ نفی که غالباً بی‌تکیه است، ۹. قرار گرفتن فعل در پایان جمله (کمبل، 1387-1386/II).

تنوع گویشها و لهجه‌های ترکی به اندازه‌ای است که تعیین شمار دقیق آنها تقریباً ناممکن است و نمی‌توان به آسانی آنها را طبقه‌بندی کرد (کرنفیلت، 619). با وجود این، تاکنون تقسیم‌بندیهای متفاوتی از زبانهای ترکی ارائه شده که مهم‌ترین آنها تقسیم‌بندیِ ترک‌شناس روس باسکاکوف[۴] است، بدین‌شرح: الف ـ هونی غربی، شامل اینها: ۱. بلغاری، چوواش، ۲. اوغوز، ۳. قبچاق، ۴. قارلق؛ ب ـ هونی شرقی، شامل اینها: ۱. گروه اویغور، ۲. گروه قرقیز ـ قبچاق (هیئت، ۲۲-۲۳؛ کمبل، 1386-1385/II؛ برای تقسیم‌بندیهای مهم دیگر، نک‍: کلوسن، مقدمه، 27؛ *ایرانیکا*، 911-910/I؛ کامری، 188؛ *بریتانیکا*، 693/XXII).

زبانهای ترکیِ رایج در ایران عبارتند از: ترکی آذری یا آذربایجانی، ترکی افشاری، ترکی خراسانی، ترکمنی و خلجی که هر یک گونه‌های خاص خود را دارد. از این میان، ترکی آذری، ترکی افشاری، ترکی خراسانی و ترکمنی به همراه ترکی آناتولیایی ۵ عضو اصلی شاخهٔ اوغوز (ترکی جنوب غربی) را تشکیل می‌دهند (*ایرانیکا*، 245/III). زبان خلجی را سابقاً گویشی از ترکی آذری می‌پنداشتند، اما این نظریه اکنون پذیرفتنی نیست (کامری، 189).

---

1. «Persian...» 2. «The Rise...» 3. Orkhon 4. Baskakov

۱. ترکی آذری: پیش از گسترش زبان ترکی در آذربایجان، زبان آذری ــ که از زبانهای ایرانی غربی بود ــ در آن منطقه رواج داشت. پس از روی کار آمدن سلجوقیان ترک زبان، انبوهی از ترک زبانان به سوی غرب سرازیر شدند و در ایران، عراق، سوریه و آسیای صغیر سکنیٰ گزیدند. به دنبال آن در زمان حکومت ایلخانان، تیموریان، ترکمانان قراقویونلو و به خصوص در زمان حکومت ترکمانان آق قویونلو ــ که مرکز حکومتشان آذربایجان بود ــ ترکی گسترشی بیش از پیش یافت و سرانجام در اواخر سدهٔ ۱۱ق/۱۷م جای زبان آذری را در اکثر مناطق گرفت، تا بدانجا که حتیٰ صفویانِ ایرانی تبار نیز ترک زبان شدند (نک: کسروی، ۱۳ـ۲۵؛ اُرانسکی، ۲۴۰).

هم‌اکنون ترکی آذری یا آذربایجانی رایج‌ترین زبان ترکی در ایران است و گونه‌های آن را در اکثر استانهای ایران، به خصوص در استانهای آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، اردبیل و زنجان، می‌توان یافت (نک: هیئت، ۳۰۵ـ۳۱۰). این زبان در خارج از مرزهای ایران در جمهوری آذربایجان، ارمنستان، گرجستان، عراق، ترکیه، سوریه و حتیٰ افغانستان نیز سخنگویانی دارد (کمبل، I/137؛ کامری، 188).

گویشهای ترکی آذری اینهاست: ۱. گروه شرقی: دربند، کوبا (قوبه)، شَماخی، باکو، سَلیانی و لَنگران؛ ۲. گروه غربی: قزاق (با قزاقی رایج در قزاقستان متفاوت است)، گویش طایفهٔ آیروم و گویش حاشیهٔ رود بورچالا؛ ۳. گروه شمالی: زاکاتالی، نوخا و کوتکاشین؛ ۴. گروه جنوبی: ایروان، نخجوان و اُردوباد؛ ۵. گروه مرکزی: گنجه و شوشا؛ ۶. گویشهای شمال عراق؛ ۷. گویشهای شمال غرب ایران: تبریز، اورمیه و... تا حوالی قزوین در شرق؛ ۸. گویش جنوب شرق دریای خزر (گلوگاه). این گویشها را نیز می‌توان بدین مجموعه افزود: ۱. آناتولیاییِ شرقی، ۲. قشقایی، ۳. اینالّو، ۴. شنقُری، ۵. گویشهای جنوب قم، ۶. افشاری کابل (*ایرانیکا*، III/246).

از تفاوتهای مهم میان گویشهای ترکی آذری جمهوری آذربایجان و نواحی اطراف آن با گویشهای ترکی آذری رایج در ایران، منشأ واژه‌های دخیل آنهاست. در جمهوری آذربایجان اکثر واژه‌های دخیل، روسی یا لاتینی است، اما در ایران اکثر واژه‌های دخیل اصل فارسی یا عربی دارد (هیئت، ۳۱۳).

А	Б	Ҹ	Ч	Д	Е	Ә	Ф	Ҝ	Ғ	Һ	Ы	И	Ж	К	Л	М
آ	ب	ج	چ	د	اِ	آ	ف	گ	غ	ه	ایْ	ای(:)	ژ	ک	ل	م
Н	О	Ө	П	Г	Р	С	Ш	Т	У	Ү	В	Х				
ن	و(o)	ؤ(ö)	پ	ق	ر	س	ش	ت	اُو(u)	اۆ(ü)	و	خ				
Ј	З															
ی	ز															

تصویر ۱: الفبای سیریلی جمهوری آذربایجان (هیئت، ۲۵۷)

خط عربی از دیرباز با پاره‌ای تغییرات برای نگارش ترکی آذری مورداستفاده قرار می‌گرفت و هنوز هم در میان ترک زبانان ایران و کشورهای عربی رایج است؛ اما در جمهوری آذربایجان از ۱۹۲۵م/ ۱۳۰۴ش خطی مأخوذ از لاتینی رواج یافت که ۳ گونهٔ متفاوت داشت. پس از آن از ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش خطی مأخوذ از خط سیریلی جای خط لاتینی را گرفت که تا ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ش ۵ گونهٔ متفاوت از آن به کار برده می‌شد (*ایرانیکا*، همانجا؛ برای آخرین گونهٔ این خط که از ۱۹۵۸م تاکنون به کار می‌رود، نک: کمبل، همانجا؛ نیز تصویر ۱).

۲. ترکی افشاری: افشارها طایفه‌ای از اوغوزها هستند که در ایران، ترکیه و افغانستان پراکنده‌اند. مراکز اصلی آنان استانهای فارس، کرمان و خراسان است، اما تیره‌هایی از آنان را در استانهای آذربایجان، زنجان، قزوین، کرمانشاه، کهگیلویه و بویر احمد و همدان می‌توان یافت.

ترکی افشاری گویشهای متعددی دارد و گونه‌ای از آن در کابل نیز رایج است. منطقهٔ وسیع میان قزوین و خلجستان محل گذر از ترکی آذری به ترکی افشاری و گاه محل اختلاط آن دو است، اما در جنوب جادهٔ همدان ـ قم، غلبه با گویشهای افشاری است که شامل گویش ایل قشقایی و ایل اینالو در استان فارس نیز می‌شود (*ایرانیکا*، III/245؛ نیز نک: هیئت، ۳۲۱، ۳۲۳). گویش شاخه‌ای از ایل قشقایی به نام قلیچ متفاوت با دیگران است (افشار، *مقدمه‌ای...*، ۶۳۷/۲).

۳. ترکی خراسانی: ترکی خراسانی ــ که گاه قوچانی نیز خوانده می‌شود ــ در استان خراسان، به خصوص در اسفراین، بجنورد، درگز، سبزوار، شیروان، قوچان، کلات نادری و نیشابور رایج است. این زبان سخنگویانی نیز در جمهوری ترکمنستان و شمال‌غربی افغانستان دارد (*ایرانیکا*، همانجا). برخی از ویژگیهای ترکمنی و ازبکی (از شاخهٔ قارلق) را در ترکی خراسانی می‌توان مشاهده کرد (هیئت، ۳۳۰).

ارزش آوایی	اِسطرنجیلی	یعقوبی	نسطوری
ʾ	ܐ	ܐ	ܐ
b	ܒ	ܒ	ܒ
g	ܓ	ܓ	ܓ
d	ܕ	ܕ	ܕ
h	ܗ	ܗ	ܗ
w	ܘ	ܘ	ܘ
z	ܙ	ܙ	ܙ
ḥ	ܚ	ܚ	ܚ
ṭ	ܛ	ܛ	ܛ
y	ܝ	ܝ	ܝ
k	ܟ ܟ	ܟ ܟ	ܟ ܟ
l	ܠ	ܠ	ܠ
m	ܡ ܡ	ܡ ܡ	ܡ ܡ
n	ܢ ܢ	ܢ ܢ	ܢ ܢ
s	ܣ	ܣ	ܣ
ʿ	ܥ	ܥ	ܥ
p	ܦ	ܦ	ܦ
ṣ	ܨ	ܨ	ܨ
q	ܩ	ܩ	ܩ
r	ܪ	ܪ	ܪ
š	ܫ	ܫ	ܫ
t	ܬ	ܬ	ܬ

تصویر ۲: خطوط سریانی (دانیلز، 28)

۴. ترکمنی: مرکز اصلی این زبان جمهوری ترکمنستان است، اما سخنگویان آن را در جمهوریهای ازبکستان، تاجیکستان، قزاقستان، و نیز ایران، افغانستان، پاکستان و ترکیه می‌توان یافت (کمبل، III/1395؛ کامری، 190).

ترکمنهای ایران از ۴ طایفهٔ تکه، گوگلان، نخورلی و یموت هستند

(گُلی، ۲۳۹) و اکثر آنان در شمال استانهای مازندران، گلستان و خراسان، به خصوص در شهرهای گنبد قابوس، بندر ترکمن و درگز سکنیٰ دارند. به علاوه، ایل قراپاپاق (بزچلو) در غرب دریاچهٔ اورمیه (رضوی، ۱۵۲) و نیز برخی از اقوام غیرترکمن، مانند ترکان حاجیلر (افشار، همان، ۱۰۵۹/۲)، به گویشی از ترکمنی سخن می‌گویند.

ترکمنهای ایران هنوز برای نگارش زبان خویش از خط عربی استفاده می‌کنند، اما ترکمنهای آسیای مرکزی از ۱۹۲۹م/ ۱۳۰۸ش گونه‌ای از خط لاتینی را مورد استفاده قرار دادند که پس از ۳ بار تغییر، سرانجام در ۱۹۴۰م/ ۱۳۱۹ش جای خود را به خط سیریلی داد (بیگدلی، ۳۱۸).

۵. خلجی: خلجها احتمالاً هم نژادانِ شاهانِ خِلجی هند و غَلزاییهای قندهار (افغانستان) هستند (مینورسکی، 418).

زبان خلجی را ــ که در استان مرکزی و به خصوص در اطراف ساوه رواج دارد ــ عضوی از شاخهٔ ترکی مرکزی و هم خانواده با اویغوری و قرقیزی (*ایرانیکا*، I/910)، یا عضوی از شاخهٔ شمال شرقی زبانهای ترکی و هم‌خانواده با زبانهایی چون آلتای، خاکاس و یاکوت (در سیبری) و تووایی[1] (در سیبری و مغولستان) می‌دانند (*بریتانیکا*، XXII/693). این زبان بسیار تحت‌تأثیر زبان فارسی بوده است، تا بدانجا که حدود ۸۰٪ واژه‌های آن اصل فارسی دارد. از آنجا که این زبان صورت کهن واژه‌های اصیل ترکی و نیز تلفظ کهن واژه‌های دخیل ایرانی را به نمایش می‌گذارد، بررسی آن برای ترک‌شناسی و نیز زبان‌شناسی ایرانی حائز اهمیت فراوان است. به علاوه، بسیاری از واژه‌های گویشهای مرکزی ایران، مثلاً آشتیانی را می‌توان در این زبان یافت (دورفر، ۳۴۶-۳۴۷).

حرف		ارزش آوایی
A	a	a
B	в	b
C	c	č
Ç	ç	ǰ
D	d	d
E	e	e
Ə	ə	ä
F	f	f
G	g	g
H	h	h
I	i	i
J	j	y
K	k	$k(^h)$
L	l	l
M	m	m
N	n	n
O	o	o
P	p	p
Q	q	q
R	r	r
S	s	s
Ş	ş	š
T	t	$t(^h)$
Ţ	ţ	ţ
U	u	u
V	v	w
X	x	ḥ (b)
Z	z	z
Ƶ	ƶ	ž
Ь	ь	ı

تصویر ۳: خط لاتینی آسوری، اواسط دههٔ ۱۹۳۰م، قفقاز (دانیلز، 37)

ب - زبانهای سامی: سامی یکی از ۵ عضو خانوادهٔ بزرگ زبانهای افریقایی-آسیایی است (لیووین، 186) و بنابر آخرین تحقیقات زبان‌شناختی به دو شاخهٔ اصلی سامی شرقی و سامی غربی تقسیم می‌شود. سامی شرقی شامل دو زبان مردهٔ اَکَّدی و اِبلایی است، اما سامی غربی زیر شاخه‌های متعدد دارد و همهٔ زبانهای زندهٔ سامی را دربرمی‌گیرد (فابر، 6).

کهن‌ترین آثار بازماندهٔ سامی، کتیبه‌های اکدی باستان به خط میخی است. این زبان در فاصلهٔ سالهای ۲۳۵۰ تا ۲۲۰۰ ق‌م رواج داشته است (بوچلاتی، 69).

مهم‌ترین ویژگیهای مشترک زبانهای سامی اینهاست: ۱. وجود ریشه‌های صامتی که معمولاً ثلاثیند، ۲. تغییر معانی ریشه با بردن آن به بابهای مختلف، ۴. وجود دو جنس مذکر و مؤنث، ۳. وجود دو زمان مضارع و ماضی (بقیهٔ زمانها به صورت ترکیبی ساخته می‌شوند)، ۵. تمایز نداشتن جنس در صیغه‌های اول شخص فعل، ۶. نبودن فعلی به معنای «داشتن»، ۷. نبودن نقل قول غیرمستقیم، ۸. ترتیب اجزاء جمله‌های فعلی به صورتِ فعل + فاعل + مفعول (نک: هتزرون، 412-416).

زبانهای سامی رایج در ایران اینهاست: آسوری، عربی و مَندایی.

۱. آسوری: آسوری از زبانهای آرامی نو است که در ایران، ترکیه، عراق، سوریه، و نیز در میان مهاجران آسوری در آمریکا، روسیه و جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان و گرجستان رواج دارد (نک: تسرتلی، 17-16). مرکز اصلی آسوری زبانان ایران سواحل غربی دریاچهٔ اورمیه است، اما شماری از آنان در تهران، تبریز، همدان و... زندگی می‌کنند (همانجا).

زبان آرامی عضوی از شاخهٔ شمال غربی زبانهای سامی مرکزی است که خود شاخه‌ای از سامی غربی است (فابر، همانجا). این زبان تاکنون از ۵ مرحلهٔ آرامی باستان (ح ۸۵۰ - ح ۶۱۲ ق‌م)، آرامی امپراتوری (ح ۶۰۰ - ح ۲۰۰ ق‌م)، آرامی میانه (ح ۲۰۰ ق‌م - ح۲۵۰م)، آرامی متأخر (ح ۲۰۰- ح ۱۲۰۰م) و آرامی نو گذر کرده است (کاوفمن، 119-114). آرامی نو را به دو گروه اصلی آرامی نو غربی و آرامی نو شرقی تقسیم کرده‌اند. آرامی نو غربی تنها در ۳ روستا در شمال شرقی دمشق باقی مانده است (یاسترو، 334)، اما آرامی نو شرقی زبانها و گویشهای متعددی را شامل می‌شود و خود به ۳ زیرگروه طورویو، مندایی و آرامی نوشمال شرقی تقسیم می‌گردد. زبان آسوری مهم‌ترین عضو گروه آرامی نو شمال شرقی است (همو، 347؛ لیووین، 187).

زبان آسوری ــ که آیسور، سریانی شرقی و نسطوری نیز خوانده می‌شود (هتزرون، 417) ــ گویشهای مختلفی دارد (نک: تسرتلی، 18-17)، به گونه‌ای که سخنگویان برخی از آنها، مثلاً یهودیان و مسیحیان آسوری زبان شهرهایی چون اورمیه و سنندج، سخنان یکدیگر را نمی‌فهمند. چنین گویشهایی را حتیٰ می‌توان زبانهایی مستقل نامید (یاسترو، 348). پراکندگی این زبان در مناطق مختلف منجر به وام‌گیری واژه‌هایی از زبانهای فارسی، عربی، کردی، ترکی و حتیٰ روسی و گرجی شده است (کمبل، I/107). آسوری رایج در ایران بسیار تحت تأثیر زبانهای کردی، فارسی و ترکی آذری بوده است

1. Tuvinian

(یاسترو، همانجا).

مسیحیان آسوری اکنون زبان خویش را به دو گونه از خط سریانی می‌نویسند. خط سریانی یعقوبی تنها در سوریه رواج دارد، اما دیگر آسوریان از خط سریانی نسطوری استفاده می‌کنند؛ گاهی نیز حروف بزرگ را با خط اسطرنجلو می‌نمایانند (تسرتلی، 24؛ نک: تصویر ۲). خط سریانی از راست به چپ نوشته می‌شود و در اصل فقط صامتها را می‌نمایانده است، اما اکنون برای نمایش مصوتها از نشانه‌هایی در بالا و پایین حروف استفاده می‌کنند (همو، 26-24؛ دانیلز، 23). آثاری نیز به زبان سریانی با خطوط لاتینی و سیریلی برجای مانده است (*ایرانیکا*، II/254؛ نک: تصویر ۳).

۲. عربی: دربارهٔ جایگاه زبان عربی در میان زبانهای سامی غربی اختلاف‌نظر وجود دارد. عده‌ای آن را عضوی از شاخهٔ شمال غربی و عده‌ای دیگر آن را عضوی از شاخهٔ جنوب شرقی می‌دانند (نک: فابر، 13-12)، اما شواهدی در دست است که نشان می‌دهد عربی ویژگیهای مشترکی با سامی شمال غربی و سامی جنوبی دارد (کی، 665)؛ از این‌رو، برخی ترجیح می‌دهند آن را سامی مرکزی (فابر، 6) یا سامی مرکزی ـ جنوبی (لیووین، همانجا) بنامند. زبان عربی دارای دو گویش اصلی است: ۱. گویش شرقی در عربستان سعودی، یمن، کویت، عمان، امارات متحدهٔ عربی، عراق، سوریه، لبنان، فلسطین، اردن، مصر، سودان، چاد، نیجریه و نیز در میان عده‌ای در افغانستان و ازبکستان؛ ۲. گویش غربی در لیبی، تونس، الجزایر، مراکش و موریتانی. مالتی را نیز گونه‌ای از گویش غربی می‌دانند، اما برخی از ویژگیهای گویش شرقی نیز در آن دیده می‌شود (کی و روزنهاوس، 265). عده‌ای از زبان‌شناسان مالتی را زبانی جداگانه، اما هم‌خانواده با عربی، به شمار می‌آورند. این زبان بسیار تحت تأثیر زبانهای اروپایی، به خصوص ایتالیایی، بوده است (لیووین، همانجا).

از آنجا که عربی زبان دینی مسلمانان است، هزاران واژه از این زبان به زبانهای ایرانی (مانند فارسی، کردی، پشتو)، ترکی، هندی (نیز اردو، بنگالی) و افریقایی (مانند هوسا و سواحلی) راه یافته است (نک: کمبل، I/76؛ کی، 667). تأثیر زبان عربی را در فارسی می‌توان در نظام آوایی و ساختار دستوری نیز مشاهده کرد (نک: *ایرانیکا*، 231-II/229).

پیش از ورود اسلام به ایران تیره‌هایی از قبیلهٔ بنی تمیم در خوزستان می‌زیستند (عزیزی، ۱۰)، اما پس از اسلام سیل قبایل عرب به سوی ایران سرازیر شد و تیره‌هایی از آنان در مناطق مختلف ایران سکنیٰ گزیدند. آنان به تدریج زبان مادری خود را از یاد بردند، به گونه‌ای که اکنون بازماندگانشان در استانهای آذربایجان، اصفهان، خراسان، قم، کردستان و لرستان به یکی از زبانهای ترکی آذری، فارسی یا کردی سخن می‌گویند (نک: *ایرانیکا*، 220-II/216). با وجود این، تا چندی پیش در استان خراسان در حوالی سرخس، تربت حیدریه، قاین، و به خصوص در دهستانهای عربخانه، نهارجانات و نهبندان در نزدیکی بیرجند، روستاهای عرب زبان نیز یافت می‌شد (همان، II/217).

اکنون اکثر عرب زبانان ایران در استان خوزستان و حاشیهٔ سواحل جنوبی ایران مسکن دارند. عزیزی بنی طرف، ۱۶۰ قبیله و عشیرهٔ عرب خوزستان را نام برده، و معرفی کرده است (ص ۱۷ـ ۱۰۵). عربی خوزستانی را باید گونه‌ای از گویش شرقی زبان عربی به شمار آورد (نک: کی و روزنهاوس، 266). نمونه‌ای از تأثیر زبان فارسی در عربی خوزستانی وجود آوای «چ» در آن است (مثلاً: عساچره به جای عساکره، عجرش به جای عجرش) (عزیزی، ۲۵، ۳۴، ۷۱).

خط عربی، چنانکه پیش از این در بخش مربوط به زبانهای ایرانی گفته شد، برگرفته از خط نَبَطی است که خود صورتی تحول یافته از خط آرامی بوده است.

۳. مندایی: زبان مندایی بازماندهٔ گویش بابلی است که به همراه گویشهای فلسطینی و سوری ۳ گویش آرامی متأخر (ح ۲۰۰ـ ح ۱۲۰۰م) را تشکیل می‌دادند (کاوفمن، 118-117). این زبان اکنون شاخه‌ای از زبانهای آرامی نوشرقی به شمار می‌آید (یاسترو، 347).

مندایی تنها در میان منداییان ایران و عراق رواج دارد. منداییان ــ که به نامهای مغتسله، صُبّیها، صابئه و صابئان نیز خوانده می‌شوند ــ از فرقه‌های گنوسی غیرمسیحی هستند. مراکز اصلی آنان مناطق جنوبی عراق و استان خوزستان در ایران است. پیروان این فرقه را در شهرهای بزرگی چون بصره، کرکوک، موصل و بغداد در عراق، و خرمشهر و اهواز در ایران می‌توان یافت (دراور، 2-1). منداییان عراق همه به زبان عربی سخن می‌گویند و زبان گفتاری آنان رو به فراموشی است (همو، مقدمه، 22).

خط مندایی مستقیماً از خط آرامی اقتباس شده (برنجی، ۸۶)، و تنها خط سامیی است که همواره مصوتها را نیز می‌نمایاند (دانیلز، 36). این خط از راست به چپ نوشته می‌شود (نک: تصویر ۴).

ج ـ زبانهای هند و اروپایی: خانوادهٔ زبانهای هند و اروپایی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین خانوادهٔ زبانی دنیاست و سخنگویان زبانهای این خانواده را در تمامی نقاط جهان می‌توان یافت. براساس آخرین تحقیقات شاخه‌های اصلی این خانواده اینهاست: ۱. آریایی، شامل هندی یا هند و آریایی و ایرانی، ۲. ارمنی، ۳. آناتولیایی، ۴. تُخاری، ۵. یونانی، ۶. ایتالیک، ۷. ونتیایی، ۸. سلتی، ۹. ژرمنی، ۱۰. بالتی، ۱۱. اسلاوی، ۱۲. آلبانیایی (سمرنیی، 12-9). کهن‌ترین آثار بازماندهٔ این خانواده اسنادی به زبان حتی ــ مهم‌ترین عضو شاخهٔ آناتولیایی ــ است که برخی از آنها به حدود سدهٔ ۱۸ ق‌م تعلق دارد (همو، 10-9).

ارمنی: زبان ارمنی شاخه‌ای مستقل از خانوادهٔ زبانهای هندواروپایی و زبان رسمی جمهوری ارمنستان است. سخنگویان این زبان را علاوه بر ارمنستان و ایران، در جمهوری آذربایجان، گرجستان، لبنان، مصر، سوریه، ترکیه، و حتیٰ در کشورهایی چون رومانی، لهستان، فرانسه و آمریکا می‌توان یافت. کهن‌ترین آثار مکتوب این زبان کتیبه‌هایی به خط یونانی از سدهٔ ۵م است (لیووین، 50).

زبان ارمنی به دلیل تماس طولانی سخنگویانش با دیگر شاخه‌های

زبانی تأثیرهای بسیاری از دیگر زبانها پذیرفته، به گونه‌ای که نظام آوایی آن شباهت چشمگیری با زبانهای قفقازی دارد و بسیاری از واژه‌های آن دخیل از زبانهای یونانی، سریانی و به خصوص ایرانی است (آیلُو، 199, 201؛ نیز نک: آیوازیان، سراسر کتاب). کثرت واژه‌های دخیل ایرانی در ارمنی به اندازه‌ای است که سابقاً آن را عضوی از شاخهٔ زبانهای ایرانی به شمار می‌آوردند (بالدی، 42)، اما در ۱۸۷۵م هوبشمان[1] ثابت کرد که ارمنی را باید شاخه‌ای مستقل از زبانهای هند و اروپایی به شمار آورد (آرلتو،105).

زبان ارمنی از ۳ دورهٔ کهن (از سدهٔ ۵ تا ۱۲م)، میانه (سدهٔ ۱۲ تا ۱۷م) و نو (از سدهٔ ۱۷م تاکنون) گذر کرده است (نک: آیلو، 198). ارمنی کهن ـــ که گرابار (زبان نوشتار) خوانده می‌شود ـــ تا سدهٔ ۱۹م زبان ادبی بود و هنوز هم زبان آیینی کلیسای ارمنی زبان است (کمبل، I/89). ارمنی نو دو گویش اصلی دارد: گویشی را که مبنایش زبان منطقهٔ آرارات به خصوص ایروان است، ارمنی شرقی، و گونه‌های برگرفته از زبان ارمنیان استانبول را ارمنی غربی می‌نامند (لانگ، 267). گونه‌های ارمنی رایج در ایران ارمنی شرقی به شمار می‌آید (گریین، 114؛ لمان، 70). مراکز اصلی ارمنیان ایران شهرهای تهران، اصفهان، تبریز، خوی، سلماس و جلفاست.

ارزش آوایی	حرف
a	ࡀ
b	ࡁ
g	ࡂ
d	ࡃ
h	ࡄ
u	ࡅ
z	ࡆ
ḫ	ࡇ
ṭ	ࡈ
i	ࡉ
k	ࡊ
l	ࡋ
m	ࡌ
n	ࡍ
s	ࡎ
'	ࡏ
p	ࡐ
ṣ	ࡑ
q	ࡒ
r	ࡓ
š	ࡔ
t	ࡕ
d- (as prefi., in ࡗ as kd)	ࡖ

تصویر ۴: خط مندایی (دراور و ماکوچ، مقدمه، 12)

برخی از مهم‌ترین ویژگیهای زبان ارمنی اینهاست: ۱. واجهای انفجاری و انسدادی‌ـ سایشی به ۳ دستهٔ واکدار، بی‌واکِ دمیده و بی‌واکِ چاکنایی شده تقسیم می‌شوند، ۲. تکیه همواره بر روی هجای پایانی است، ۳. جنس دستوری ندارد، ۴. اسم در ۷ حالت صرف می‌شود، ۵. صفت پیش از اسم می‌آید و تغییرناپذیر است، ۶. صیغه‌های فعلی از دو مادهٔ مضارع و ماضی ساخته می‌شوند، ۷. ترتیب اصلی اجزاء کلام فاعل + فعل + مفعول است (نک: کمبل، I/96-100).

خط ارمنی را کشیشی به نام مسروپ ماشتوتس در ۴۰۶م بر پایهٔ خطوط یونانی و سریانی ابداع کرد (درنرسسیان، 85-84؛ آیلو، 197). در سدهٔ ۱۲م دو نشانهٔ جدید برای واجهای /o/ و /f/ بدان افزودند (کمبل، I/89؛ نک: تصویر ۵). ارمنیان بر این باورند که پیش از ماشتوتس اسقفی سریانی به نام دانیال نیز خطی برای ارمنی ابداع کرده بود که چون مناسب آواهای این زبان نبود، به فراموشی سپرده شد (آیلو، همانجا).

رومانی (رومانو): زبان رومانی عضوی از شاخهٔ هندی یا هند و آریایی زبانهای هند و ایرانی است که در میان کولیان رایج است (این زبان غیر از رومانیایی است که از شاخهٔ زبانهای ایتالیک به شمار می‌آید). کولیان بازماندگان راجپوتهای شمال غرب هند هستند که پس از ورود اسلام به آن سرزمین در سده‌های میانه از آنجا گریخته، از راه ایران به آسیای صغیر و اروپا مهاجرت کردند (مالوری، 36؛ لیووین، 51). امروزه کولیان را در اکثر کشورهای جهان، از اسپانیا و ایرلند در غرب تا هند در شرق و حتیٰ در چین و فیلیپین، می‌توان یافت (نک: افشار، *کولیها*، ۲۵ـ۲۸؛ لیووین، همانجا). اکنون کولیان تقریباً در تمام نقاط ایران یافت می‌شوند (نک: افشار، همان، ۲۰۵ـ۲۵۵).

ارزش آوایی	حرف کوچک	حرف بزرگ	ارزش آوایی	حرف کوچک	حرف بزرگ
č	ճ	Ճ	a	ա	Ա
m	մ	Մ	b	բ	Բ
y	յ	Յ	g	գ	Գ
n	ն	Ն	d	դ	Դ
š	շ	Շ	e	ե	Ե
o	ո	Ո	z	զ	Զ
č'	չ	Չ	ē	է	Է
p	պ	Պ	ə	ը	Ը
ǰ	ջ	Ջ	t'	թ	Թ
ṙ	ռ	Ռ	ž	ժ	Ժ
s	ս	Ս	i	ի	Ի
v	վ	Վ	l	լ	Լ
t	տ	Տ	x	խ	Խ
r	ր	Ր	c	ծ	Ծ
c'	ց	Ց	k	կ	Կ
w	ւ	Ւ	h	հ	Հ
p'	փ	Փ	j	ձ	Ձ
k'	ք	Ք	ł	ղ	Ղ

تصویر ۵: الفبای ارمنی (کمبل، 1499-II/1498)

زبان رومانی گویشهای متنوعی دارد و به دلیل پراکندگی کولیان در سراسر جهان، در هر منطقه تأثیرهای بسیاری از زبانهای مجاور پذیرفته، و گاه مغلوب زبان محلی شده است. وِنتسل و چِرِنکوف رومانی رایج در اروپا را به ۸ گروه اصلی تقسیم کرده‌اند (نک: کمبل، II/1164-1165). امروزه شمار سخنگویانِ دو گویش ولاچی و رومانیِ

1.Hübschmann

بالکانی بیش از دیگر گونه‌هاست (لیووین، همانجا).

در حال حاضر تنها گونهٔ شناخته شدهٔ زبان رومانی در ایران، گویش «رومانو» است که معدود سخنگویانی در قوچان و نیز در روستاهای زرگر و باقرآباد آبیک قزوین و قشلاق زرگرها در نزدیکی کرج دارد (نک: تهرانی‌زاده، ۱۰). دیگر کولیان ایران به زبان منطقه‌ای که در آن ساکنند، سخن می‌گویند و گاه زبانهایی رمزی برپایهٔ ساخت دستوری گویش منطقهٔ خود به وجود آورده‌اند که از آن میان می‌توان به گویش جوگیان استراباد، گویشهای غربتی (مثلاً نک: مقدم، ۱۴۲ـ۱۵۲) و گویش سِلِیری در نزدیکی فیروزکوه (نک: ستوده، سراسر مقاله) اشاره کرد. با وجود این، هنوز می‌توان برخی از واژه‌های اصیل هندی را در این زبانهای رمزی بازیافت.

زبان رومانی خط ندارد، اما کولیان اروپا برای نگارش زبان خویش از خطوط لاتینی و سیریلی استفاده می‌کنند (کمبل، II/1165).

د ـ زبان براهویی: زبان براهویی تنها عضو شاخهٔ شمال غربی خانوادهٔ بزرگ زبانهای دراویدی است (همو، I/388؛ لیووین، 124) که مراکز اصلی رواج آنها بخشهای مرکزی، شرقی و جنوبی هند، سریلانکا، پاکستان، نپال و مالدیو است (استیور، 725). نیای این زبان در حدود سال ۴۰۰۰ ق‌م از تنهٔ اصلی زبانهای دراویدی جدا شده (کمبل، همانجا)، و اکنون تنها زبان دراویدیی است که اکثر سخنگویانش در خارج از هند مسکن دارند. مرکز اصلی این زبان بلوچستان پاکستان است، اما سخنگویان آن را در شمال هند (لمان، 88)، افغانستان، ترکمنستان (افشار، سیستان‌نامه، ۹۵۷/۲) و ایران نیز می‌توان یافت. براهویی زبانان ایران در روستاهای لوتک، حسین‌آباد، سه کوهه و در دامنه‌های کوه خواجه در سیستان و نیز در اطراف شهرستان خاش در بلوچستان زندگی می‌کنند (همو، مقدمه‌ای، ۷۶۵/۲). شماری از آنان نیز در استانهای خراسان (به خصوص سرخس) و گلستان (به خصوص گنبد قابوس) پراکنده‌اند (همو، سیستان‌نامه، همانجا). برخی به غلط براهویی را شاخه‌ای از زبان کردی دانسته‌اند (همو، واژه‌نامه...، ۱۶۰ـ۱۶۱).

ა	a	რ	r
ბ	b	ს	s
გ	g	ტ	t
დ	d	უ	u
ე	e	ფ	ph
ვ	v	ქ	kh
ზ	z	ღ	γ
თ	th	ყ	q
ი	i	შ	ʃ
კ	k	ჩ	čh
ლ	l	ც	ts
მ	m	ძ	dz
ნ	n	წ	ṭs
ო	o	ჭ	ṭʃ
პ	p	ხ	x
ჟ	ž	ჯ	dž
		ჰ	h

تصویر ۶: الفبای گرجی (کمبل، II/1524)

براهویی مانند دیگر زبانهای دراویدی زبانی پیوندی است، جنس دستوری ندارد، فعل معمولاً در آخر جمله قرار می‌گیرد و جالب‌ترین ویژگی آن نفی فعل به کمک میانوند است (نک: کمبل، 388, I/215-218).

تنها حدود ۱۵٪ از واژه‌های براهویی واژه‌های اصیل دراویدی است و اکثر واژه‌های آن را واژه‌های دخیل بلوچی تشکیل می‌دهد. به علاوه، گاه واژه‌های هندی، فارسی و عربی نیز مستقیماً، یا از طریق بلوچی به این زبان راه یافته‌اند (*ایرانیکا*، IV/440؛ لیووین، همانجا).

براهویی خط مخصوص ندارد و در نگارش ادبیات عامهٔ آن از خط عربی استفاده می‌شود (کمبل، I/215).

ه ـ زبان گرجی: زبان گرجی مهم‌ترین عضو خانوادهٔ زبانهای جنوب قفقاز است که کارتولی[1] خوانده می‌شوند. مرکز اصلی این زبان گرجستان است، اما سخنگویانی نیز در ایران و ترکیه دارد (لیووین، 59). گرجی زبانان ایران هم اکنون در مناطقی از شهرستان فریدن زندگی می‌کنند. آنان در واقع بازماندگان اسرایی هستند که شاه عباس صفوی با خود به اصفهان آورده بود. به علاوه، شاه عباس شماری از اسرا را در استانهای خراسان، مازندران، گیلان و فارس اسکان داده بود، اما آنان در جمعیت منطقه جذب شده، زبان مادری خود را از یاد برده‌اند (*ایرانیکا*، V/94).

کهن‌ترین آثار مکتوب گرجی به سدهٔ ۵م باز می‌گردد (گیوناشویلی، ۸۱). تماسهای طولانی میان گرجیان و ایرانیان منجر به ورود بسیاری از واژه‌های ایرانی تبار به زبان گرجی شده است که برخی از آنها مستقیماً، و برخی دیگر از طریق زبان ارمنی به گرجی راه یافته‌اند (همو، ۸۲).

برخی از مهم‌ترین ویژگیهای زبان گرجی اینهاست: ۱. واجهای انفجاری و انسدادی ـ سایشی به ۳ دستهٔ واکدار، بی‌واک دمیده و بی‌واکِ چاکنایی شده تقسیم می‌شوند؛ ۲. جنس دستوری ندارد؛ ۳. حرف تعریف معین ندارد؛ ۴. ترتیب اجزاء کلام ثابت نیست و فعل می‌تواند در اول، وسط یا پایان جمله بیاید (نک: کمبل، I/490-495)؛ ۵. اسم در ۷ حالت صرف می‌شود (هریس، 58)؛ ۶. فاعل افعال لازم می‌تواند کننده یا ناکننده باشد. کننده مانند فاعل افعال متعدی، ذاتاً عامل است، اما ناکننده مانند مفعول افعال متعدی، و ذاتاً غیرعامل است (لیووین، همانجا).

گرجی تنها زبان قفقازی است که خطی مخصوص خود دارد. گرجی کهن به خطی موسوم به خوتسوری[2] نوشته می‌شد که ماشتوتس، مخترع خط ارمنی ابداع کرده بود (درنرسسیان، 85)، اما از سدهٔ ۱۱م خط مخدرولی[3] جای آن را گرفت (کمبل، I/490). خط مخدرولی در آغاز ۴۰ نشانه داشت، اما اکنون تنها ۳۳ نشانه دارد (نک: تصویر ۶).

مآخذ: آبوایان (ترزیان)، ماریا، *وام واژه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ اُرانسکی، ای.م.، *مقدمهٔ فقه اللغهٔ ایرانی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *سیستان‌نامه*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *کولیها*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ همو، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *واژه‌نامهٔ سیستانی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ برنجی، سلیم، *قوم از یاد رفته*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیگدلی، محمدرضا، *ترکمنهای ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛

1. Kartvelian 2. Khutsuri 3. Mkhedruli

تهرانی‌زادهٔ قوچانی، شیرعلی، *واژه‌نامهٔ رومانو*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دورفر، گ.، «نامه‌ای دربارهٔ خلج»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۶ش، س ۲۰، شم ۳، ۴؛ رضوی، مهدی، *ایل قاراپاپاق*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ستوده، منوچهر، «لهجهٔ سلیری»، *فرهنگ ایران زمین*، ۱۳۴۱ش، ج ۱۰؛ عزیزی بنی طرف، یوسف، *قبایل و عشایر عرب خوزستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کسروی، احمد، *آذری یا زبان باستان آذربایجان*، تهران، شرق؛ گُلی، امین‌الله، *سیری در تاریخ سیاسی ـ اجتماعی ترکمنها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ گیوناشویلی، هلن، «آزمونی برای تنظیم رایانه‌ای داده‌های روابط زبانهای ایرانی و گرجی»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۳، شم ۴؛ مقدم، محمد، «گویشهای وفس و آشتیان و تفرش»، ضمیمهٔ *ایران کوده*، تهران، شم ۱۱؛ هیئت، جواد، *سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Ajello, R., «Armenian», *The Indo-European Languages*, ed. A.G. Ramat and P. Ramat, London, 1998; Arlotto, A., *Introduction to Historical Linguistics*, Lanham, 1972; Baldi, Ph., «Indo-European Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; *Britannica*, 1994; Buccellati, G., «Akkadian», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Campbell, G.L., *Compendium of the World's Languages*, London, 1991; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, London, 1972; Comrie, B., «Turkic Languages», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York, 1992, vol. IV; Daniels, P.T., «Scripts of Semitic Languages», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Der Nersessian, S., *The Armenians*, London, 1972; Drower, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Leiden, 1962; id and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963; Faber, A., «Genetic Subgrouping of the Semitic Languages», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Greppin, J. A. C., «Armenian», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York, 1992, vol. I; Harris, A.C., «Georgian», ibid, vol. II; Hetzron, R., «Semitic Languages», ibid, vol. III; *Iranica*; Jastrow, O., «The Neo-Aramaic Languages», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Kaufman, S. A., «Aramaic», ibid; Kaye, A.S., «Arabic», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; id and J. Rosenhouse, «Arabic Dialects and Maltese», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Kornfilt, J., «Turkish and the Turkic Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; Lang, D.M., *Armenia, Cradle of Civilization*, London, 1978; Lehmann, W.P., *Historical Linguistics*, London, 1992; Lyovin, A.V., *An Introduction to the Languages of the World*, New York, 1997; Mallory, J.P., *In Search of the Indo-Europeans*, London, 1992; Minorsky, V., «The Turkish Dialect of the Khalaj», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Steever, S.B., «Tamil and the Dravidian Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; Szemerényi, O.J.L., *Introduction to Indo-European Linguistics*, Oxford, 1999; Tsereteli, K.G., *The Modern Assyrian Language*, Moscow, 1978.

حسن رضایی باغ‌بیدی

IV. ادبیات

ادبیات پیش از اسلام: در ایران پیش از اسلام سنتهای شفاهی از اهمیت خاصی برخوردار بوده، و آثار دینی و ادبی، قرنها سینه به سینه حفظ می‌شده است. برای مثال *اوستا* پس از سده‌ها انتقال شفاهی، سرانجام در دورهٔ ساسانی به کتابت درآمد. از علل اساسی به کتابت درآمدن آثار زردشتی در دورهٔ ساسانی حفظ آنها در برابر پیشرفت سریع اسلام و نیز ایراداتی بود که پیروان ادیان صاحب کتاب نظیر مسیحیان بر زردشتیان می‌گرفتند. از دورهٔ باستان افزون بر اشاراتی که به ادبیات شفاهی زبانهای مادی و سکایی در مآخذ باستانی شده، آثار ادبی مکتوب دو زبان اوستایی و فارسی باستان برجای مانده است. از دورهٔ میانه از دو گروه زبانهای ایرانی غربی (شامل زبانهای پارتی و فارسی میانه) و شرقی (شامل زبانهای سُغدی، خوارزمی، سکایی و بلخی) آثار ادبی عمده‌ای در دست است. برخلاف زردشتیان، مانی و پیروان او به کتابت آثار خود اهمیت می‌دادند و از مانویان آثاری نیز به زبانهای ایرانی (فارسی میانه، پارتی و سغدی) باقی مانده است.

بخش یکم ـ دورهٔ باستان

الف ـ ادبیات مادی: هیچ اثر مکتوبی از زبان مادی در دست نیست و مشخص نیست که این زبان اصولاً به رشتهٔ تحریر درآمده است یا نه (گرشویچ، «ادبیات...[1]»، 2)، اما در نوشته‌های مورخان یونانی نظیر کتزیاس، دینون و هرودت به داستانها، قصه‌ها و اشعار این دوره اشاره شده است. برای نمونه داستان عشق استریانگایوس[2] به زرینا[3]، ملکه سکاها، و ناکام ماندن وی (همو، 2) و داستان غنایی «زریادرس و اُداتیس» را می‌توان نام برد که در مآخذ متعددی دیده می‌شود و به نظر بویس (نک‍: «زریادرس...»، 477-463) دارای اصل مادی است و بعدها به صورت داستان گشتاسپ و کتایون در *شاهنامه* بازتاب یافته است. از دیگر آثار ادبی مادی می‌توان از داستانهای حماسی مادی یاد کرد که به پایه‌گذاری دولت ماد انجامیده، و در آثار کتزیاس نقل شده است (گرشویچ، همانجا).

ب ـ ادبیات سکایی: از زبان سکایی باستان اثر مکتوبی برجای نمانده است و نمی‌توان گفت که آیا هرگز این زبان به نوشتار درآمده است یا نه (همانجا). داستانهایی به زبان سکایی دربارهٔ اریمسپی[4] یک چشم و گریفین[5]‌های محافظ طلا و افسانه‌هایی مربوط به اصل و منشأ سکاها درگذشته‌های دور نقل شده است (هرودت، II/203-205, 227). هرودت می‌نویسد که سکاها دانه‌های برف را به پر تشبیه کرده‌اند و این مطلب حکایت از ذوق شاعرانهٔ آنان دارد (II/205, 229).

میراث ادبی درخور توجه و غنای داستانهای حماسی زبان آسی (ه‍ م) که تا شروع قرن گذشته، سینه به سینه به صورت شفاهی نقل و حفظ می‌شده است، احتمالاً بازتاب بخشی از بُن‌مایه‌های ادبیات شفاهی سکایی باستان است.

ج ـ ادبیات فارسی باستان: تنها آثار مکتوب زبان فارسی باستان که در دورهٔ هخامنشیان (۵۵۰-۳۳۰ق‌م) در پارس بدان تکلم می‌شده، کتیبه‌های برخی از شاهان هخامنشی به خط میخی است که علاوه بر سنگ، بر الواح زرین و سیمین، سنگ وزنه، مهر و ظرف برجای مانده است. از دورهٔ بعد از هخامنشیان تنها سندی که شاید به زبان فارسی باستان نوشته شده باشد، سنگ نوشته‌ای به خط آرامی در نقش رستم است که از آن تاکنون فقط چند کلمه خوانده شده است (هنینگ، 24). آنچه در سنگ‌نوشته‌ها آمده، مطالب مربوط به سیاست و حکومت است، اما موفقیت ادبی داریوش اول، به رغم محدودیتهای زبانی و محتوایی سنگ‌نوشته‌های دولتی، قابل ستایش است. نویسنده با لحنی

1. «Old Iranian...» 2. Stryangaios 3. Zarina 4. Arimaspi 5. Griffin

صادقانه از مبالغه خودداری کرده، با دقت بیان، سادگی واژه‌ها و کوتاهی جملات، یک‌نواختی زبان را که در جای جای کتیبه‌ها دیده می‌شود، جبران می‌کند. هر متنی که به نام داریوش اول نوشته شده، به خوبی طرح‌ریزی شده، و شامل مقدمه، بخش اصلی و مؤخره است. سنگ‌نوشته‌های جانشینان داریوش اول به استثنای لوحهٔ «دیو» خشیارشا مطلبی جز تکرار عبارات بیان شدهٔ قبلی داریوش ندارد. نوشته‌های میخی فارسی باستان طبعاً عاری از تخیلات ادبی و صور خیال است و در مجموع اگرچه از نظر تاریخی و زبان‌شناختی، اسناد پر ارزشی به شمار می‌روند، از نظر ادبی اهمیت چندانی ندارند.

از آنچه نویسندگان یونانی آورده‌اند، می‌توان دریافت که ادبیات حماسی در این زبان احتمالاً به صورت شفاهی وجود داشته است. به نظر کریستن سن (ص ۸۲، ۸۷ ـ ۸۸) در دورهٔ هخامنشیان افزون بر اسناد دولتی، مجموعه‌ای از روایات حماسی مانند *خدای‌نامه* یا *شاهنامه* احتمالاً به صورت شفاهی وجود داشته است که نویسندگان یونانی از آنها استفاده کرده‌اند و افسانهٔ زوپیر، و یا روایات مربوط به کورش که هرودت (نک: I/51-53, 87, II/187-193) نقل کرده، و یا داستانهای مربوط به بردیا در روایات یونانی متعلق به این مجموعه‌ها بوده است.

د ـ ادبیات اوستایی: اوستایی که در ایرانویج، در سرزمینی از نواحی شرق ایران بدان سخن می‌گفته‌اند (نک: آموزگار، ۲۱-۲۳)، زبانی است که کتاب دینی زردشتیان، *اوستا*، بدان نوشته شده است. قدیم‌ترین آثار مکتوب آن احتمالاً متعلق به سدهٔ ۱۰ـ۸ق‌م است. از این زبان جز کتاب *اوستا* اثر دیگری در دست نیست.

زبان اوستا در قرن ۳م، فراموش شده و متروک بود و فقط مویدان زردشتی آن را به عنوان زبان مقدس در سرودها و نیایشهای دینی که قرنها سینه به سینه حفظ شده بود، به کار می‌بردند. در دورهٔ ساسانیان (۲۲۴ـ۶۵۱م)، و به دنبال رسمیت یافتن دین زردشتی، این مجموعه با خطی مخصوص با نام «دین دبیری» (خط دینی) که به همین منظور ابداع شده بود، ثبت گردید. *اوستایی* که امروزه در دست است و به صورت دست‌نوشته از ۱۲۷۸م به بعد استنساخ شده (گرشویچ، «ادبیات»، 11)، تنها حدود یک سوم *اوستای* دورهٔ ساسانی است.

همهٔ *اوستا* از نظر زبان یک دست نیست. این تفاوت را می‌توان ناشی از اختلاف گویشی و یا قدمت بعضی از بخشها دانست. متنهای اوستایی را براساس قدمت زبانی و ویژگیهای دستوری و زبان‌شناختی و نیز از نظر آموزه‌های بنیادی و محتوای مذهبی می‌توان به دو دستهٔ *اوستای* گاهانی و *اوستای* متأخر تقسیم کرد. از سوی دیگر *اوستای* موجود را به ۵ بخش یسنها، ویسپرد، وندیداد، یشتها و خُرده اوستا تقسیم می‌کنند.

۱. *اوستای* گاهانی: متنهای گاهانی که حدود $\frac{1}{6}$ از *اوستای* موجود را در برمی‌گیرد، شامل این بخشهاست:

الف ـ گاهان (گاتها یا گاثاها): این متن کهن‌ترین اثر ادبی موجود ایرانی است که بیشتر ایران‌شناسان برآنند که در هزارهٔ ۱ق‌م سروده شده است. گاهان جمع گاه (در *اوستا*: گاثا، به معنای سرود) قدیم‌ترین بخش *اوستا* و مشتمل بر ۱۷ سرود است که در *اوستای* کنونی در میان یسنها (۲۸ تا ۳۴ و ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳) قرار دارد. اشعار گاهانی که گفته می‌شود سرودهٔ خود زردشت است، از جملهٔ مشکل‌ترین متونی است که تاکنون نوشته شده است و ترجمهٔ گاهان به زبان پهلوی نیز چندان کمکی به فهم بهتر آن نمی‌کند، زیرا به سبب فاصلهٔ زمانی، حتیٰ در دوران ساسانیان نیز برای مویدان زردشتی زبانی مشکل و گاه غیرقابل فهم بوده است.

اشعار گاهان هجایی است و از نظر ساختمانی به اشعار ودایی شباهت دارد. به نظر گرشویچ (همان، 17) به رغم ابهامات واژگانی، صرفی و نحوی، و پیچیدگی زبان شعری گاهان، عقاید رفیع و والای زردشت از میان این اشعار غنایی مذهبی که برای بیان اندیشه‌ای روشن و انسانی و تحولی در اندیشه و تفکر سروده شده، آشکار و مشهود است.

ب ـ یسن هفت(«ها»): این بخش را که یسنهای هفت فصل (یسنهای ۳۵ تا ۴۱) نیز می‌نامند، قدیم‌ترین بخش *اوستا* پس از گاهان، و به نثر است.

ج ـ دعاهای یسن ۲۷: در این بخش متن دعاهای معروف زردشتی نظیر اَهو نَوَر، اَشِم وُهو وینگهه هاتام آمده است.

۲. *اوستای* متأخر: *اوستای* متأخر تقریباً $\frac{5}{6}$ تمامی کتاب مقدس زردشتیان را شامل می‌شود و بازنمای دین زردشتی متأخر و به‌طور کلی نمایندهٔ تفکر مذهبی ایران پیش از اسلام است. در این بخش از *اوستا*، اگرچه دشواریهای زبانی کمتری وجود دارد، با اشکالات بسیاری در درک و فهم متن روبه‌رو می‌شویم که از تلفیق عقاید پیش از زردشت با گفته‌های او و اخذ عناصری از آیینهای مختلف به سبب گسترش دین زردشتی در نواحی مختلف ایران ناشی می‌شود. دربارهٔ تاریخ تألیف و تدوین این متن نمی‌توان قاطعانه سخن گفت. احتمال دارد که یشتهای کهن، قدیم‌ترین بخش *اوستای* متأخر، به قرن ۸ یا ۹ق‌م تعلق داشته باشد (بویس، «تاریخ...[1]»، 19).

اوستای متأخر، این بخشها را در برمی‌گیرد که از آن میان فقط ارزش ادبی یشتها با گاهان درخور سنجش است:

الف ـ یسنها: یسنها از ۷۲ «ها» (فصل) تشکیل شده است. گاهان و یسنهای هفت فصل در میان یسنها قرار دارند؛ از این‌رو، این‌بخش در برگیرندهٔ ۴۸ «ها» است. واژهٔ یسن به معنای «پرستش و نیایش» است و به طور کلی مطالب یسنها شامل ذکر ایزدانی است که برای شرکت در مراسم یسنا خوانده می‌شوند و نثارهایی که به آنان تقدیم می‌شود.

ب ـ ویسپرد: ویسپرد به معنای «همهٔ ردان (= سروران)» از ۲۴ کرده (= بخش) تشکیل شده، و مطالب آن اغلب از یسنها اقتباس شده، و مکمل آنهاست.

ج ـ خُرده اوستا: این مجموعه که اوستای کوچک نیز نامیده

1. *A History...*

می‌شود، در بردارندهٔ دعاهای کوتاه مخصوص افراد عادی زردشتی در برابر دعای خاص روحانیان است. نیایش، سی روزه و آفرینگان که دعاهای مواقع مختلف شبانه‌روز، ماه و مراسم مختلف است، از مهم‌ترین بخشهای خرده اوستاست.

د ـ وندیداد: این کتاب درحقیقت رساله‌ای عملیه است که به‌صورت سؤال و جواب (اهوره مزدا به پرسشهای زردشت پاسخ می‌دهد) در ۲۲ فرگرد (بخش) تدوین شده، و به معنای «قانون دوری از دیو» (صورت قدیم‌تر این واژه «ویدیوداد») است. پرسشهای وندیداد در باب قوانین تطهیر و کفارهٔ گناهان است. چند داستان اسطوره‌ای نظیر داستان جم (فرگرد دوم) و بخش جغرافیایی مشروحی دربارهٔ سرزمینهای مختلف (فرگرد نخست) از دیگر بخشهای وندیداد است. گرشویچ وندیداد را به عنوان مرجع اطلاعاتی از واقعیتهای زندگی باستانی شرق ایران، و مهم‌ترین بخش *اوستا* می‌داند («ادبیات»، 27-26).

هـ ـ یشتها: این بخش از *اوستای* متأخر شامل ۲۱ یشت است و هر یشت به چند «کرده» تقسیم می‌شود. یشت به معنای «پرستش و نیایش» و از نظر لغوی هم ریشه با واژهٔ کهن یسن و واژه‌های «جشن» و «ایزد» در فارسی نو است. یشتها سرودهایی در ستایش ایزدان است. هر یشت بزرگ (یشتهای ۵، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۷ و ۱۹) معمولاً شامل وصف، مدح، ستایش و به یاری خواندن ایزدی است که آن یشت بدو اختصاص دارد و در جای جای آن اسطوره‌ها و حوادث تاریخی به صورت ضمنی و بسیار فشرده و مبهم یاد می‌شود.

نامهای ۲۱ یشت *اوستا* اینهاست: ۱. هرمزد (= اورمزد) یشت، ۲. هفت تن (= امشاسپندان) یشت، ۳. اردیبهشت یشت، ۴. خرداد یشت، ۵. آردوی سور (= آبان، آناهید) یشت، ۶. خورشید یشت، ۷. ماه‌یشت، ۸. تیریشت، ۹. گوش یشت، ۱۰. مهر یشت، ۱۱. سروش یشت، ۱۲. رَشن یشت، ۱۳. فروردین یشت، ۱۴. بهرام یشت، ۱۵. وَیو (= رام) یشت، ۱۶. دین (= چیستا) یشت، ۱۷. آشی (= آرد) یشت، ۱۸. اشتاد یشت، ۱۹. خُرَه (= کیان، زامیاد) یشت، ۲۰. هوم یشت، ۲۱. وَنَند یشت. همهٔ یشتها از نظر قدمت یکسان نیستند، برای نمونه یشتهای ۱ تا ۴ نسبتاً متأخرترند. نام بعضی از یشتها با مضمون آن مطابقت ندارد، مثلاً «زامیاد (مشتق از زم به معنای زمین) یشت» دربارهٔ فرّهٔ کیانی است.

برتری یشتها بر دیگر بخشهای *اوستا* به سبب پویایی و شاعرانه بودن آن است که با ویژگی اخلاقی و آیینی دیگر بخشهای *اوستا* همخوانی ندارد. ایزدان در یشتها از مهارتها و ویژگیهای حماسی و جذابی برخوردارند و با زبانی شاعرانه وصف شده‌اند. برای نمونه مهریشت در ۳۵ کرده، اثری برجسته و بدیع از نظر توانایی وصف و صور خیال و تشبیهات شاعرانه در ادبیات متقدم هند و اروپایی است. کاربرد دو مجموعهٔ متفاوت از اسامی وافعال برای موجودات اورمزدی و اهریمنی (گرشویچ، همان، 22-21) و قرینه‌سازی در نقل روایات اساطیری و حماسی مانند نبرد تیشتر با دیو «اپوش» در یشت ۸ از دیگر ویژگیهای یشتهاست. آنچه می‌توان گفت، اینکه بخشی از همهٔ یشتها موزون است. برخی از ایرانشناسان وزن آن‌را هجایی، و گروهی دیگر ضربی (براساس تکیه) می‌دانند (لازار، «وزن اوستا...[1]»، 284).

و ـ هیربدستان و نیرنگستان: هیربدستان حاوی مطالبی در باب وظایف و تکالیف هیربدان و تحصیلات و مطالعات هیربدی است (کوتوال و کرینبروک، I/15-24)، و در نیرنگستان قوانین مربوط به آیینهای دینی، تهیهٔ نثار، قربانی و دعاهای مخصوص آنها به تفصیل آمده است (واگ، 45-1).

ز ـ هادُخت نَسک: ۳ قطعه از این متن اوستایی برجای مانده که در آنها از سرنوشت روان پس از مرگ و از اهمیت دعای اَشِم وهو سخن به میان آمده است (وست، «دست‌نوشته‌ها...[2]»، 88).

ح ـ اَوگِمَدَیچا: این متن شامل ۲۹ جملهٔ اوستایی با موضوع اصلی «مرگ» است. احتمالاً اوگمدیچا به معنای «بر زبان می‌آوریم، بیان می‌داریم»، آفرین یا دعایی بوده است که پس از آفرینگان به یاد شخص درگذشته می‌خوانده‌اند (*ایرانیکا*، II/145).

ط ـ وَیتا نسک: ویتانسک به معنای «نسک دانش»، شامل قطعات کوچک اوستایی است که در زمانهای پسین تألیف و تدوین شده است (کوتوال، 3).

ی ـ آفرین پیغامبر زردشت (گلدنر، 9؛ دارمستتر، 659).

یا ـ وِشتاسپ (= گشتاسپ) یشت (گلدنر، همانجا؛ دارمستتر، 683-665).

دو بند اخیر که در بعضی از نسخه‌های خرده *اوستا* آمده‌اند و نیز شماری لغات و جملات اوستایی موجود در فرهنگ *اویم*، *شایست نشایست*، *پرسشنیها* و غیره، آخرین بخش از *اوستا* ی متأخرند.

بخش دوم ـ دورهٔ میانه

۱. غربی:

الف ـ ادبیات پارتی: در دوران اشکانیان آثار غیردینی و افسانه‌ها سینه به سینه توسط قصه‌گویان و نقالان روایت می‌شد. گروهی از آنان گوسان نام داشتند. گوسانها شاعران و موسیقی‌دانان دوره‌گرد و حافظ داستانهای ملی ایران بودند که آنها را به ویژه به شعر نقل می‌کردند (بویس، «نوشته‌ها...[3]»، 1155). از این داستانها، بعدها در گردآوری و تدوین *خدای نامهٔ پهلوی* استفاده شد و در نهایت باز نمون آن در *شاهنامه* دیده می‌شود. *ویس و رامین* یکی از منظومه‌های عاشقانهٔ فارسی است که اصل پارتی داشته، و حاوی اطلاعات جالبی دربارهٔ زندگی، آداب و سنن پارتیهاست. احتمال دارد که بعضی از داستانهای *شاهنامه*، مانند داستان بیژن و منیژه دارای اصل پارتی باشد (خالقی مطلق، ۲۷۴ بب).

از زبان پارتی (زبان رسمی حکومت اشکانی) نوشته‌هایی بر روی

1. «La Métrique de l'Avesta...» 2. «Die altpersischen...» 3. «Parthian...»

سنگ، چرم، سفال، فلز، سکه، مهر و جز آنها به خط پارتی برجای مانده است. برخی از این کتیبه‌ها متعلق به دورهٔ ساسانی، و شماری از آنها دو یا سه زبانه است (نک: تفضلی، ۷۶ـ۷۹). همچنین در میان آثار فارسی میانه (پهلوی) دو رساله به نامهای درخت *آسوریگ* و *یادگار زریران* وجود دارد که با توجه به سبک نگارش و مضامین شاعرانه و در برداشتن واژه‌های پارتی می‌توان گفت که متنهایی دست کاری شده از زبان پارتی باشند.

ب ـ ادبیات پهلوی (فارسی میانه): فارسی میانه به زبانی اطلاق می‌شود که دنبالهٔ فارسی باستان و زبان رسمی ایران در دوران ساسانیان بوده است. آثار ادبی باقی مانده از این زبان به دو گروه مذهبی و غیرمذهبی تقسیم می‌شود.

در طول دوران ساسانی کتابهای مقدس زردشتی و شماری از آثار درجهٔ دوم مذهبی همراه با موضوعاتی کم و بیش مرتبط با مذهب به صورت نوشته درآمد و آثار غیرمذهبی و ادبی صرف و گاه تفننی (به شعر یا نثر) به علت اهمیت سنت شفاهی در ایران پیش از اسلام، به صورت نوشتاری در نیامد و سینه به سینه حتیٰ به دوران پس از اسلام منتقل شد و پس از آن به تدریج رو به فراموشی نهاد. آنچه مکتوب گردید، نیز به سبب تغییر خط پهلوی به عربی و تحول زبان پهلوی به فارسی و یا به علل سیاسی و مذهبی نابود گردید. البته ترجمهٔ عربی و فارسی بعضی از آنها نظیر *کلیله و دمنه* در دست است. همچنین شعر پهلوی با تحول زبان و تغییر وزن هجایی به عروضی و از رونق افتادن موسیقی (چون غالباً همراه با موسیقی خوانده می‌شد)، به وضعی مشابه دچار گردید. آثار دینی هم که بیشتر در سده‌های ۳ و ۴ق یعنی زمانی که دیگر دین زردشتی دین رسمی ایران نبود، تدوین نهایی یافت، در طی زمان به سبب تعصبات دینی، جنگها، ستیزها و به ویژه حملهٔ مغول نابود گردید.

ادبیات فارسی میانه دارای ویژگی ادبیات شفاهی نظیر گمنامی مؤلف و وجود سبکهای مختلف است و با وجود آسیب فراوانی که به آثار برجای مانده، رسیده است، برای شناخت جهان بینی و اسطوره‌های باستانی ایرانیان منبع گرانبهایی به شمار می‌آید. آثار برجای مانده از زبان پهلوی اینهاست: ۱. آثار کتیبه‌ای، ۲. آثار کتابی، ۳. زبور پهلوی، ۴. برخی جملات و لغات پراکنده در کتابهای عربی و فارسی.

۱. آثار کتیبه‌ای: این آثار شامل نوشته‌هایی بر سنگ، پوست، سفال، فلز، پاپیروس، چوب، سکه، مهر، سنگهای قیمتی و جز آنهاست (همو، ۸۳ـ۱۱۰). شماری از این کتیبه‌ها دو زبانه (پهلوی و پارتی)، و یا ۳ زبانه (پهلوی، پارتی و یونانی) است. نگارش کتیبه‌ها غالباً همزمان با تألیف آنهاست و به رغم آنکه از نظر ادبی دارای اهمیت چندانی نیستند، از جهت تاریخی، اجتماعی، گاه دینی و نیز از نظر زبان‌شناسی از اهمیت بسیاری برخوردارند. آثار گوناگون کتیبه‌ای بر حسب موضوع به دو دستهٔ دولتی و خصوصی تقسیم می‌شود:

الف ـ دولتی: این کتیبه‌ها به خط پهلوی کتیبه‌ای یا منفصل نوشته شده‌اند و به شاهان ساسانی و درباریان، از جمله موبد موبدان «کردیر»، تعلق دارند.

ب ـ خصوصی: بیشتر کتیبه‌های خصوصی به خط تحریری (متصل یا شکسته) همانند خط کتابهای پهلوی نگاشته شده است و به اواخر دورهٔ ساسانی و اوایل دورهٔ اسلامی تعلق دارد. این کتیبه‌ها از نظر موضوع به دو گروه کتیبه‌های یادبودی (یادبود وقف ملک، یا بازدید از برخی اماکن) و کتیبه‌های سنگ مزار تقسیم می‌شوند.

دیگر آثار کتیبه‌ای پهلوی اینهاست: پاپیروس نوشته‌ها، پوست نوشته‌ها، سفال نوشته‌ها، فلز نوشته‌ها، سکه‌ها، مهرها و مهرواره‌ها (نک: همو، ۸۳ـ۱۱۰).

۲. آثار کتابی: این دسته از آثار پهلوی را می‌توان برحسب موضوع بدین‌ترتیب طبقه‌بندی کرد:

الف ـ ترجمه‌ها و تفسیرهای *اوستا* به پهلوی (*زند و پازند*): در دورهٔ اشکانیان و ساسانیان زبان اوستایی، زبان مرده‌ای به شمار می‌رفت که فقط موبدان آن را می‌آموختند و ترجمهٔ *اوستا* به زبان زندهٔ آن روزگار، یعنی پهلوی، ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. ترجمه و تفسیر *اوستا* به پهلوی اصطلاحاً زند (= تفسیر) خوانده می‌شود. امروزه از ترجمه و تفسیر (زند) همهٔ *اوستا* تنها زندیسنها (که شامل گاهان نیز می‌شود)، ویسپرد، خرده اوستا (که شامل نیایشها و یشتهای کوچک نیز می‌شود)، وندیداد، هیربدستان و نیرنگستان و اوگمدیچا در دست است (دابار، مقدمه بر زند...، 1ff.).

پس از قرن ۴ق، خواندن متون پهلوی به علت فراموش شدن زبان آن به تدریج مشکل و ناممکن شد. به همین سبب، روحانیان مهاجر زردشتی در هندوستان، دعاها و بعضی از متنهای پهلوی را به خط اوستایی آوانویسی کردند که اصطلاحاً پازند نامیده می‌شود. مهم‌ترین آثار پازند اینهاست: *شکند گمانیگ وزار* که اصل پهلوی آن از میان رفته است، *بندهش*، *مینوی خرد*، *زَندِ وَهمَن یَسن*، *اوگمدیچا*، *ارداویراف نامه*، *یادگار جاماسبی* که اصل پهلوی بخش اعظم آن از میان رفته است، *پُس دانشن کامگ*، *خویشکاری ریدگان*، آفرینها و دعاها، توبه‌نامه‌ها (پتیت)، نیرنگها (= وردها)، بعضی روایات، ستایش سی روزه، ده و پنج و خاصیت اسورنان (= روحانیان)، و صد و یک نام خدا.

ب ـ متون تألیف شده براساس زند: برمبنای *اوستا* و ترجمهٔ پهلوی آن، کتابها و رسالات بسیاری در موضوعات گوناگون به پهلوی نوشته شد که آخرین تاریخ آنها سده‌های ۳ و ۴ق، و مهم‌ترین آنها چنین است:

۱. دینکَرد: این کتاب به منزلهٔ دانشنامه و مجموعه‌ای از مطالبی براساس نوشته‌های پیشین زردشتی است. نام دو تن از تدوین کنندگان آن، آذر فَرنبَغ فرّخزادان و آذرباداُمیدان است که در سدهٔ ۳ق می‌زیسته‌اند. واژهٔ دینکرد به معنای «تألیف دینی» یا «اعمال و کارهای دینی» است. دینکرد در اصل شامل ۹ کتاب بوده که کتاب اول و دوم و

بخشی از کتاب سوم از میان رفته است.

۲. بُندَهِشن: این کتاب به نام *زَندآگاهی* (= آگاهیهای مبتنی بر زند) نیز معروف، و مشتمل بر ۳۶ فصل است. تألیف اولیهٔ آن در اواخر دوران ساسانی صورت گرفته، اما آخرین تدوین کنندهٔ کتاب فَرْنبَغ نامی در قرن ۳ق بوده است. بندهشن به معنای «آفرینش آغازین یا بنیادین» است. موضوع کتاب طیف وسیعی از اسطوره‌های آفرینش، تاریخ اساطیری و واقعی ایرانیان از پیشدادیان تا رسیدن تازیان، جهان‌شناسی و نجوم تا فهرست نام رودها، کوهها و گیاهان را در برمی‌گیرد. دو تحریر از بندهشن در دست است، یکی تحریر مفصل، به نام بندهشن *ایرانی* یا بندهشن بزرگ و دیگری تحریر مختصر و خلاصه، معروف به بندهشن هندی (نک: تفضلی، ۱۴۱-۱۴۵).

۳. *گزیده‌های زادسپَرَم*: این کتاب مجموعه‌ای است مشتمل بر ۳۵ فصل دربارهٔ آفرینش، دین، ترکیب انسان و نیروهای موجود در تن و وظیفهٔ هر یک از اندامها، رستاخیز و پایان جهان که آن را زادسپرم پسرگُشن جَم (جُوان جم) در قرن ۳ق تألیف کرده است (نک: راشد محصل، ۵-۹).

۴. آثار منوچهر: از منوچهر برادر زادسپرم ۳ نامه (در رد بدعتهای برادرش)، و کتابی با عنوان *دادِستان دینی* (مجموعهٔ آراء دینی)، شامل پاسخهای وی به ۹۲ پرسشی که مهر خورشید پسر آذرماه، و بهدینان (= زردشتیان) دیگر از او کرده‌اند، در دست است.

۵. *روایات پهلوی*: این متن در نسخه‌های خطی همراه با متن *دادستان دینی* می‌آید و گردآورندهٔ آن معلوم نیست (دابار، مقدمه بر «روایت...[1]»، 5-1).

۶. *پرسشنیها*: این متن مجموعه‌ای از پرسشهاست.

۷. *وِجَرکرد دینی*: این کتاب مجموعه‌ای از متنهای گوناگون پهلوی و به معنای فتواهای دینی است (نک: وست، «ادبیات...[2]»، 90-89).

ج- متون فلسفی و کلامی: آثار فلسفی و کلامی موجود از این دوره اینهاست: کتابهای سوم، چهارم و پنجم دینکرد؛ *شکند گُمانیگ وِزار*، که تألیف مردان فرخ پسر اورمزد داد، و به معنای «گزارش گمان شکن» است. بخش اول آن در اثبات عقاید زردشتی و بخش دوم در رد ادیان دیگر است؛ *پُسِ دانشن کامگ* (چم گُستیگ) که متنی کوچک دربارهٔ بستن کُستی (= کمربند خاص زردشتیان) است؛ *گُجَستک آبالیش*، که رساله‌ای در شرح مناظرهٔ زردشتی مسلمان شده‌ای به نام ابالیش و آذرفرنبغ فرخزادان در حضور مأمون خلیفهٔ عباسی است (*ایرانیکا*، I/58).

د- کشف و شهود و پیشگویی: از این قبیل ادبیات چند اثر بدین شرح در دست است: ۱. *ارداویراف نامه* (ارداویراز نامه)، در شرح سفر ویراف به جهان دیگر؛ ۲. زند وهمن یسن (= تفسیر بهمن یسن)، پیشگویی دربارهٔ حوادث جهان از روی مکاشفه؛ ۳. *پیشگوییهای جاماسپ*، وزیر و مشاور گشتاسپ، که بخشی از آنها در *جاماسپ‌نامه* و بخش دیگر در *یادگار جاماسپی* آمده است (نک: بنونیست، 380-337)؛

۴. *شاه بهرام ورجاوند*، که به صورت منظومهٔ مقفای کوتاهی در ۱۴ بیت پس از اسلام سروده شده، و ظهور شاه بهرام در آن پیشگویی گردیده است (نک: *متنها*...[3]، 161-160؛ نیز نک: تفضلی، ۱۷۶).

هـ - اخلاقیات (اندرز و حِکَم): بخش مهمی از ادبیات پهلوی را اخلاقیات تشکیل می‌دهد و مشخصهٔ بارز آن مجموعه اندرزهایی است که به دو گروه توصیه‌های دینی و حکمت عملی تقسیم می‌شوند. اندرزها در زمرهٔ ادبیات شفاهی قرار دارند و تعیین مؤلف و زمان تألیف آنها امری دشوار و گاه ناممکن است و اغلب به بزرگان و حکما و گاه به شاهان و روحانیان نسبت داده شده است. مهم‌ترین اندرزنامه‌های پهلوی اینهاست: *اندرزهای آذرباد مَهْرَسپَندان* (مارَسپندان)، منقول در *متنهای پهلوی* (ص 71-58)، در *روایت پهلوی* (فصل ۶۲)، و در کتاب سوم دینکرد (فصل 199) و نیز واژه‌ای چند از *آذرباد مهرسپندان* (*متنها*، 153-144)؛ *یادگار بزرگمهر* (همان، 101-85)؛ *اندرز اوشنَردانا*؛ *اندرز دانایان به مزدیسنان* (همان، 54-51)؛ *اندرز خسرو قبادان* (همان، 57-55)؛ *اندرز پوریوتکیشان* (همان، 50-41)؛ *دادستان مینوی خرد*، و بسیاری اندرزنامه‌های دینی دیگر (نک: تفضلی، ۱۸۰-۲۰۱؛ برای اندرزهای پهلوی در کتابهای دوران اسلامی، نک: همو، ۲۰۲-۲۱۳).

و- رسالات در آیین کشورداری: این رساله‌ها که به بحث دربارهٔ روشهای سیاسی دولت و راههای ادارهٔ مملکت می‌پردازد، در متون عربی سده‌های نخستین دوران اسلامی با عنوان عهود، وصایا، کارنامج، نامه‌ها، خطبه‌ها و توقیعات دسته‌بندی شده‌اند. اصل پهلوی هیچ‌یک از آنها باقی نمانده، اما ترجمهٔ عربی و گاه فارسی آنها در دست است. نمونه‌هایی از اینگونه آثار اینهاست: *عهود و وصایای اردشیر و انوشیروان*، *کارنامهٔ انوشیروان*، نامه‌های سیاسی نظیر *نامهٔ تنسر* (یا صورت صحیح‌تر آن توسر)، متعلق به زمان اردشیر، *نامه‌های انوشیروان*، خطبه‌های هنگام جلوس بر تخت شاهان ساسانی، توقیعات شاهان ساسانی (گونه‌ای اندرز سیاسی - اجتماعی)، آیین نامه‌ها، و تاج نامه‌ها که به آداب آیین مملکت‌داری و رسوم درباری می‌پردازند (نک: همو، ۲۱۴-۲۵۰).

ز- چیستان: نمونه‌ای از این نوع ادبی در نوشته‌های پهلوی با عنوان *رسالهٔ یوشت فریان و اُخت* آمده که در *اوستا* نیز بدان اشاره شده است.

ح- مناظره و مفاخره: *درخت آسوریگ* نمونه‌ای از این نوع ادبی است (نک: ادبیات پهلوی اشکانی در همین مقاله).

ط- تاریخ و جغرافیا: تنها اثر تاریخی به پهلوی *کارنامهٔ اردشیر بابکان* نام دارد. این کتاب تاریخی - افسانه‌ای، دربارهٔ اردشیر و به قدرت رسیدن اوست. در موضوع جغرافیای تاریخی شهرها هم منحصراً رساله‌ای کوچک و چند صفحه‌ای به نام *شهرستانهای ایران* موجود است.

---

1. *The Pahlavi* ... 2. «Pahlavi ...» 3. *Pahlavi*...

ی ـ حماسه: تنها متن حماسی موجود به این زبان، *یادگار زریران* نام دارد؛ حال آنکه بیشتر متنهای حماسی پهلوی که به ادبیات شفاهی تعلق دارند، یا از میان رفته، یا به عربی و فارسی ترجمه شده‌اند، مانند *خدای نامه* (نک: همو، ۲۶۹ـ ۲۷۸). *یادگار زریران*، به جنگهای ایرانیان و خیونان می‌پردازد.

یا ـ فقه و حقوق: افزون بر ترجمهٔ *وندیداد* که مشتمل بر مطالب فقهی بسیاری است، کتابهای پهلوی مستقلی نیز دربارهٔ فقه و حقوق بدین شرح وجود دارد:

۱. *شایست نشایست*: این کتاب دربارهٔ گناهان و تاوان آنها، ثوابها و آیینهای دینی و تطهیر است.

۲. *روایات امید آشوهشتان*: این رساله مجموعه‌ای از ۴۴ پاسخ دربارهٔ مشکلات زردشتیان در جامعهٔ مسلمانان در سده‌های نخستین اسلامی است.

۳. *روایات آذرفرنبغ فرخزادان*: مجموعه‌ای است مشتمل بر ۱۴۷ پاسخ آذرفرنبغ به پرسشهای زردشتیان و چندین مجموعه روایت کوچک دیگر نظیر «روایات فرنبغ سروش»، و «پرسشهای هیربد اسفندیار فرخ برزین» در همین زمینه.

۴. *مادیان هزار دادستان* (مجموعهٔ هزار فتوا): کتابی است که هزار قضیهٔ حقوقی، به خصوص قوانین مدنی را دربردارد.

۵. رسالات کوچک تعلیمی: رساله‌های کوچکی بدین‌شرح دربارهٔ مطالب مختلف به زبان پهلوی در دست است: *شگفتیها و برجستگیهای سیستان*؛ *خسرو و ریدگ*، رساله‌ای در باب پرسشهای خسرو (احتمالاً خسرو پرویز) از پسر جوانی به نام «خوش آرزو» دربارهٔ بهترین خوراکها، عطرها و...؛ *گزارش شطرنج و وضع نرد*؛ *مادیان ماه فروردین روز خرداد*؛ *سورسخن*؛ *آیین‌نامه‌نویسی*.

یب ـ داستانهای منثور: از زمان خسرو انوشیروان نهضتی برای کتابت آثار پدید آمد و بسیاری از افسانه‌های ایرانی مدون شد و یا داستانهای ملل دیگر به‌زبان‌پهلوی ترجمه گردید. مهم‌ترین مجموعه‌های داستانهای ایرانی اینهاست: *هزار افسان* (= *الف خرافة*) که هستهٔ اصلی *هزار و یک‌شب* ایرانی است، *سندبادنامه*، *بلوهروبوذاسف*، *کلیله و دمنه*، *طوطی نامه* و *اسکندرنامه* (نک: ابن ندیم، ۳۶۳ـ۳۶۴؛ تفضلی، ۲۹۶ـ۳۰۷).

یج ـ شعر: آثار منظوم نسبتاً اندکی به زبان پهلوی در دست است. تاکنون ۳ منظومهٔ کوتاه اندرزی به نامهای «اندرز دانایان»، «مدح خرد» و «وصف خرد» شناخته شده است. قطعه‌ای نیز با نام «آمدن شاه بهرام ورجاوند» در دست است که شعری دینی است. «سرود آتشکدهٔ کرکوی» که در *تاریخ سیستان* (ص ۳۷) ضبط شده، سرود دینی دیگری است که به خط فارسی نوشته شده، ولی از نظر زبان و وزن، شعری پهلوی محسوب می‌شود. از میان منظومه‌های باقی مانده به زبان پهلوی دو اثر نسبتاً مفصل به نامهای *یادگار زریران* و *درخت آسوریگ* در دست است که هر دو اصل پارتی دارند. از منظومه‌های عاشقانهٔ پهلوی نظیر *ویس و رامین*، متنی در دست نیست (برای آگاهی از وزن شعر فارسی میانه و پارتی، نک: لازار، «وزن شعر...»[1]، 371 ff.).

ید ـ کتابهای علمی: از مطالبی که در نوشته‌های پهلوی آمده، و از آثار علمی پهلوی که به عربی ترجمه شده است، معلوم می‌گردد که ایرانیان در کتابهای‌خویش از افکار علمی بیگانگان استفاده‌می‌کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک از کتابهای علمی پهلوی امروز در دست نیست. از بعضی کتابهای علمی ایرانیان نظیر *زیج شهریاران*، *وزیدگ* (= گزیده)، *تنگلوش* یا *تنگلوشا* و کتاب *اندرزگر* اطلاعاتی در دست است (نک: تفضلی، ۳۱۵ـ۳۲۰).

یه ـ فرهنگها: دو فرهنگ کوچک در میان آثار پهلوی مدون وجود دارد: *فرهنگ اویم ایوک*[2]، که در آن واژه‌های اوستایی با معادل پهلوی آنها ذکر شده است، و *فرهنگ پهلوی*، فرهنگی مشتمل بر واژه‌هایی که از نظر املایی برای دبیران و کاتبان دشوار بوده است، مانند هزوارشها. واژه‌های این فرهنگ برحسب موضوع تقسیم‌بندی شده‌اند.

۳. *زبور پهلوی*: در دورهٔ ساسانیان، مسیحیان ایران کتابهایی به زبان پهلوی نوشته، و یا از کتابهای دینی خود ترجمه کرده بودند که از آن میان تنها ترجمهٔ پهلوی از زبور در دست است. این متن به گونهٔ خاصی از خط پهلوی، حد فاصل میان پهلوی کتیبه‌ای و کتابی، نگاشته شده است. کتابت نسخه به سده‌های ۱ و ۲ق باز می‌گردد، اما زبان متن کهنه‌تر است. در *زبور پهلوی* وام واژه‌های سریانی دیده می‌شود.

۲. شرقی:

الف ـ ادبیات سغدی: زبان سغدی زبان مردم سرزمین سغد، به مرکزیت سمرقند بود که مهم‌ترین شهر آن بخارا (در جمهوری ازبکستان کنونی) نام داشت. افزون بر این، سغدی زبان اداری، تجاری و فرهنگی در نواحی دیگر مانند واحهٔ تُرفان در ترکستان چین بوده است. آثار به دست آمده از این زبان را در دورهٔ میانه برحسب موضوع می‌توان به دو گروه غیر دینی و دینی تقسیم کرد:

۱. آثار غیردینی: این آثار که به خط خاص سغدی نوشته شده، مشتمل است بر سکه‌هایی از قرن ۲م، نامه‌هایی از اوایل قرن ۴م معروف به «نامه‌های باستانی»، شماری سنگ نوشته و نیز آثاری از کوه مُغ که مشتمل بر ۷۴ فقره سند، متعلق به بایگانی آخرین فرمانروای سغد، دیواشتیچ (۸۷ـ۱۰۴ق) است که بر روی چرم، کاغذ و پوست نوشته شده، وحاوی نامه‌های اداری، اسناد مالی و یک قبالهٔ ازدواج است.

۲. آثار دینی: این آثار که متعلق به پیروان ادیان بودایی، مسیحی و مانوی است، از نظر تنوع و حجم، مهم‌ترین بخش ادبیات زبانهای ایرانی میانهٔ شرقی را بدین شرح تشکیل می‌دهد:

الف ـ آثار بودایی: ادبیات سغدی بودایی که شاید پرحجم‌ترین آثار ادبی زبان‌سغدی باشد، نوعی ادبیات‌ترجمه‌ای و مشحون‌ازاصطلاحات فلسفی و احکام آیین بوداست. این آثار، از اصل سنسکریت و یا چینی به

1. «La Métrique de la poésie...» 2. *Oim-ēwak*.

سغدی ترجمه شده‌اند و محتوای آنها از مکتب مهایانهٔ بودایی نشأت گرفته است. دو کتاب *وِسَنتَره جاتَکه* و *سوترهٔ چم و پادافراه کردارها* از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آیند. رساله‌های دیگری در مجموعه‌های آثار سغدی بودایی به چاپ رسیده‌اند که متون سغدی، محفوظ در کتابخانهٔ ملی پاریس، و متنهای سغدی کتابخانهٔ بریتانیا از آن میان شایان ذکرند. این آثار به خط سغدی (یکی از جوانه‌های فرعی خط تحریری آرامی) نوشته شده است.

ب ـ آثار مسیحی: ادبیات سغدی مسیحی نیز نوعی ادبیات ترجمه‌ای شامل ترجمهٔ بخشهایی از *کتاب مقدس*، زندگی و اعمال قدیسان (مثلاً نک: گرشویچ، «دربارهٔ جرج...[1]»، 184-179)، چندین موعظه و تفسیر، مقاتل یا اعمال شهدای مسیحی، آراء بزرگان کلیسا و کلمات قصار و عبارات پندآموز است (نک: *ایرانیکا*، V/535-539). این آثار بیشتر از زبان سریانی، زبان دینی مسیحیان نسطوری آسیای مرکزی ترجمه شده، و به گونه‌ای از خط سریانی اسطرنجیلی و گاه به خط سغدی نوشته شده است.

ج ـ آثار مانوی: متنهای سغدی مانوی که دربرگیرندهٔ ترجمهٔ سغدی سرودها و متنهای مربوط به کتابهای دینی مانوی از اصل فارسی میانه و پارتی و یا آثاری است که اصلاً به سغدی نوشته شده‌اند، از نظر زبان‌شناختی در خورتوجه و حائز اهمیت بسیار است. مهم‌ترین آثار سغدی مانوی مشتمل است بر توبه نامه‌ها؛ داستانها و تمثیلها؛ سرودهای کوچک و بزرگ؛ سرگذشت دین؛ تاریخچهٔ آیین مانوی؛ فهرست واژگان و نام ملتها؛ جداول تقویمی، که هیچ‌کدام به صورت کامل باقی نمانده‌اند (نک: قریب، نوزده ـ بیست و چهار). ادبیات سغدی مانوی سرشار از تشبیهات و استعارات زیباست و تصویر روشن و زنده‌ای از ساختار و نحو زبان سغدی را در اختیار پژوهندگان قرار می‌دهد. مانویان هم مهارت نویسندگی داشتند و هم مترجمان بسیار زبردستی بوده‌اند. زبان متنهایی که آنان به سغدی برگردانده‌اند، روان، زیبا و کاملاً متمایز از ترجمه‌های گنگ و پیچیده و ناقص مترجمان مسیحی و بودایی سغدی زبان است. این متون به خط مانوی نوشته شده، و بسیاری از متون داستانی آن به فارسی ترجمه شده است.

ب ـ ادبیات خوارزمی: خوارزمی زبان قدیم خوارزم (بخشی از ازبکستان و جمهوری ترکمنستان امروزی) بود. آثار به دست آمده از این زبان به دو گروه عمده تقسیم می‌شود:

۱. آثار و مدارک خوارزمی میانه (خوارزمی قدیم): این آثار به خط قدیم خوارزمی، مقتبس از خط آرامی، نوشته شده، و مشتمل است بر نوشته‌های روی سکه‌های فرمانروایان خوارزم (سدهٔ ۳ یا ۲ ق‌م)؛ کتیبه‌هایی بر روی چوب و چرم از ناحیهٔ توپراق قلعه (احتمالاً متعلق به قرن ۲م)؛ کتیبه‌هایی (حدود ۱۰۰ قطعه) بر دیوار آستودانهایی (= ظروف مخصوص قرار دادن استخوان مردگان) از ناحیهٔ توق قلعه (مربوط به قرن ۷م)، کتیبه‌هایی بر روی ظروف نقره‌ای و سفالینه‌ای از ناحیهٔ خومبوز (هومبوز) تپه (زرشناس، «زبان خوارزمی»، ۵۶ـ۵۸).

۲. آثار و مدارک خوارزمی متأخر: این آثار از دوران اسلامی و به خط عربی است و عبارتند از: الف ـ جمله‌هایی به خوارزمی که در برخی از دست‌نویسهای دو کتاب فقهی عربی به نامهای *یتیمة الدهر*، تألیف محمد بن محمود ترجمانی ملکی خوارزمی (د ۶۴۵ق) و *قنیة المنیه*، تألیف نجم‌الدین مختار بن محمود زاهدی غَزمینی (د ۶۵۸ق) آمده است. ب ـ رسالهٔ کوچکی با عنوان *رسالة الالفاظ الخوارزمیة التی فی قنیة المبسوط*، تألیف کمال‌الدین عمادی جرجانی (سدهٔ ۸ق) مشتمل بر شرح لغات خوارزمی *قنیة المنیه*. ج ـ معادل کلمات و جمله‌های فارسی به زبان خوارزمی در نسخه‌ای از کتاب لغت مشهور زمخشری با عنوان *مقدمة الادب* و معادل خوارزمی کلمات عربی نقل شده در دو نسخهٔ دیگر این کتاب (نک: زرشناس، همان، ۵۸ـ۵۹).

چنانکه از عنوان و محتوای این آثار مشخص می‌شود، مدارک بازمانده از زبان خوارزمی از نظر ادبی اعتبار چندانی ندارد و به دشواری می‌توان آنها را ادبیات نامید، گرچه دارای اهمیت زبان‌شناختی است.

ج ـ ادبیات سکایی: از زبان سکاها در دورهٔ میانه آثاری از خُتن و واحهٔ تُمشُق به دست آمده که نوعی ادبیات ترجمه‌ای دینی است، اگرچه آثار غیردینی آن نیز رنگ بودایی دارد. تقریباً تمامی این آثار متعلق به بودائیان است و از سنسکریت ترجمه شده، و به دو گروه سکایی ختنی (یا فقط سکایی) و سکایی تمشقی که گویشی قدیم تر است، تقسیم شده است. مفصل‌ترین متن ختنی، کتاب *زَمبستا*[2] به شعر است. به طورکلی متون ختنی مشتمل بر تمثیلها، روایات، توبه نامه‌ها، رسالات طبی، واژه‌نامه‌های چینی ـ ختنی، واژه‌نامه‌ای ترکی ـ ختنی و یک متن کوچک جغرافیایی است. داستان هندی رامه و همسرش سیتا، منظومه‌ای حماسی با تفسیری بودایی به این زبان است. نسخه‌های موجود ختنی در زمانی میان سده‌های ۷ تا ۱۰م به خط براهمی نوشته شده‌اند (نک: *ایرانیکا*، IV/499-505).

د ـ ادبیات بلخی: بلخی زبان مردم سرزمین بلخ باستانی (افغانستان شمالی) بوده است. قدیم‌ترین اثر موجود از آن کتیبه‌ای است در ۲۵ سطر که در مدخل معبدی در سرخ کتل در جنوب شرقی بغلان به دست آمده، و به خطی مأخوذ از یونانی نوشته شده است. آثار بازمانده از زبان بلخی که به اواسط سدهٔ ۲ تا اواسط سدهٔ ۹م تعلق دارد، اینهاست: سکه‌های شاهان کوشانی (به خط تحریری یونانی ـ بلخی)، مُهرها (حدود ۴۰ مهر به همان خط)، سنگ‌نوشته‌ها (مشتمل بر چند کتیبهٔ کوچک افزون بر کتیبهٔ سرخ کتل از افغانستان و ازبکستان به خط یونانی)، و دست‌نوشته‌ها (مشتمل بر ۸ طومار به خط یونانی ـ بلخی مکشوف در ترکستان چین، احتمالاً با مضمونی بودایی و سغدی به خط مانوی). اهمیت زبان‌شناختی این طومارها همسنگ متن سنگ نوشتهٔ سرخ کتل است (نک: زرشناس، «زبان بلخی»، ۱۸ـ۲۶).

۳. ادبیات مانوی: آثاری از مانی و پیروانش، به زبانهای ایرانی

---

1. «On the Sogdian...»

2. *Zambasta.*

میانه (فارسی میانه، پارتی و سغدی) برجای مانده است. این آثار به خط مانوی (مقتبس از خط تدمری) نوشته شده، و متعلق به دورانی میان قرن ۳ و ۹م است. این آثار به صورت قطعات پراکنده و آسیب دیده در اوایل قرن ۲۰م از ویرانه‌های صومعه‌های مانوی در تُرفان واقع در ترکستان چین به دست آمده است. محتوای این آثار اساساً مذهبی و متشکل از عناصر سامی، و سامی ـ یونانی است. ادبیات مانوی مشتمل است بر:

الف ـ کتابهای مانی: مانی آثارخودرا، جز شاپورگان، به‌زبان آرامی شرقی، زبان مادری خود، می‌نوشت و پیروانش آنها را به زبانهای مختلف ترجمه می‌کردند که هیچ‌کدام از اینگونه آثار او در دست نیست. این آثار عبارتند از: *انجیل زنده*، *گنجینهٔ زندگان* (*سفرالاحیاء*)، *فرقماطیا* (به معنی رسائل)، *رازها* (اسرار)، *غولان* (*سفر الجبابره*)، *رسائل* و *زبور*. از *انجیل زنده*، *غولان*، *نامه‌ها* و *زبور* مانی قطعه‌هایی به زبانهای فارسی میانه، پارتی و سغدی در دست است. افزون بر این ۷ اثر، مانی کتاب مصوری با عنوان *ارژنگ* و کتاب دیگری به نام *شاپورگان* به زبان فارسی میانه داشته است.

ب ـ آثار منثور پیروان مانی: از پیروان مانی نیز آثاری به زبانهای ایرانی به این شرح در دست است: شرح حال مانی؛ داستانهای تمثیلی؛ نامه‌ها؛ قطعه‌هایی شامل اصول عقاید مانوی، دستورها و اندرزها، دعاها، توبه‌نامه، متون نجومی و تقویمی، و مواعظِ منو همد روشن (نک: بویس، «ادبیات مانوی...[1]»، 73-72).

ج ـ اشعار مانوی: آثار منظوم مانوی که غالباً برای هدفهای دینی سروده شده است، بخش عمده‌ای از این ادبیات را تشکیل می‌دهد. سرودهای مانوی به زبانهای فارسی میانه و پارتی، فصیح، شیوا و مشحون از صنایع لفظی و صورخیال، خصوصاً تشبیه و مجاز است و در برابر متون منثور مانوی به این دو زبان که ثقیل و گاه ساده و ناپخته است، از ارزش والاتری برخوردار است. این اشعار که همراه با موسیقی در مراسم دینی خوانده می‌شد، از نظر صورت ظاهر به ۳ دسته تقسیم می‌شود: سرودهای بلند، مدایح دینی بلند، و سرودهای کوتاه (همو، «نوشته‌ها...»، 1164-1163). وزن اشعار مانوی را گروهی هجایی، و گروه دیگر ضربی یا تکیه‌ای دانسته‌اند. آخرین پژوهشها حکایت از آن دارد که در وزن اشعار پارتی و به احتمال بسیار فارسی میانه علاوه بر شمار هجاهای تکیه‌دار، ضرب وزن[2] نیز می‌تواند متفاوت باشد (نک: لازار، «وزن شعر»، 371 ff.). آثار منظوم پارتی از نظر حجم بیش از اشعار فارسی میانه، و از نظر جوهر شعری نیز غنی‌تر از آنهاست. اشعار مانوی در ستایش خدایان، مانی و بزرگان دین، و نیز دربارهٔ روح محبوس در زندان تن سروده شده است.

مآخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطورهٔ زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ خالقی مطلق، جلال، «بیژن و منیژه و ویس ورامین»، *ایران‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۹ش، س ۲، شه ۲؛ راشد محصل، محمدتقی، مقدمه بر *گزیده‌های زادسپرم*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *روایت پهلوی*، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زرشناس، زهره، «زبان بلخی»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۳، شه ۹؛ همو، «زبان خوارزمی»، همان، ۱۳۷۵ش، س ۲، شه ۵؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کریستن سن، آرتور، *کارنامهٔ شاهان*، ترجمهٔ باقرامیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۵۰ش؛ نیز:

Benveniste, E., «Une Apocalypse pehlevie: *Le Žāmāsp - Nāmak*», *Revue d'histoire des religions*, 1932, vol. CVI; Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1975; id, «The Manichaean Literature in Middle Iranian», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1968, vol. IV(2); id, «Parthian Writings and Literature», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; id, «Zariadres and Zareer», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Oxford, 1955, vol. XVII(3); Darmesteter, J., «Afrin Paighambar Zartusht», *Le Zend - Avesta*, Paris, 1960; *Denkart*, A Pahlavi Text, ed. J. M. Unvala, Wiesbaden, 1966; Dhabhar, B. N., introd. *The Pahlavi Rivâyat*, Bombay, 1913; id, introd. *Zand - i Khūrtak Avistāk*, Bombay, 1927; Geldner, K. F., «Awestalitteratur», *Grundriss der iranischen Philologie*, eds. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1896-1904, vol. II; Gershevitch, I., «Old Iranian Literature», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1968, vol. V; id, «On the Sogdian St. George Passion», JRAS, 1946; Henning, W. B., «Mitteliranisch», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1958, vol. IV(1); Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1971; *Iranica;* Kotwal, F., introd. *Editio Princeps of the Vaeϑā*, Bombay, 1966; id and Ph. G. Kreyenbroek, introd. *The Hērbedestān and Nēragestān*, Paris, 1995; Lazard, G., «La Métrique de *l'Avesta* récent», *Orientalia*, Leiden, 1984; id, «La Métrique de la poésie Parthe», *Acta Iranica*, Leiden, 1985, S.2, vol. XXV; *Pahlavi Texts*, ed. J.M. Jamasp-Asana, Bombay, 1897; Waag, A., introd. *Nirangistan*, Leipzig, 1941; West, E. W., «Die altpersischen Inschriften», «PhlaviLiterature», *Grundriss der iranischen Philologie*, eds. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1896 - 1904, vol. II.

زهره زرشناس

ادبیات در دورهٔ اسلامی:

مقدمه: زبان فارسی در مفهوم عام، معادلِ «ایرانی» و در آثار نویسندگان قدیم، معرف همهٔ گویشهای ایرانی است که پیش از اسلام در بیشترین قسمتهای قارهٔ آسیا گسترش یافته است (خانلری، ۱۷/۲).

محدودهٔ جغرافیایی: پس از گسترش اسلام در ایران، گویشهای گوناگون ایرانی، از جمله «دری» در افغانستان، پاکستان، هندوستان، عراق، سوریه، ترکیه، عمان، قفقاز، چین و آسیای میانه رواج یافت (کلباسی، ۲۰). زبان دری از زمان ساسانیان در کنار زبان پهلوی به کار می‌رفت (صادقی، ۲۹). این زبان در عصر اسلامی دوره‌های گوناگونی را گذراند که طی آن از نظر قالب، ساخت و محتوا تحولات چشمگیری پیدا کرد و زبان شعر و ادب ایران در دورهٔ اسلامی گردید و آثار ادبی، اعم از نظم و نثر به این زبان نوشته شد.

دوره‌های تاریخی

ادبیات فارسی را از نظر تأثیری که از تغییرات سیاسی تاریخ ایران پذیرفته است، در این مقاطع تاریخی می‌توان بررسی کرد: ۱. دورهٔ طاهریان و صفاریان، ۲. دورهٔ سامانیان و غزنویان، ۳. دورهٔ سلجوقیان و خوارزمشاهیان، ۴. دورهٔ مغول، ۵. دورهٔ تیموری، ۶. دورهٔ صفویه، ۷. دورهٔ افشاری، زندی و بخشی از قاجار، ۸. دورهٔ مشروطیت، ۹. دورهٔ معاصر.

۱. دورهٔ طاهریان و صفاریان (سدهٔ ۱ تا ۳ق): نخستین نمونه‌های

1. «The Manichaean...»
2. ictus

ادبیات فارسی از سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م دورهٔ اسلامی بر جای مانده است (همو، پنج). تنها آگاهی که از شاعران سده‌های نخستین داریم، فهرستی از نام آنهاست که عوفی (۲/۲-۳) و بعدها تذکره‌نویسان، به ویژه اوحدی بلیانی در *عرفات العاشقین* و آذر بیگدلی در *آتشکده* فهارسی تنظیم کردند که هدایت خلاصهٔ آن فهارس را در *مجمع الفصحا* آورده است (۱/۱۳۰-۱۳۴).

به روایت مؤلف *تاریخ سیستان*، محمد بن وصیف سگزی برای نخستین بار یعقوب لیث صفار را با شعر فارسی ستود (ص ۲۰۹-۲۱۲)؛ پس از آن، شاعران دیگری چون بسّام کورد و محمد بن مخلد سگزی نیز یعقوب لیث را به زبان فارسی ستودند. همچنین عوفی، حنظلهٔ بادغیسی را نخستین شاعر عهد طاهریان دانسته، و فیروز مشرقی و ابوسلیک گرگانی را شاعران عهد عمرولیث صفار شمرده است (همانجا).

ابیات پراکنده و کم شمار سرایندگان این دوره، تنها در تذکره‌ها بر جا مانده است. این ابیات از غنای موسیقایی برخوردار نیست، واژگان آن ناهماهنگ و اندیشه‌های آن ساده و بی‌پیرایه است (نک: صفا، *تاریخ*...، ۱/۱۷۵-۱۸۲). از شعر این دوره، نمونه‌های زیادی در دست نیست. اشعاری هم که لازار گرد آورده است، از حدود ۵۰ بیت تجاوز نمی‌کند (نک: *اشعار*...، ۱۲-۲۲) که آن هم چنانکه شفیعی کدکنی تصریح می‌کند، زمان زندگی سرایندگان آنها قطعی نیست و در انتساب اشعار به آنها نیز تردید است (*صور*...، ۳۱۹). به باور زرین‌کوب نخستین اثر منظوم فارسی که از دورهٔ اسلامی به دست ما رسیده، «سرود اهل بخارا» است که از ۵۶ق بر جا مانده، و پس از آن ترانهٔ یزید بن مفرغ است که از ۵۹ق، و دیگری «حزارهٔ کودکان بلخ» است که از ۱۰۸ق باقی مانده است («سرود...»، ۲۸۹-۲۹۱). از جهت تصویرسازی، مهم‌ترین شکل در این دوره تشبیهات محسوس و مادی است و نزد بعضی از شاعران مثل فیروز مشرقی تأثیر تصاویر شعر عربی آشکار است. صرف نظر از شعر فیروز مشرقی و حنظلهٔ بادغیسی آثار دیگر گویندگان این عصر، به ویژه آثار محمد بن وصیف سگزی از تصویر تهی است (شفیعی، همان، ۳۲۱).

۲. دورهٔ سامانیان و غزنویان: این دوره که از نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۵ق را در بر می‌گیرد، دورهٔ توجه به فرهنگ ملی و رواج و تثبیت نظم و نثر فارسی است (شمیسا، *سبک‌شناسی شعر*، ۲۴).

شعر: در این دوره با وجود شاعرانی چون رودکی (د ۳۲۹ق/۹۴۱م) و شهید بلخی (د ۳۲۵ق/۹۳۷م) شعر فارسی به مرحلهٔ پختگی و انسجام می‌رسد. ادامهٔ تلاشهای شاعران این عصر به ظهور بزرگانی چون فردوسی، کسایی، منوچهری، فرخی و عنصری می‌انجامد که آثارشان از نظر سبک، محتوا و مضمون از تنوع چشمگیری برخوردار است.

این دوره از شعر فارسی که در آن انواع قالبهای شعری رواج داشت (نک: همان، ۳۹). به واسطهٔ برخورداری از سادگی عناصر خیال، طبیعی‌ترین دورهٔ شعر فارسی است (شفیعی، همان، ۳۱۹)؛ همچنین از نظر تصاویر حسی و تجربه‌های مستقیم شعری و تنوع زمینه‌های تصویری، بارورترین دورهٔ ادب فارسی نیز هست (همان، ۳۲۲-۳۲۳، نیز ۳۲۴-۳۲۹).

از ویژگیهای ادبیات در این دوره کثرت شاعران است. بنا به گفتهٔ صفا قلمرو شعر فارسی دری در این عهد، تنها نواحی شرقی ایران بوده است (همان، ۱/۳۵۹-۳۶۰).

بخش عمدهٔ شعرهای برجا مانده از این روزگار، به ستودن ممدوحان اختصاص دارد. شاعران در کنار مدح شاهان، همچنین وزیران، امیران، دولتمردان، دوستان خویش، دانشمندان، اولیای دین، پیامبر(ص) و خلفا را نیز می‌ستایند (محجوب، ۸۲؛ وزین‌پور، ۴۰)، ولی در ستودن ممدوح، راه افراط نمی‌پیمایند (محجوب، ۸۳؛ نیز نک: فرخی، ۳، ۱۶، ۲۷۳، ۳۶۶؛ منوچهری، ۲۲، ۴۱، ۱۱۶-۱۱۸).

در این دوره، در کنار مدح و ستایش، سرودن مرثیه نیز رواج دارد. مطلب قابل توجه آن است که مرثیه‌ها در قالبهای گوناگون شعر، از دوبیتی تا قصیده‌های مفصل سروده شده است (محجوب، ۹۶-۹۷).

طرح اندیشه‌های حکمی و اخلاقی در شعر، از ویژگیهای ادبیات این دوره است (نک: ناصرخسرو، ۶۲، ۲۶۰). غنی بودن شعر فارسی از مضامین حکمی و اخلاقی در نخستین دورهٔ تکامل شعر فارسی، نشان از وجود منابعی از این دست، در شعر پیش از اسلام دارد، زیرا در شعر عربی کمتر به چنین مضامینی برمی‌خوریم (محجوب، ۸۹).

طنز و هجو نیز پس از دورهٔ صفاریان در شعر فارسی پیدا شده است و از آنجا که در دورهٔ پیش از اسلام اثری از هجو در ادب فارسی نبوده، می‌توان نتیجه گرفت که هجاگویی به تقلید از شاعران عرب در شعر فارسی متداول شده است (همو، ۸۴). به گفتهٔ محجوب شاعران این دوره در هجاگویی نیز همانند شاعران جاهلی جانب اعتدال را رعایت می‌کردند (ص ۸۴-۸۵)؛ اما سروده‌های شاعرانی مثل منجیک ترمذی برخلاف این امر دلالت دارد (نک: وزین‌پور، ۲۷۷).

تغزل، نمونهٔ شعر غنایی این دوره است که گاه در ابتدای قصیده (نک: منوچهری، ۱۰، ۸۴)، و گاه به استقلال سروده می‌شده است و حاوی احساسات لطیف و واژگان ساده و روان است و در اغلب آنها زیبایی معشوق با اوصاف طبیعت سنجیده شده است (نک: همو، ۹۳-۹۵).

این دوره آغاز حماسه‌سرایی در ایران است. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های رویکرد ایرانیان به حماسه‌سرایی در عصر سامانیان، به تأثیر تلاشهای شعوبیان و قیام ملی ایرانیان در آغاز این دوره است (صفا، *حماسه سرایی*...، ۱۵۶). نخستین کسی که به نظم حماسه‌های ملی ایرانیان پرداخته، مسعودی مروزی است که از *شاهنامهٔ* او تنها دوبار در کتاب *البدء و التاریخ* یاد شده، و ظاهراً این منظومه پیش از ۳۵۵ق/۹۶۶م سروده شده بوده است (همان، ۱۶۰-۱۶۱).

اثر مهم دیگر، *گشتاسب‌نامه* در هزار بیت است که ابومنصور محمد ابن احمد دقیقی بلخی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق آن را سرود و فردوسی در

شاهنامه (۶/۶۶ـ۱۳۵) در سلطنت گشتاسپ، آن را درج کرد.

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین منظومهٔ حماسی و تاریخی ایران که در همین دوران سروده شد، *شاهنامهٔ* فردوسی است که در حدود سال ۴۰۱ یا ۴۰۲ق/۱۰۱۱ یا ۱۰۱۲م به پایان رسیده است (صفا، همان، ۱۷۴) و فردوسی برای سرودن آن، به غیر از اثر دقیقی و *شاهنامهٔ ابومنصوری*، بـه داستانهای جداگانهٔ دیگری هم کـه در آن روزگـار مشهور بـوده، دسترسی داشته است (همان، ۲۰۴). ناگفته نماند که پیش از فردوسی تلاشهایی به منظور تدوین حماسه‌های ملی ایرانیان صورت گرفته بود که در میان آنها *شاهنامهٔ* ابومنصوری قابل ذکر است که تنها مقدمهٔ آن باقی است (قزوینی، ۷/۲).

در این دوره با ظهور کسایی مروزی (د ۳۴۱ق/۹۵۲م) و ناصرخسرو قبادیانی (۳۹۴ـ۴۸۱ق/۱۰۰۴ـ ۱۰۸۸م)، سرودن نوعی شعر زاهدانهٔ مذهبی و حکمی آغـاز شد که در آن آشکـارا به نکوهش مدیحـه و غزل‌سرایی پرداخته می‌شد (محجوب، ۵۰۹).

از همین روزگار، سخنان منظومی بر جا مانده که متضمن اندیشه های صوفیانه است. در *تمهیدات* عین القضات در آثار عصر غزنوی به نام و یا چند بیت، از کسانی چون ابوالعباس قصاب (ص ۶۳)، ابوالحسن بستی (ص ۱۱۹)، ابوعلی دقاق (ص ۱۵۲)، ابوسعید ابوالخیر (ص ۱۵۵) و شیخ احمد (ص ۳۴۹) اشاره شده است که هیچ یک از آنان پیشهٔ شاعری نداشته‌اند و همین امر نشان می‌دهد که شعر صوفیانه پیش از سنایی، در میان مشایخ تصوف رواج داشته است (محجوب، ۵۱۶ـ ۵۱۷).

در اواخر این دوره نشانه‌هایی از نفوذ شعر عربی زبانان در شعر فارسی پدیدار می‌شود. در شعر فرخی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م) نشانه‌هایی از تأثیرپذیری از داستانهای غنایی ادبیات عربی و نیز تصاویر شعری گویندگان تازی دیده می‌شود (شفیعی، همان، ۳۹۲، ۳۹۸؛ نک: فرخی، ۹، ۴۰۳). همچنین در شعر منوچهری (د ۴۳۲ق/۱۰۴۱م) تصاویری از طبیعت با الهام از عرائس‌الشعر عربی پرداخته شده که بیش از هر چیز، تحت‌تأثیر تصاویر شعری شاعران عربی، به ویژه شاعران دورهٔ اول است (شفیعی، همان، ۴۱۳).

سروده‌های شاعران این عصر متضمن کاربرد واژه‌ها و تعبیرات ساده و خالی از تصنع، صنایع سادهٔ بدیعی و کاربرد واژه‌های محلی است که بعدها منسوخ شده‌اند. در این دوره، استفاده از ردیفهای ساده متداول است و گاه شاعران تحت تأثیر سرایندگان عربی قرار گرفته‌اند. این شیوهٔ بیان در آثار نقادان و تاریخ نگاران ایرانی (از جمله محجوب، ۵۱ ـ۵۳؛ بهار، *سبک شناسی*، ۱/«یا»، حاشیه؛ نیز نک: صفا، *تاریخ*، ۳۵۹/۱ـ ۳۶۶؛ شمیسا، همان، ۲۰) به نام سبک خراسانی و گاه ترکستانی خوانده شده است.

نثر: از آثار نثر این دوره نمونه‌هایی بر جا مانده است که برخی از آنها متضمن تقریر ادبی نیست و اغلب به موضوعهای علمی اختصاص دارد. از این میان، می‌توان *حدود العالم من المشرق الی المغرب* را که در حدود سال ۳۵۰ق/۹۶۱م توسط مؤلفی ناشناس تألیف شده است و نیز *الابنیة عن حقائق الادویه* از ابومنصور هروی، *دانشنامهٔ* علایی از ابن سینا، *تاریخ بلعمی* از ابوعلی بلعمی، ترجمهٔ *تفسیر طبری* از ابوجعفر طبری و ترجمهٔ *السواد الاعظم* در عقاید اهل سنّت نوشتهٔ ابوالقاسم حکیم سمرقندی (د ۳۴۲ق/۹۵۳م) را نام برد.

۳. دورهٔ سلجوقیان و خوارزمشاهیان: ادبیات دورهٔ سلجوقیان و خوارزمشاهیان مربوط به نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق/۱۱م تا آغاز سدهٔ ۷ق/۱۳م است. در این دوره شعر فارسی علاوه بر اینکه ادامهٔ منطقی شعر دورهٔ پیشین بود، سیر تکامل و تحول را طی کرد و مرزهای زبان فارسی و ادبیات دری گسترش کلی یافت (نک: صفا، همان، ۳۳۵/۲). نخستین محور گسترش زبان فارسی به خارج از مرزهای ایران، کشورگشاییهای ناصرالدین سبکتگین و سلطان محمود غزنوی به جانب هندوستان بود. پس از غزنویان، نفوذ سلجوقیان در آسیای صغیر، موجب رسمی شدن و رواج زبان فارسی در آن سرزمین شد؛ تا جایی که در پایان این دوره و آغاز سدهٔ ۷ق، آسیای صغیر یکی از مراکز مهم زبان فارسی دری بود (نک: همو، *مختصری...*، ۲۷).

شعر: پراکندگی جغرافیایی شاعران این دوره سبب شد تا ۳ شیوهٔ شاعری در ایران پدید آید:

الف ـ شیوهٔ شاعران خراسان: این گروه از شاعران به احیا و تکامل سبک سامانی و دورهٔ اول غزنوی اقبال داشتند، چنانکه ناصرخسرو و قطران از سبک سامانی پیروی می‌کردند، اما ناصرخسرو با طرح مسائل کلامی ـ فلسفی در شعر، و قطران با وارد کردن صنایع در آن در عین حال طرزی تازه پدید آوردند. لامعی نمونهٔ شاعران پیرو سبک دورهٔ اول غزنوی است و مسعود سعد سبکی مابین شیوهٔ فرخی و عنصری پدید آورد (همو، *تاریخ*، همانجا؛ شمیسا، همان، ۱۰۷). در ادامهٔ همین شیوه، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق/۱۲م شاعرانی پدیدار شدند که فرد شاخص آنان انوری است. این گروه با توجه به زبان محاوره، اشعار ساده و روانی سرودند که بیشتر به مکالمهٔ عادی شباهت داشت و همین امر موجب آمیخته شدن زبان شعری آنان با مفردات عربی، به سبب استفادهٔ مردم از این مفردات شد (صفا، همان، ۳۴۰/۲). تفاوت مهم شعر شاعران این دوره با سروده‌های دورهٔ اول غزنوی، پیچیده شدن برخی از اشعار (مثل قصاید) در این دوره است که خود دو دلیل عمده دارد: نخست آنکه انوری و پیروان او به ایجاد مضمونهای باریک و معانی مبهم تمایل داشتند و دیگر آنکه گروه اخیر شاعران، اندیشه‌های علمی و اصطلاحات دانشهای گوناگون را در شعر به کار می‌گرفتند (همان، ۳۴۱/۲).

ب ـ شیوهٔ شاعران آذربایجان: همزمان با تحولی که انوری و پیروانش در خراسان در شعر فارسی ایجاد کردند و نیز همزمان با بنیاد گرفتن سبک عراقی، گروهی از شاعران در شمال غربی ایران سبک کاملاً تازه‌ای ایجاد کردند که شیوهٔ شاعران آذربایجان خوانده می‌شود. مهم‌ترین شاعران ایـن گروه عبارتنـد از ابوالعلاء گنجه‌ای، فلکی

شروانی، مجیرالدین بیلقانی، خاقانی و نظامی (همان، ۳۴۲/۲). این سبک، گاه سبک آرّانی نیز خوانده شده است (شمیسا، همان، ۱۴۲). تفاوت سبک شاعران آذربایجان و خراسان را نتیجهٔ ۳ عامل می‌دانند: ۱. شاعران آذربایجان پایه‌های سبک جدید خود را به دنبال تغییراتی که انوری و سنایی در شعر شاعران خراسان ایجاد کرده بودند، بنا نهادند؛ ۲. ارتباط با شیوهٔ جدید شاعران عراق، امکان فاصله گرفتن از شیوهٔ خراسانیان را آسان‌تر می‌کرد؛ ۳. تفاوت محیط فرهنگی، مجاورت با اقوام غیرایرانی، تأثیر لهجهٔ آذری و دیگر لهجه‌های ایرانی که از قدیم با زبان عربی آمیختگی پیدا کرده بودند، وضعی متفاوت با وضع حاکم بر شاعران خراسان پدید آورد.

ج- شیوهٔ شاعران عراق: این شیوه به روش شاعری سرایندگان اصفهان، همدان، ری و اطراف این شهرها گفته می‌شود (صفا، همان، ۳۴۳/۲). بزرگ‌ترین شاعر این شیوه، جمال‌الدین اصفهانی است (همانجا؛ ریپکا، ۸۵). وی در تحول و تکامل غزل در دورهٔ خود نقش بسزایی داشت (همو، ۸۶).

از ویژگیهای مهم شعر این دوره، روآوردن گروهی از شاعران شیوهٔ عراقی به غزل‌سرایی و به مباحث عرفانی است (شمیسا، همان، ۱۹۳). نشانه‌هایی از توجه به عرفان، در آثار شاعران دورهٔ پیشین هم نمایان است، ولی سدهٔ ۶ق/۱۲م به ویژه عصر رونق ادبیات عرفانی است (صفا، مختصری، ۳۶). نفوذ اندیشه و دیدگاههای عارفانه در ادبیات این دوره، باعث ایجاد دو جریان همزمان در محیط ادبی آن روزگار شد. نخست آنکه تنوعی در محتوای شعر فارسی پدیدآمد و دیگر آنکه موجب دوری شاعران از دربارها شد (همانجا).

سنایی غزنوی در این دوره برای نخستین بار به آفرینش منظومه‌های بزرگ عرفانی روآورد و مثنویهای *حدیقة الحقیقه* و *طریق التحقیق* را از خود بر جا گذاشت (همانجا). پس از او عطار نیشابوری آثار فراوانی در حوزهٔ تصوف تصنیف کرد که از آن میان، می‌توان به منظومه‌هایی چون *منطق الطیر*، *اسرارنامه*، *مصیبت نامه* و *الٰهی نامه* اشاره کرد (همانجا).

قالب غزل ــ که در این دوره موردتوجه خاص قرار گرفت ــ کم و بیش از سدهٔ ۴ق/۱۰م در شعر فارسی به کار گرفته می‌شد، اما انوری و پیروان وی شیوه‌ای تازه بنیاد نهادند و مضامین دقیق را در لباس سخنان ساده و روان در قالب غزلهای لطیف عرضه کردند و بدین‌ترتیب، زمینه را برای ظهور غزل سرایان بزرگ دورهٔ بعد فراهم آوردند (همو، *تاریخ*، ۳۴۱/۲-۳۴۲).

دورهٔ سلجوقیان و خوارزمشاهیان نسبت به دوره‌های قبل، دورهٔ رکود حماسه‌سرایی است، زیرا از سویی فردوسی در دورهٔ پیشین در پرداختن تاریخ و افسانه‌های ملی ایران از هیچ‌گونه تلاشی فروگذار نکرده، و با سرودن *شاهنامه* دیگر مجال طرح موضوعی تازه در زمینهٔ مسائل ملی باقی نگذارده بود (شبلی نعمانی، ۲۶۷/۱)؛ از سوی دیگر ــ چنانکه ریپکا می‌نویسد (ص ۳۷) ــ موضوع و زبان کهنهٔ حماسه با آنچه در این عصر رواج داشت، همخوان نبود؛ و مهم‌تر از همه آنکه حکومت غلامان و قبیله‌های زردپوست و شدت گرفتن تعصبات مذهبی، موجب ضعف افتخار نژادی و از بین رفتن شرایط مناسب برای سرودن حماسهٔ ملی شده بود (صفا، همان، ۳۶۲/۲). با اینهمه، در اوایل این دوره، یعنی نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق، شاعرانی به تکمیل کار فردوسی پرداختند. از جمله اسدی طوسی به نظم *گرشاسپ نامه* و ایرانشاه بن ابی الخیر به سرودن *بهمن نامه* و *کوش‌نامه*، و عطایی رازی به سرودن *برزونامه* پرداختند (همان، ۳۶۳/۲-۳۶۵).

در همین حال که حماسهٔ ملی و قهرمانی از رونق می‌افتاد، داستان‌سرایی یا به تعبیر ریپکا حماسهٔ رمانتیک (همانجا) رونق می‌یافت. نخستین داستان سرای صاحب سبک میانهٔ سدهٔ ۵ق، فخرالدین اسعد گرگانی است. وی با ترجمهٔ *ویس و رامین* از پهلوی به شعر فارسی دری، مکتب خاصی در داستان‌سرایی ایجاد کرد که مورد تقلید بسیاری از سرایندگان پس از او قرار گرفت (همان، ۳۳۶/۲). در پایان سدهٔ ۶ق، نظامی گنجوی داستان سرایی را به اوج رساند. مهارت نظامی در پرداختن داستانهای گوناگون پنج گنج موجب شد که اثر او تا قرنها بعد مورد تقلید سرایندگان فارسی زبان قرار گیرد (همان، ۳۶۲/۲).

پدیدهٔ مهم شعر این دوره، ظهور عمر خیام نیشابوری است که خود صاحب شیوه‌ای خاص در ادب فارسی است. خیام برای نخستین بار اندیشه‌های ژرف فلسفی را در قالب رباعیهای شیوا و روان و در لباسی از ظرافت و شوخی و بی‌اعتنایی به دنیا بیان کرد (شبلی نعمانی، ۱۸۴/۱، ۱۸۶).

توجه شاعران این دوره به آوردن مضامین دقیق (صفا، همان، ۳۴۱/۲)، رقابت آنان با یکدیگر و آشنایی آنان با علوم ادبی و سایر دانشها (همان، ۳۴۷/۲) موجب شد که شعر، شکل مصنوع و فنی به خود بگیرد. از سوی دیگر، مسألهٔ امتحان شاعران، به التزام ردیفهای مشکل و تعهد تردستیهای شاعرانه انجامید (همان، ۳۴۸/۲-۳۴۹). بر روی هم، سدهٔ ۶ق، یعنی عصر سلجوقیان از لحاظ تاریخ ادبیات و سبک‌شناسی از مهم‌ترین ادوار ادبیات ایران است. در این عصر انواع شعر و نثر در کنار هم دیده می‌شود و در شعر، سبک بینابین و سبک ارانی (سبک شاعران آذربایجان) سبک سادهٔ خراسانی را کنار می‌زند (شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۱۰۹).

نثر: سدهٔ ۵ق آغاز نزدیک شدن خراسان به بغداد و شروع نفوذ زبان عربی در نثر فارسی است (بهار، *سبک شناسی*، ۶۳/۲-۶۴). در ادامهٔ این عصر، سلجوقیان نیز با اهتمامی که به ترویج دین اسلام داشتند، موجب رواج زبان عربی در ایران شدند (همان، ۶۵/۲). با اینهمه، الب ارسلان پس از آنکه بر تخت نشست، حکم کرد تا تمامی دفترها به فارسی نوشته شود (دولتشاه، ۲۹-۳۰) و همین امر موجب پدید آمدن آثار متنوعی در نثر فارسی شد. بارزترین و نخستین نمونهٔ سبک نثر این دوره، *تاریخ بیهقی* است که ابوالفضل بیهقی در پرداختن آن، از شیوه‌هایی همچون اطناب مطلوب، پرهیز از کاربرد مترادفات و استفاده

از عبارات پی در پی به قصد روشن ساختن مطلب (بهار، همان، ۲/ ۶۷-۶۸) بهره گرفته است، ولی نویسندگان پس از او، از جمله نصرالله منشی در *کلیله و دمنه*، قاضی حمیدالدین بلخی در *مقامات حمیدی* راه افراط پیموده‌اند (همان، ۲/ ۶۹) و همین امر کم‌کم به پیدایش نثر مصنوع یا فنی در سدهٔ ۶ق انجامید (نک: صفا، مختصری، ۴۰ ب).

یکی از شاخه‌های نثر فارسی در این دوره، نثر صوفیانه است. عارفان سدهٔ ۵ق، به نثری ساده مطالب خود را می‌نوشتند. در این زمینه از اواخر سدهٔ ۵ق، *کشف المحجوب* هجویری بر جا مانده است و پس از آن می‌توان از *تذکرة الاولیاء* عطار نیشابوری یاد کرد که به نثری مرسل پرداخته شده است (همانجا).

تحول در نثر صوفیانه به صورت گرایش به سجع و تحت‌تأثیر ادبیات عربی پدید آمد و ظاهراً نخستین‌بار در اواخر سدهٔ ۵ق، خواجه عبدالله انصاری در رساله‌هایی چون *مناجات نامه* و *کنز السالکین*، به سجع‌سازی و نوشتن نثر مسجع پرداخت (همان، ۴۲؛ بهار، همان، ۲/ ۲۴۰).

آثار نثر این دوره از نظر شمار و موضوع بسیار متنوعند (نک: صفا، *تاریخ*، ۲/ ۸۸۹-۱۰۳۶)، اما در نثر این دوره، سبک مسلط، نثر فنی است. نثر مرسل نیز در نگارش کتب علمی و عرفانی رایج است. علاوه بر این، نثر بینابین (قسمتی مرسل، قسمتی فنی) هم وجود دارد (شمیسا، همانجا).

۴. دورهٔ مغول: این دوره از ادب فارسی از حملهٔ چنگیز (۶۱۶ق/ ۱۲۱۹م) آغاز می‌شود و تا حملهٔ تیمور (۷۸۲ق/ ۱۳۸۰م) ادامه می‌یابد.

نابسامانیهای ناشی از حملهٔ چنگیز در نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ق/ ۱۳م منجر به رکود نگارش آثار جدید، و در نیمهٔ دوم این سده موجب رکود تعلیم و تعلم گردید (صفا، مختصری، ۴۷ ب)؛ اما فراوانی شاعران و آثار ادبی این دوره نتیجهٔ چند عامل است: نخست آنکه ادیبان سرشناس این دوره، همگی به کشورهای مجاور گریخته، یا در پناه حاکمان محلی فعالیت خود را ادامه داده‌اند؛ دوم آنکه عواقب هجوم مغولان، همچون هر هجوم و تغییر دیگری، مدتها بعد از وقوع آشکار شد؛ سوم آنکه در حملهٔ مغولان، بسیاری از آثار ادبی سده‌های پیشین به طور کلی نابود شد، حال آنکه پس از حملهٔ مغول دیگر چنین تحولات بنیان کنی در ایران روی نداد و از این‌رو، آثار بر جا مانده از دوران مغولان بی‌کم و کاست باقی ماند و همین امر موجب این شبهه شد که آثار ادبی در دورهٔ مغول از نظر کمّی رشد چشمگیری داشته است (همو، *تاریخ*، ۳(۱)/ ۳۰۳-۳۰۵).

شعر: در اوایل دورهٔ مغول با ظهور دو شخصیت بی‌نظیر در ادبیات فارسی روبه‌رو هستیم: نخست مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) و دیگر سعدی (ح ۶۰۶-۶۹۱ق) (ه‌ مم).

در همین عصر، شاعرانی در خارج از ایران به گسترش زبان فارسی کمک کردند. از جمله امیرخسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ق/ ۱۲۵۳-۱۳۲۵م) شاعر ایرانی تبارِ تربیت یافتهٔ هندوستان بود که قصیده‌ها، غزلها و مثنویهای او شهرت دارد (همو، مختصری، ۵۸)؛ همچنین امیر نجم‌الدین حسن سجزی، معروف به حسن دهلوی (۶۵۱-۷۲۹ق/ ۱۲۵۳-۱۳۲۹م) نیز از شاعران فارسی زبان هندوستان در این دوره است (ریپکا، ۱۲۴).

در سدهٔ ۷ق/ ۱۳م غزل فارسی در دو شکل کلی سروده می‌شد: نخست غزل عاشقانه که نمونهٔ برتر آن سروده‌های سعدی است و دیگر غزل عارفانه که دنبالهٔ همان شیوه‌ای است که عطار در شعر عرفانی مطرح کرده بود و در این عصر فخرالدین عراقی و مولوی آن را به کمال رساندند (صفا، *تاریخ*، ۳(۱)/ ۳۲۱-۳۲۳).

در پایان سدهٔ ۷ق، غزل عارفانه و عاشقانه درهم آمیخت و شیوهٔ جدیدی پدید آمد که افکار عالی عرفانی و حکمت و وعظ را در لباس تفکرات شاعرانه و زبان لطیف غزل‌سرایی و دقت در حفظ ظاهر الفاظ منتقل می‌کرد. از جمله شاعران این شیوه می‌توان از اوحدی مراغه‌ای، خواجوی کرمانی، عماد فقیه و به ویژه از حافظ (ه‌ م‌م) یاد کرد (همانجا).

در اوایل سدهٔ ۷ق بر اثر رواج سیاست دینیی که از قرون ۵ و ۶ق آغاز شده بود، و به دنبال حملهٔ مغول اندیشه‌های ملی رو به ضعف نهاد و نظم حماسه‌های قهرمانی - ملی از رواج افتاد و در عوض نوعی حماسهٔ تاریخی و گاه دینی جای آن را گرفت (همان، ۳(۱)/ ۳۲۳-۳۲۴). از جملهٔ این حماسه‌ها، در این دوره می‌توان به *شاهنشاه نامه* از مجدالدین محمد پاییزی نسوی اشاره کرد که امروزه اثری از آن بر جا نمانده است. این اثر مقدمه‌ای است برای تغییر مسیر شعر حماسی فارسی از موضوع قهرمانی - ملی به موضوع تاریخی (همان، ۳(۱)/ ۳۲۵؛ وزین‌پور، ۴۶۶).

یکی از موضوعهای خاص ادبیات این دوره، انتقاد است که شکل طنزآمیز آن با ظهور عبید زاکانی (د ۷۷۲ق/ ۱۳۷۰م) به اوج می‌رسد. از شاعران و نویسندگان این دوره که از پیشروان انتقاد بوده‌اند، سیف فرغانی، سعدی، عبید زاکانی و حافظ سهم بیشتری دارند (همو، ۴۵۹).

گروه دیگری از شاعران این دوره به جای انتقاد از فساد زمان، به ترویج اخلاق و پندآموزی روی آوردند که سرآمد آنان ابن‌یمین فریومدی (د ۷۶۹ق/ ۱۳۶۸م) است (ریپکا، ۱۳۰-۱۳۱).

در مجموع، دورهٔ مغول دورهٔ غلبهٔ ادبیات عرفانی است. در این دوره موضوعهای شعر فارسی، بیشتر رنگی از عرفان دارد و از این رهگذر، مباحث تربیتی و اجتماعی هم در قالب مثنویهای عرفانی عرضه شده است که نمونه‌های اعلای آن، *مثنوی معنوی* از مولوی، *گلشن راز* از شیخ محمود شبستری و *جام جم* از اوحدی مراغه‌ای است (صفا، همان، ۳(۱)/ ۳۳۱).

زبان فارسی که در اوایل سدهٔ ۷ق با آمیختن به زبان عربی، شکلی منسجم و استوار یافته بود، در این دوره نیز تا حد زیادی با واژه‌های مغولی و ترکی آمیخت (همو، مختصری، ۵۱) و از طرفی با مهاجرت ایرانیان به هند، این زبان در آن دیار نیز گسترده شد (همو، *تاریخ*،

۳(۱)/۳۱۵-۳۱۶).

نثر: نثر فارسی در دورهٔ استیلای مغول تا حملهٔ تیمور رونق داشت. به اشارهٔ صفا (مختصری، ۵۰) علت مهم این امر، حذف نفوذ سیاسی خلفا، پایان یافتن مرکزیت بغداد و قطع رابطهٔ ایران با ملتهای اسلامی عربی زبان بود.

در این دوره، از سویی نثری سرشار از صنایع بدیعی، گزافه‌گویی، درازنویسی و مفاهیم توخالی متداول شد که انباشته از واژه‌های عربی بود (ریپکا، ۱۳۶) و نمونهٔ بارز آن *تاریخ وصاف* از وصاف الحضرهٔ شیرازی است و از سوی دیگر، ساده‌نویسی نسبی با حفظ ویژگیهای نثر این دوره از سوی رشیدالدین فضل‌الله و برخی مورخان دیگر دنبال شد (بهار، همان، ۱۵۴/۳).

برخی از نویسندگان این دوره مثل نویسندگان *طبقات ناصری*، *تجارب السلف* و *تاریخ گزیده* در نگارش آثار خود، نثر ساده را به کار برده‌اند، در حالی که در همین دوره نویسندگانی چون عطاملک جوینی و نسوی از شیوهٔ نثر مصنوع در آثار خود بهره جسته‌اند (صفا، همان، ۶۱ بب). برخی از نویسندگان، در این عصر، هر دو سبک ساده و مصنوع را در یک کتاب به کار گرفته‌اند، مثل شمس قیس در *المعجم* که مقدمهٔ آن مصنوع، و متن آن ساده است (همانجا).

از میان نویسندگانی که در سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م آثار علمی خود را به زبان فارسی نوشتند، می‌توان از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ق/۱۲۰۱-۱۲۷۳م) نام برد. وی *اساس الاقتباس* را در منطق، *معیارالاشعار* را در عروض، *اخلاق ناصری* را در حکمت‌عملی، و *اوصاف الاشراف* را در تصوف، به نثری ساده نوشت. همچنین افضل‌الدین محمد کاشانی (د ۷۰۷ق/۱۳۰۷م)، معروف به بابا افضل، رساله‌های فلسفی خود را به نثری فصیح و روان نگاشت. علامه قطب‌الدین مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ق/۱۲۳۷-۱۳۱۰م) که در طب و فلسفه و ریاضیات و نجوم تسلط داشت، *درة التاج* را که دائرةالمعارف فلسفه است، به شیوهٔ نثر سادهٔ علمی این دوران نوشت (همان، ۶۷-۶۸).

با آنکه حملهٔ مغول یکی از عوامل مهم رکود فرهنگ ایران در سده‌های ۷ و ۸ق به شمار می‌رود، ولی در عین حال، تاریخ نگاری در این عصر در ایران رواج یافت، تا جایی که به باور ریپکا (ص ۱۴۵) آثار تاریخی بر جا مانده از عصر مغول را می‌توان عالی‌ترین آثار تاریخی جهان اسلام به شمار آورد و این همه مرهون علاقهٔ ایلخانان به جاودان ساختن کشورگشاییها و پیشرفتهای نظامیشان است.

از آثار مهم تاریخی این روزگار می‌توان *تاریخ جهانگشای* از عطاملک جوینی (تألیف: ۶۵۸ق/۱۲۶۰م)؛ *جامع التواریخ*، از رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۶۴۵ -۷۱۷ق/۱۲۴۷-۱۳۱۷م) و *تاریخ گزیده* اثر حمدالله مستوفی قزوینی را نام برد که اثر اخیر در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م به پایان رسیده است (همو، ۱۴۵-۱۴۹).

۵. دورهٔ تیموری: دورهٔ تیموری از حملهٔ تیمور به خراسان و سیستان در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م آغاز می‌شود و در ۹۰۷ق/۱۵۰۱م مقارن با شروع سلطنت شاه اسماعیل صفوی خاتمه می‌یابد (صفا، همان، ۶۹بب). این عصر، به ویژه نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق که عهد شاهرخ نام گرفته، دورهٔ رواج شعر و شاعری و حمایت از ادیبان است (شمیسا، سبک شناسی شعر، ۲۵۶-۲۵۷)، اما در این دوره با تمامی تلاش شاهرخ و جانشینان او، چون سلطان حسین بایقرا و با تمامی توجهی که امیر علیشیرنوایی به ادیبان و هنرمندان داشت و با وجود تشویقهای دربار هرات، ادبیات و شاعری رواج یافت، ولی پیشرفتی نکرد (همان، ۲۵۷). در این عصر، ادیبان تلاش خود را صرف حاشیه نگاری بر آثار علمی پیشینیان و اقتفای سروده‌های دیگران کردند. متهم کردن دیگران به سرقتهای ادبی و شکایت از بی‌سوادی و بی‌دقتی کاتبان از مضامین رایج آثار ادبی این دوره است (همانجا؛ زرین کوب، *از گذشته...*، ۳۸۳).

شعر: شمار شاعران این دوره شگفت‌انگیز است و شاعران این دوره از میان همهٔ طبقات مردم برخاسته‌اند؛ شعر و شاعری در این دوره از لوازم زندگی مردم عادی است و بسیاری از اهل حرفه، در زمان فراغت، در سرودن طبع آزمایی کرده، و دیوان شعر ترتیب داده‌اند (صفا، *تاریخ*، ۱۶۱/۴-۱۶۳). با وجود بسیاریِ شاعران در این عهد، تنها شاعر قابل توجه آن زمان، نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ق/۱۴۱۴-۱۴۹۳م) است (زرین‌کوب، همان، ۳۸۷).

جامی آخرین شاعر عهد تیموری و بزرگ‌ترین شاعر ایران بعد از حافظ است. وی شاعر، عارف، ادیب و محقق بزرگ روزگار خود و از پیشوایان فرقهٔ نقشبندیه و صاحب آثار گوناگون نظم و نثر است (صفا، *مختصری،...*، ۸۱).

عصر تیموری به دلیل نبودِ مرکزیت و فقدان وحدت فرمان روایی، روزگار رکود قصیده‌سرایی و رواج غزل و قصه‌های منظوم بزمی است (زرین کوب، همان، ۳۸۲). قصاید دورهٔ تیموری متضمن تغزل، نسیب و تشبیب است و شاعر این دوره همچون قصیده سرایان سده‌های ۶ تا ۸ق، ساختن قصیده‌های طولانی با چند تجدید مطلع را از مهارتهای خود می‌پندارد (صفا، *تاریخ*، ۱۸۳/۴).

مهم‌ترین و متداول‌ترین قالب شعری عهد تیموری، غزل است. آشکارترین ویژگی غزلهای عاشقانهٔ این عصر، عجز و زبونی و یأس عاشق و پذیرش هرگونه خفت و خواری و اهانت و جفا و آزار معشوق است. این تعابیر به صورت قالبهای لفظی رایج در سروده‌های تمامی شاعران این دوره و حتیٰ در سروده‌های پادشاهان و دولتمردان عثمانی و ترکمانی و تیموری وجود دارد و این امر خود نشانگر عدم تناسب محتوای غزل با مقام و موقعیت گوینده است (همان، ۱۸۹/۴).

در دورهٔ تیموری با وجود شکستهای پی‌درپی ایرانیان از اقوام گوناگون زردپوست، دیگر مجال هیچ بحثی از حماسهٔ ملی باقی نماند، اما در ادامهٔ شیوه‌ای که سرایندگان سده‌های ۷ و ۸ق پی گرفته بودند، سرودن منظومه‌های حماسی تاریخی در شرح پیروزیهای کشورگشایان

و امیران عصر تیموری رواج داشت. همچنین در این دوره، سرودن نوعی حماسهٔ دینی با تکیه بر داستان زندگی بزرگان دین اسلام متداول شد. مهم‌ترین حماسهٔ دینی این روزگار، *خاوران نامه* از ابن حسام (د ۸۷۵ق/۱۴۷۰م) دربارهٔ سفرها و جنگهای علی بن ابی‌طالب(ع) است (همان، ۱۹۱/۴، *حماسه‌سرایی*، ۳۷۷).

در دورهٔ تیموری منظومه‌های عاشقانه و منظومه‌های داستانی با حکایتهای کوتاه و اشاره‌هایی به مسائل حکمی و اخلاقی رواج داشت. سرایندگان اینگونه آثار مقلدان نظامی محسوب می‌شوند (همو، *مختصری*، ۷۳). از جملهٔ این مثنویها *ناظر و منظور* و کتاب *دلربای* از کاتبی (د ۸۳۹ق/۱۴۳۵م)، *حُسن و دل*، از فتاحی نیشابوری (د ۸۵۲ یا ۸۵۳ق/۱۴۴۸ یا ۱۴۴۹م) و *یوسف و زلیخا* و *لیلی و مجنون* اثر جامی را می‌توان نام برد (همو، *تاریخ*، ۱۹۱/۴-۱۹۲).

عرفان و تصوف نیز از مضامین رایج شعر این دوره است؛ به ویژه کاربرد اصطلاحات صوفیه در غزل این دوره به عنوان سنت شعری متداول بوده است و شاعرانی چون شاه نعمت‌الله ولی، قاسم انوار و جامی، منظومه‌هایی عرفانی سروده‌اند (همو، *مختصری*، ۷۵-۷۶)؛ اما عرفان در شعر این دوره، بیش از آنکه شیوه‌ای در سیر و سلوک باشد، نشانگر پسندهای اخلاقی مردم این روزگار است و تعالیم صوفیان در شعر این دوره همان کارکرد راهنماییهای شرعی را دارد (همو، *تاریخ*، ۱۹۳/۴).

در عصر تیموری، گرایش به سرودن معما و نیز نوعی هزل، موسوم به اطعمه و اقمشه متداول شد و شاعران این عصر دو عرصهٔ جدید را تجربه کردند:

الف‌ـ معما: معماها که از متداول‌ترین گونه‌های شعر دورهٔ تیموری محسوب می‌شوند، در واقع بیش از آنکه یک گونهٔ ادبی باشند، روشی برای آزمون حضور ذهن و سرعت انتقال شنونده‌اند. سیمی نیشابوری و امیرعلیشیرنوایی به ویژه به معماسرایی شهره بوده‌اند؛ اما به تدریج کار معماسازی در این عصر به جایی رسید که رمزگشایی آنها نیازمند صرف وقت و توسل به تصورات دور و دراز بود (همان، ۱۹۳/۴-۱۹۵).

ب‌ـ اطعمه و اقمشه: اطعمه و اقمشه نوعی هزل‌سرایی است که در آن، شاعر ضمن جواب‌گویی به اشعار پیشینیان و تضمین آنها، در شعر خود، کاربردِ نام غذاها، خوراکیها، نوشیدنیها و پوشیدنیها را التزام می‌کند (همان، ۱۹۵/۴). مهم‌ترین شاعر اطعمه‌سرای این عهد، بسحاق اطعمه، و معروف‌ترین شاعر البسه‌سرای این دوره، نظام‌الدین محمود قاری یزدی است (براون، ۴۵۷، ۴۶۷).

نثر: نثر فارسی در دورهٔ تیموری دنبالهٔ انحطاط و سیر قهقرایی دورهٔ پیشین را طی کرد و حتیٰ تشویق شاهزادگان تیموری و توجه آنان به نگارش آثار ادبی هم نتوانست مانع این انحطاط شود (بهار، *سبک‌شناسی*، ۱۸۴/۳-۱۸۵). آثار بر جا مانده از عصر تیموری، نشانهٔ محدودیت ذوق، کوتاهی فکر، اهمال و عدم تحقیق نویسندگان این دوره است (همانجا). بسیاری از مسامحه‌های دستوری و لغوی ـــ که تا امروز هم دامنگیر زبان فارسی است ـــ یادگار شیوهٔ نویسندگان عصر تیموری است (صفا، *تاریخ*، ۴۶۵/۴).

هرچند نثر فارسی عهد تیموری از لحاظ ارزشهای ادبی، سست و کم مایه است، ولی از نظر انواع، از تنوع مطلوبی برخوردار است.

تاریخ‌نویسی در عهد تیموری، دنبالهٔ منطقی نهضت تاریخ‌نویسی دورهٔ مغول است و از سراسر عصر تیموری، کتابهای تاریخ در زمینه‌های گوناگون از جمله تاریخهای عمومی و تاریخهای اختصاصی بر جا مانده است (همان، ۴۷۱/۴-۴۷۲). از جملهٔ این آثار می‌توان از *ظفرنامهٔ* منظوم، سرودهٔ حمدالله‌مستوفی یاد کرد (شمیسا، *سبک‌شناسی نثر*، ۱۸۱).

مهم‌ترین موضوع نثر دورهٔ تیموری، تذکره‌نویسی است. بعضی از تذکره‌های بر جا مانده از دورهٔ تیموری، از جمله مشهورترین آثار در نوع خودند. از میان تذکره‌های شاعران این دوره می‌توان به *تذکرة الشعراء* دولتشاه‌سمرقندی (د ۸۹۶یا ۹۰۰ق/۱۴۹۱یا۱۴۹۵م) و *مجالس‌العشاق* منسوب به سلطان حسین بایقرا و فصلی از *بهارستان* جامی که به احوال شاعران اختصاص دارد، اشاره کرد (صفا، همان، ۴۷۱/۴).

از میان شرح حالهای صوفیه، مهم‌ترین اثر این دوره *نفحات الانس من حضرات القدس* از نورالدین عبدالرحمان جامی، و نیز *رشحات عین الحیات* از فخرالدین علی صفی کاشفی‌است. همچنین دو کتاب معتبر در شرح احوال وزرا به نامهای *آثار الوزراء* از سیف‌الدین حاجی نظام عقیلی و *دستور الوزراء* از غیاث‌الدین خواندمیر، در نوع خود آثاری ارزشمند به شمار می‌آید (همان، ۴۷۰/۴-۴۷۱).

۶. دورهٔ صفویه: این دوره از ادبیات فارسی مربوط به سالهای ۹۰۷-۱۱۴۸ق/۱۵۰۱-۱۷۳۵م است. دورهٔ صفویه هر چند از جهت سیاسی و مدنی و اقتصادی و هنری، از دوره‌های مهم تاریخ ایران به شمار می‌آید، اما از نظر دانش و ادب اهمیت چندانی ندارد و با آنکه ادب فارسی در بعضی زمینه‌های خاص در عصر صفوی پیشرفتی داشته، ولی در مجموع راه انحطاط پیموده است (همو، *مختصری*، ۸۷ب).

در زمان صفویان حامیان ادب فارسی را در دربارهای هندوستان می‌توان یافت (همانجا)؛ به ویژه از ۹۳۲ق/۱۵۲۶م که ظهیر الدین بابر به هندوستان حمله کرد و دولت گورکانیان هند را بنا نهاد، موجباتی فراهم شد تا سالها در خارج از ایران، یک دولت ایرانی به دست دولتمردان ایرانی، آیینهای ایرانیان را بر پا دارد (همو، *تاریخ*، ۵(۱)/۴۲۱-۴۲۲). از طرفی در داخل ایران نیز با جانبداریهای پادشاهان صفوی و نفوذ قزلباشان، محیط مناسبی برای نشر فرهنگ و زبان ترکی ایجاد شد و ادبیات ترکی اعم از ترکی جغتایی و ترکی آذربایجانی و لهجه‌های دیگر توسعه یافت و از میان لهجه‌های ترکی، ترکی آذربایجانی در ایران آن عهد پا گرفت و دارای ادبیات شایستهٔ اعتنا گردید و نخستین شاعر بزرگ آن، شاه اسماعیل صفوی بود (همان، ۵(۱)/۴۲۳-۴۲۵). با نیرو گرفتن حکومت شیعه در ایران و مهاجرت بسیاری از خاندانهای

عربی‌نژاد از دانشمندان شیعه به ایران، مفردات و ترکیبات عربی بیش از سده‌های پیشین به زبان فارسی راه یافت و نثر فارسی، به ویژه نثر سادهٔ علمی راه انحطاط پیمود (همان، ۵(۱)/۴۳۲-۴۳۳،۴۳۵).

در هندوستان نیز پس از زوال بابریان، به ویژه در رقابتی که بین زبان فارسی و اردو و انگلیسی ایجاد شد، زبان فارسی آسیب دید و بی‌توجهی ایرانیان به حفظ زبان فارسی، موجب کاهش نفوذ آن در هندوستان شد (همو، *مختصری*، همانجا).

شعر: یکی از ویژگیهای مهم ادبیات دورهٔ صفویه ظهور سبک هندی است که مقدمات آن درحوزهٔ ادبی هرات، به ویژه در عهد سلطان حسین بایقرا و امیرعلیشیرنوایی پدید آمد (فلاح، ۳۴) و شاعران بسیاری ــ چه در درون ایران، چه در سرزمینهای روم و شبه قارهٔ هند ــ از این سبک پیروی کردند و چون وابسته به گروههای اجتماعی مختلف بودند و در محیطهای متفاوت می‌زیستند، طرز سخنشان با یکدیگر متفاوت بود (صفا، *تاریخ*، ۵(۱)/۵۲۲-۵۲۳).

مهم‌ترین قالب شعری در سبک هندی، غزل است، تا جایی که دورهٔ سبک هندی را، دورهٔ غزل سرایی تاریخ ادب فارسی می‌دانند (همان، ۵(۱)/۶۰۳). به غیر ازغزل عاشقانه، در این دوره سرودن نوعی غزل حکمی و عرفانی هم معمول بود که این امر را می‌توان معلول آشنایی ایرانیان مسلمان مقیم شبه قاره با اندیشه‌های عرفانی و جهان‌بینی دینی هندیان از طریق معاشرت با فضلای هند و آشنایی با ترجمه‌های متون هندی دانست (همانجا). در عصر صفویان ، اندیشه‌های حکمی و عرفانی به صورت نکته‌ها و مضمونهایی که حکم مثل سایر دارند، در زبان عارف و عامی به کار می‌رفت (همان، ۵(۱)/۶۰۴).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۰ق/۱۶م شیوهٔ تازه‌ای در غزل سرایی فارسی پدید آمد که آن را از صورت خشک و بی‌روح غزل سدهٔ ۹ق متمایز ساخت. این شیوه که تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بین غزل سرایان رواج داشت، مکتب وقوع نام گرفت که پیش درآمدی برای سبک هندی بود. غزل پیروان مکتب وقوع، فاقد صنایع و استعاره و ایهام بود و زبانی صاف و صریح و ساده داشت (گلچین، ۳-۴). به اشارهٔ صفا، بابا فغانی پیشرو شاعرانی است که در سدهٔ ۱۰ق به واقعه پردازی و باریک‌اندیشی مبالغه آمیز روی آوردند و متأخران شیوهٔ آنان را سبک هندی نامیدند (*تاریخ*، ۴/۴۱۴).

شاهکار غزلهای دورهٔ صفوی و اوج اندیشه و ذوق شاعران این عصر را در سروده‌های صائب تبریزی (د ۱۰۸۱ق/۱۶۷۰م) می‌توان یافت. شعر صائب علاوه بر عرفان و حکمت، دارای مضمونهای تازه است و آنچه در مجموع سبک هندی یا اصفهانی خوانده می‌شود، به لطیف‌ترین شکلی در غزل صائب هویداست. مهم‌ترین ویژگی سخن صائب، متعادل بودن عناصر مختلف تشکیل دهندهٔ غزل اوست (زرین‌کوب، *از گذشته*، ۴۴۰). صائب معروف‌ترین و پرغزل‌ترین شاعر سبک اصفهانی (هندی) است. او بیشتر از هر شاعر دیگر در باب شعر، سبک و سبک هندی سخن گفته، و به اهمیت سبک واقف بوده است و می‌داند که شعر یعنی سبک، و تا شاعری به سبک خاص خود نرسد، شاعر نیست (شمیسا، *سبک‌شناسی شعر*، ۲۹۴- ۲۹۵). شکل اغراق‌آمیز سبک هندی را در سروده‌های میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (د ۱۱۳۳ق/ ۱۷۲۱م) می‌توان جست و جو کرد. شفیعی کدکنی در شگفت است و افسوس می‌خورد که چرا این همه خیالهای شاعرانه بدین گونه دور از سامان طبیعت زبان و طبیعت اندیشهٔ بشری عرضه شده است (بررسی...، ۳۱). بیدل که آخرین شاعر بزرگ دورهٔ بابریان هند است، نوعی غزل عرفانی سرود که شامل مضامین پیچیده، استعارات رنگین و مبهم و تخیلهای رمزآمیز است و همین امر موجب شده است که سخن عرفی و کلیم و صائب و طالب و نظیری، درمقایسه با او ساده به نظر برسد (زرین‌کوب، همان، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۴۰).

بسیاری از شاعران این دوره با تشویق پادشاهان صفوی به مرثیه‌سرایی و ذکر مناقب آل علی (ع) روی آوردند و موجب رواج این نوع شعر شدند (صفا، *مختصری*، ۹۱).

از میان شاعران این دوره، محتشم کاشانی که معاصر با شاه طهماسب صفوی بود، در مرثیه سرایی نسبت به دیگر شاعران برتری داشت. وی ترکیب بندی در دوازده‌بند در سوگ شهیدان کربلا سرود (نک: ص ۸۶ بب) که به «دوازده‌بند محتشم» معروف گردید و همچنان موردتوجه وتقلید شاعران مرثیه سراست (صفا، همانجا).

حمایت نکردن پادشاهان صفوی از شاعران در ایران از سویی، و حمایت و تشویق پادشاهان شبه قاره از سخنوران فارسی زبان از سوی دیگر، موجب شد تا در عصر صفوی شاعران بسیاری دور از مرکز اصلی زبان فارسی ظهور کنند که اغلب تحصیل کرده و یا از خاندانهای دانش‌پژوه نبودند، بلکه پیشه ورانی بودند که از روی طبع به شاعری روی آوردند (همو، *تاریخ*، ۵(۱)/۵۱۱). در تذکره‌های دورهٔ صفوی به نام شاعرانی بر می‌خوریم که حتیٰ در خواندن و نوشتن هم مهارتی نداشتند و تنها از راه معاشرت با شاعران دیگر و از روی قریحه چیزی می‌سرودند (همان، ۵(۱)/۵۱۳). پیوند نزدیک ادبیات با فرهنگ کوچه و بازار در عهد صفوی یکی از دلیلهای مهم تداول زبان عامه در آثار ادبی این عصر به شمار می‌آید.

متداول شدن ادبیات در میان طبقات نه چندان تحصیل کرده و افزون شدن شمار شاعران موجب شد که مضامین شعر فارسی بیش از پیش تکراری و ملال آور شود و از این‌رو، توجه شاعران این عهد به «تازه گویی» جلب شد که به تعبیر صفا (همان، ۵(۱)/۵۳۴) عبارت از توفیق یافتن شاعر در خلق مضمونی بدیع است و از آنجا که خلق مضامین بدیع در تمام بیتهای غزل، دشوار می‌نماید، در سروده‌های این دوره‌گاه به تک بیتهای بدیع در یک غزل بر می‌خوریم که به مرور زمان فقط همان بیت شهرت یافته، و «تک بیت‌سرایی» نیز یکی از ویژگیهای سبک هندی شده است (همان، ۵(۱)/۵۴۲).

در دورهٔ صفویان سرودن داستانهای قهرمانی و ملی مطرح نبود، اما شاعران این عهد، به شیوهٔ سرایندگان عهد تیموری منظومه‌های تاریخی

در احوال پادشاهان و بزرگان روزگار می‌سرودند(همان، ۵(۱)/۵۷۵- ۵۷۷). نوع دیگر منظومه‌های داستانی این عصر، حماسه‌های دینی است. این نوع ادبی نیز در اثر ارج نهادن پادشاهان صفوی به اصول اعتقادی شیعه پدید آمده، و در آن منقبتها، معجزه‌ها و پیروزیهای پیامبر اسلام(ص) و بزرگان شیعه موضوع نظم داستانهایی قرار گرفته است که اغلب فاقد ارزشهای ادبی، و در شمار آثار متوسط حماسیند (همان، ۵(۱)/۵۸۴، نیز *حماسه‌سرایی*، ۳۷۷-۳۹۰).

نثر: نثر فارسی در دورهٔ صفویان در گسترهٔ وسیعی از سرزمینهای عثمانی تا دورترین نقاط هندوستان رواج داشت و آثار فراوانی در زمینه‌های گوناگون از آن بر جا مانده که اغلب فاقد ارزشهای ادبی است (همو، مختصری، ۱۰۱)، تا جایی که سستی لفظ و سخافت نسبی اندیشه را ویژگی نثر این دوره می‌دانند (همو، *تاریخ*، ۵(۳)/۱۴۴۲). می‌توان نثر این دوره را به ۳ قسم ساده، مصنوع و بینابین تقسیم کرد (شمیسا، *سبک شناسی نثر*، ۲۱۵). از نمونه‌های کتبی که به نثر ساده تألیف شده است، می‌توان از *تذکرهٔ شاه طهماسب*، *عالم‌آرای صفوی*، *هفت اقلیم* و *مجالس المؤمنین* یاد کرد؛ از نمونه‌های نثر مصنوع *عباس‌نامهٔ* وحید قزوینی و *محبوب القلوب* میرزا برخوردار ترکمان فراهی، و از آثار بینابین *حبیب السیر*، *عالم آرای عباسی* و *احسن التواریخ* قابل ذکر است (همان، ۲۱۶). به طور کلی آثار نثر این دوره دارای این انواع است:

۱. کتب ادبی، مثل *آیین اکبری* که به قول بهار دائرةالمعارف هندوستان آن عصر است و *عیار دانش* که تحریر تازه‌ای از *کلیله و دمنه* است.

۲. کتب تاریخی، مثل *حبیب السیر* تألیف خواندمیر، *عالم آرای صفوی* تألیف اسکندر بیک منشی، *احسن التواریخ* تألیف حسن بیک روملو.

۳. تذکره‌ها، مثل *مجالس المؤمنین*، *تحفهٔ سامی*، *تذکرهٔ هفت اقلیم*، ترجمهٔ *مجالس النفایس*، *ریاض الشعراء*.

۴. فرهنگها، مثل *فرهنگ جهانگیری*، *فرهنگ رشیدی*، *غیاث اللغات*، *برهان قاطع*. در برخی از این فرهنگها لغاتی به عنوان پارسی سره آمده که بی‌بنیاد است و از آنها به لغات دساتیری تعبیر می‌شود.

۵. کتب مذهبی شیعه، مثل *جامع عباسی* شیخ بهایی، *حیات القلوب* مجلسی، *کلمات مکنونهٔ* فیض، *گوهر مراد* لاهیجی.

۶. داستان. داستان‌نویسی که نتیجهٔ شغل قصه‌خوانی در دربارها و دستگاه اشراف و امیران آن روزگار است که بازار آن در هند گرم‌تر از ایران بود، مثل بازگویی و بازنویسی *اسکندرنامه* و *داراب نامه*، و تألیف یا تصنیف *طوطی‌نامه* و *رزم‌نامه*.

۷. ترجمه‌ها، که هم از عربی صورت می‌گرفت، هم از سنسکریت، مثل ترجمهٔ *مهابهاراتا*، و ترجمهٔ *نایارانا* (همان، ۲۱۹، ۲۳۰؛ صفا، همان، ۵(۳)/۱۵۸۸، ۱۵۹۱-۱۵۹۳، مختصری، ۱۰۱ ب).

۷. دورهٔ افشاری - زندی و بخشی از قاجار: این دوره از ادب فارسی، از نیمهٔ سدهٔ ۱۲ تا نیمهٔ سدهٔ ۱۴ق را در بر می‌گیرد و خود به دو بخش قابل تفکیک است: نخست از انقراض صفویان تا آغاز سلطنت فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م) که دورهٔ فترت نام دارد و دوم دورهٔ فتحعلی‌شاه تا آغاز مشروطیت که دورهٔ بازگشت خوانده می‌شود (شمیسا، *سبک شناسی شعر*، ۳۰۵).

شعر: دورهٔ فترت از نظر ادبی دورهٔ فقیری است که در آثار شاعران آن هنوز نشانه‌هایی از مکتب وقوع و سبک هندی مشاهده می‌شود. مهم‌ترین شاعران این دوره، هاتف اصفهانی و پسرش سحاب اصفهانیند (همانجا).

در دورهٔ فترت در اصفهان، شیراز و کاشان بحث نوعی تغییر در شیوهٔ شاعری میان شاعران با استعداد مطرح شد. روی کار آمدن وزیران و رجال ادیب و بلیغ همچون میرزا مهدی استرابادی و میرزا صادق نامی موجب شد که روش شاعران اهل مدرسه که سبک عراقی خوانده می‌شد، بر شیوهٔ شاعری اهل بازار که سبک هندی بود، چیره شود و از این‌رو، این شیوهٔ جدید، سبک بازگشت خوانده شد (نک: زرین‌کوب، *از گذشته*، ۴۵۹-۴۶۰).

جرقه‌های آغازین دورهٔ بازگشت را می‌توان در دوران نادر شاه و کریم‌خان زند جست. این دو تن، خود علاقهٔ آشکاری به شعر و شاعری نداشتند (نک: آرین‌پور، *از صبا ...*، ۱۳/۱)، اما در زمان آنان شاعرانی چون مشتاق اصفهانی (۱۱۰۱-۱۱۷۱ق/۱۶۹۰- ۱۷۵۸م) و بعدها عبدالوهاب نشاط، انجمنهای ادبی تشکیل دادند که اعضای آن شاعرانی چون عاشق و آذر بیگدلی بودند (همان، ۱۳/۱-۱۴). این شاعران و شاگردان آنان با بازگشت از سبک هندی به سبک عراقی، دورهٔ جدیدی در ادب فارسی پدید آوردند که از آن به بازگشت ادبی (ﻫ م) تعبیر می‌شود.

در دورهٔ قاجار کار شاعری چنان بالا گرفت که علما و فقها و مجتهدان هم به مطالعهٔ آثار پیشینیان و طبع آزمایی پرداختند، تا جایی که در رد آراء مخالفانشان آثاری سرودند (زرین‌کوب، همان، ۴۷۲-۴۷۳). از میان حکیمان، متکلمان و اهل فلسفه، آخوند ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م)، حاج ملاهادی سبزواری (د ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م) و آقا علی‌مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م) طبع شعری داشتند و سروده‌هایی عارفانه از آنان بر جا مانده است (همانجا).

نثر: در اوایل دورهٔ مورد بحث، نثر فارسی همچنان پیچیده و سرشار از صنایع دشوار و عبارت پردازیهای خسته کننده است. برجسته‌ترین نمونهٔ مغلق‌نویسی این عصر، *دُرّهٔ نادره* از میرزا مهدی خان استرابادی، منشی نادرشاه، بر جا مانده که تقلیدی مبالغه‌آمیز از شیوهٔ وصاف الحضره است و مطالعهٔ آن اهل فن را نیز گریزان می‌سازد (آرین‌پور، همان، ۴۵/۱-۴۶).

در میان نثر نویسان دورهٔ قاجار، نشاط اصفهانی در نگارش منشآت، میرزا تقی‌خان سپهر در تاریخ نگاری و رضاقلی‌خان هدایت در تذکره‌نویسی، نمونه‌های قابل توجهی عرضه کردند (صفا، همان،

۱۲۰-۱۲۱).

برجسته‌ترین نثر ادبی اوایل دورهٔ قاجار را در آثار میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی (۱۱۹۳-۱۲۵۱ق/۱۷۷۹-۱۸۳۵م) می‌توان جست. از آنجا که نویسندگی قائم‌مقام به ایجاب موقعیتهای کاری صورت گرفته، تا حد قابل ملاحظه‌ای از تکلف و تصنع در امان مانده است و نویسنده با ترکیب جمله‌های کوتاه و سجعهای زیبا و حذف القاب و تعریفهای چاپلوسانه، نثری زیبا پرداخته که یادآور شیوهٔ سعدی در *گلستان* است (آرین‌پور، همان، ۶۵/۱).

پس از قائم‌مقام، قاآنی نیزکار تقلید از *گلستان* را با نگارش *پریشان* ادامه داد (همان، ۱۰۱/۱).

۸. دورهٔ مشروطیت: این دوره از ادبیات فارسی مربوط به سالهای ۱۲۱۲ تا ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۴ش/۱۸۳۳ تا ۱۹۲۱ یا ۱۹۲۵م است. از زمان پادشاهی فتحعلی‌شاه، روابط سیاسی ایران و اروپا توسعه یافت. در همین روزگار میرزا محمد تقی خان امیرکبیر مدرسهٔ دارالفنون را در ۱۲۶۸ق بنا نهاد و به موجب آن زمینهٔ آشنایی ایرانیان با دانشهای جدید فراهم شد (صفا، همان، ۱۲۲). بین سالهای ۱۳۰۴-۱۳۰۷ق/۱۸۸۷-۱۸۹۰م سید جمال‌الدین اسدآبادی کوشید تا در سفرهای خود بر ضد استبداد تبلیغ کند. کسانی چون میرزا ملکم خان ناظم‌الدولهٔ اصفهانی با انتشار روزنامهٔ *قانون* در لندن، میرزا فتحعلی آخوند زاده با ترجمهٔ مقاله و نمایشنامه، میرزا آقاخان کرمانی با نگارش رساله‌ها و سرودن شعر، میرزا عبدالرحیم طالبوف با نگارش اصول علمی و اجتماعی به زبان ساده و زین العابدین مراغی با نگارش رمان اجتماعی در مهیا شدن زمینهٔ نهضت مشروطیت نقش بسزایی داشتند (آرین‌پور، همان، ۲۲۵/۱-۲۲۶). نویسندگان و شاعران دورهٔ مشروطیت در آثار نظم و نثر خود اندیشه‌هایی نوین مطرح، و آن را در قالب سبکی ساده و بی‌تکلف بیان کردند. زبان نویسندگان این دوره به محاوره نزدیک، و آمیخته با واژه‌های دخیل اروپایی و ترکی استانبولی است که به دنبال طرح اندیشه‌ها و طرحهای نو، به زبان فارسی راه یافته است (صفا، همان، ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر آن، شفیعی کدکنی صدای اصلی ادبیات مشروطه را میهن‌پرستی و انتقاد اجتماعی می‌داند و درون‌مایه‌های شعر این دوره را مضامینی از قبیل آزادی، وطن، زن، غرب، صنعت غرب، بی‌توجهی به دین و تصوف معرفی می‌کند و از جمله ویژگیهای موضوعی شعر این دوره را ظهور ادبیات کارگری و از جمله ویژگیهای زبانی آن‌را نزدیک شدن به زبان کوچه ــ چه از جهت نحوی، چه از جهت واژگانی ــ می‌شمارد (*ادوار*...، ۳۶-۳۷، ۳۹، ۴۳، ۴۵). ادبیات دورهٔ مشروطه شامل شعر، داستان، مقاله، نقد، طنز، ترجمه و نمایشنامه است. در آغاز مشروطیت گویندگان و نویسندگان گفتنیهای بسیاری داشتند که راه و قالب مناسبی برای بیان آن نمی‌یافتند (آرین‌پور، همان، ۶۰/۲).

شعر: فارسی سرایان این دوره را به حسب راهی که در بیان ادبی خود در پیش گرفتند، به دو گروه کلی می‌توان تقسیم کرد:

نخست: شاعرانی چون ادیب پیشاوری، ادیب الممالک و بهار که مضامین نو را در همان قالبهای کهن و با رعایت موازین استوار شعر کلاسیک عرضه کردند و هرگز از محدودهٔ شعر سنتی فارسی پا فراتر ننهادند (همان، ۱۲۱/۲). تنها نوآوری این گروه از شاعران، استفاده از واژه‌ها و اصطلاحات دورهٔ آزادی در شعرهای قدمایی است (همان، ۱۲۱/۲-۱۲۲) که این امر نیز نشانهٔ نیاز بی‌چون و چرای آنان به یافتن راهی نو برای بیان مضمونهایی چون حمایت از ایران و مبارزه با استبداد است (همان، ۱۲۳/۲).

از شاعران این گروه محمد تقی بهار (۱۲۶۵-۱۳۳۰ش/۱۸۸۶-۱۹۵۱م) در سرودن قصیده به سبک قدما و با مضمون مدح و رثا مهارت داشت (همان، ۱۲۵/۲). وی پیش و پس از مشروطیت قصیده‌های خود را با اندیشه‌های انقلابی و شعار آزادی سرود. از میان سروده‌های دورهٔ آزادی‌خواهی بهار، به ویژه مستزادهای او از نظر روانی نظم و هماهنگی مصراعهای کوتاه و بلند قابل توجه است (همان، ۱۲۶/۲-۱۲۷).

دوم: سرایندگانی که در دورهٔ مشروطه به خط مشی درست و روشنی دست یافتند و شیوه‌ای را پیش گرفتند که به «اشعار مطبوعاتی» معروف شد (همان، ۱۲۱/۲).

این گروه با سرودن تصنیف، ترانه و مستزادهایی به زبان ساده، در پیشرفت مشروطیت و بیداری مردم سهم بسزایی داشتند، ولی سروده‌های آنان جایگزین مناسبی برای میراث ارزشمند ادب کهن فارسی نبود (همانجا).

سرشناس‌ترین سرایندهٔ شعر مطبوعاتی این دوره، اشرف‌الدین قزوینی است. وی با آغاز مشروطه روزنامهٔ *نسیم شمال* را که سراسر شعر فکاهی و انتقادی بود، به تنهایی منتشر کرد و به واسطهٔ همین سروده‌های طنز آمیز، او را به عنوان معروف‌ترین شاعر انقلاب مشروطیت می‌شناسند (همان، ۶۲/۲)؛ البته این نظر به معنی نادیده گرفتن جایگاه شاعرانی مثل عارف قزوینی و بهار، به عنوان شاعران ملی این دوره نمی‌تواند بود.

از غزل سرایان بزرگ مشروطیت محمد فرخی یزدی است که غزل او دارای مضامین نیشدار و انتقادهای تند دربارهٔ حکومت وقت ایران است (همان، ۵۰۸/۲).

ابوالقاسم عارف قزوینی دیگر غزل سرا و نیز تصنیف ساز و شاعر انقلابی این دوره است که از آغاز جنبش مشروطیت، استعداد خود را در سرودن تصنیف با دو مضمون عشق به وطن وآزادی به کار گرفت (همان، ۱۴۸/۲، ۱۶۱).

جنبش مشروطیت موجد روحیهٔ نوجویی در شاعران این عهد شد. در نیمهٔ دوم دورهٔ مشروطه، به شاعرانی توانمند با آثار متنوع برمی‌خوریم. ایرج میرزا با زبان هزل آلود خود، نمونهٔ منحصر به فرد طنزپردازی در این دوره را ارائه کرده است. دیدگاههای انتقادی ایرج، بیش از آنکه متوجه مسائل سیاسی باشد، به مشکلات اجتماع و واپس‌ماندگی مردم معطوف است (همان، ۴۱۴/۲).

از دیگر شاعران صاحب سبک دورهٔ مشروطیت، محمدرضا

میرزادهٔ عشقی است. شعر سیاسی عشقی پرشور، تلخ و نیشدار و اغلب ناپخته و بی‌انسجام است، ولی در آنها تلاش وی برای آفریدن چیزی نو با حفظ سنتهای پیشینیان آشکار است و همین امر باعث شده که او را از پیشوایان شایستهٔ «سبک نو» بدانند (همان، ۳۶۶/۲-۳۶۷).

علی اکبر دهخدا شاعر، ادیب و لغوی بزرگ این عصر است که گاه از سر تفنن می‌سرود و این سروده‌ها اغلب سرشار از واژه‌های ناآشنای کهن و تعبیرات دشوار است (همو، *از نیما...*، ۱۳۴)؛ اما گاه در آن میان نمونه‌هایی موفق از شعر منثور فارسی این دوره نیز دیده می‌شود (همان، ۱۳۵).

از دیگر شاعران این دوره پروین اعتصامی (۱۲۸۵-۱۳۲۰ش/ ۱۹۰۶-۱۹۴۱م) است. مضمون شعر پروین دفاع از حقوق ستم‌دیدگان، تنوع و تجدد در اندیشه و حمایت از مشارکت زنان در امور اجتماع است (همان، ۵۴۰-۵۴۱). وی برای بیان مقصود خود، زبان ساده و روانی را برگزیده که ترکیبی از شیوهٔ شاعران سبک خراسانی ـ به ویژه ناصر خسرو ـ و شیوهٔ شاعران سبک عراقی ـ و از همه مهم‌تر سعدی ـ است و بدین ترتیب، اسلوبی مستقل و خاص خود به وجود آورده است (بهار، مقدمه، ۷).

نثر: نثر دورهٔ مشروطیت از لحاظ موضوع بسیار متنوع است. ترجمهٔ رمانهای اروپایی به فارسی از جمله عوامل زمینه‌ساز انقلاب مشروطیت بود که برسیر داستان نویسی در ایران تأثیر گذاشت (سپانلو، ۲۶-۲۷). از جمله مترجمان آثار ادبی اروپایی این دوره، محمد طاهر میرزا، مترجم آثار الکساندر دوما، میرزا حبیب اصفهانی، مترجم *حاجی بابای اصفهانی* و *ژیل بلاس* و محمد حسین فروغی را می‌توان نام برد. نگارش رمانهای تاریخی فارسی چون *شمس و طغرا* از محمد باقر میرزا خسروی و *عشق و سلطنت* از شیخ موسیٰ نثری نمونه‌هایی از پیروی ایرانیان از شیوهٔ داستان نویسی غربی در این دوره است (همانجا). بایسته است که علاوه بر این جمع از یوسف اعتصامی (ه م) مترجم آثاری چون *تیره بختان* (*بینوایان*) نیز یاد شود. ترجمهٔ نمایشنامه نیز در دورهٔ مشروطیت آغاز شد و بر شیوهٔ نویسندگی ایرانیان اثر گذاشت. نخستین نمایشنامه‌های ترجمه شده به فارسی عبارتند از آثار انتقادی و طنزآمیز مولیر که توسط اعتماد السلطنه به فارسی برگردانده شد. همچنین میرزاحبیب اصفهانی، کمال الوزاره و ناصر الملک هم نمایشنامه‌هایی ترجمه کردند، ولی آثار نمایشی فتحعلی آخوندزاده که توسط محمد جعفر قراچه داغی ترجمه شده، پیوند نزدیکی با مسائل جامعهٔ ایران در آن روزگار دارد (همو، ۲۸-۲۹).

از جمله موضوعهای نثر دورهٔ مشروطیت، مقاله‌نویسی و نثر مطبوعاتی است که به دنبال اعلام مشروطیت و آزادی مطبوعات در ایران رواج یافت (آرین‌پور، *از صبا*، ۲۱/۲).

رمان نویسی اجتماعی نیز از انواع نثر دورهٔ مشروطه است که هدف آن نشان دادن معایب و مفاسد زندگی آن روزگار بوده است (همان، ۲۵۸/۲). مشفق کاظمی با نگارش *تهران مخوف*، و عباس خلیلی با نگارش *روزگار سیاه*، یحییٰ دولت آبادی با نگارش *شهرناز* و صنعتی‌زاده با نگارش *مجمع دیوانگان*، مهم‌ترین نویسندگان رمان اجتماعی این عصرند (نک: همان، ۲۵۸/۲-۲۷۷). البته رمان ایرانی در کنار ترجمهٔ آثار اروپایی توفیق چندانی نیافت و از این‌رو، در نیمهٔ دوم این دوره، جمالزاده، سعید نفیسی و محمد حجازی به نگارش داستانهای کوتاه روآوردند (همان، ۲۷۸/۲).

مقارن با مشروطیت، حس وطن پرستی و ایران دوستی در میان ایرانیان شدت یافت و به دنبال آن ادیبان به ترجمهٔ متون پهلوی، بزرگداشت مفاخر ملی، سره‌نویسی و تحقیق در فرهنگ و ادبیات ایرانی توجه خاصی نشان دادند (سپانلو، ۵۱-۵۲). برخی از پژوهشگران سرشناس عصر مشروطه عبارتند از محمد تقی‌بهار، محمد علی فروغی، سید حسن تقی‌زاده، محمد قزوینی، ابراهیم پورداود و صادق هدایت (همو، ۵۲-۵۳). به‌طور کلی، برجسته‌ترین ویژگیهای ادبیات عصر مشروطیت عبارتند از قرار گرفتن در کنار ملت یا ملت گرایی، تأثر از ادب غرب، نوجویی، انسان گرایی و جامعه‌گرایی، توجه به طبقات پایین جامعه وگاه پوچ گرایی و یأس (یوسفی، ۱۵۷-۱۶۱).

۹. دورهٔ معاصر: دورهٔ معاصر با آغاز پادشاهی محمدرضا پهلوی در ۱۳۲۰ش آغاز می‌شود.

شعر: در این دوره، شعر به دو شیوه سروده می‌شود: نخست، شیوهٔ بهار، رشید یاسمی، پروین اعتصامی و به دنبال آن لطفعلی صورتگر و مهدی حمیدی شیرازی که اندیشه‌های تازهٔ خود را در قالبهای سنتی شعر ـ ادامهٔ شیوهٔ دورهٔ بازگشت ـ بیان کردند. دوم، شیوهٔ علی اسفندیاری (نیما یوشیج) و پیروان وی که به جریان تغییر سبک شعر فارسی پیوستند وشیوهٔ آنان نه تنها در مقابل شیوهٔ گروه نخست، بلکه در مقابل میراث ادبی پیش از خود ـ که از این پس «ادب سنتی» خوانده شد ـ قرار گرفت و «شعر نو» نامیده شد (شمیسا، *سبک‌شناسی شعر*، ۳۴۳). تصرف نیما در قالب شعر فارسی به صورت تغییراتی در وزن و قافیه عرضه شد. در شیوهٔ نیما شعر دارای وزن عروضی و قافیه است، ولی شمار ارکان عروضی در مصراعها تفاوت دارد و قافیه نیز جای مشخصی ندارد (همو، *انواع...*، ۳۵۶؛ اخوان ثالث، ۱۳۱-۱۳۴).

علاوه بر شکل ظاهری، شعر سنتی و شعر نو از لحاظ محتوا نیز دو مقولهٔ متفاوتند؛ به این مفهوم که نگرش و بینش شاعر نو، بیان کنندهٔ ماهیت و کارکرد موضوع مورد وصف است، در حالی که در شعر سنتی، بنای ذهنیت شاعر بر صفت یا خصوصیات صوری موضوع نهاده می‌شود (عبادیان، ۵۴). در این دوره، نیما یوشیج با بدعت نهادن شعرنو و صادق هدایت با به کار گرفتن موازین جدید داستان نویسی که موجب غلبهٔ واقع‌گرایی در نویسندگان پس از او شد (همو، ۹۰؛ سپانلو، ۷۲)، اساس ادبیات معاصر را پی‌ریزی کردند. شیوهٔ سخن‌سرایی نیما به عنوان شعر «آزاد» معروف شد (شمیسا، همانجا). به تدریج پیروان نیما، در عرصه‌های جدید، نوآوریهایی کردند. از جمله قالب شعر «سپید» نوعی از شعر معاصر است که وزن و آهنگ آن از نوع عروضی

نیست و قافیه در آن جای ثابتی ندارد (همان، ۳۵۷).

معروف‌ترین شاعر این شیوه، احمد شاملوست (همو، *سبک شناسی شعر*، ۳۴۶). شعر «موج نو» که شعری است بی‌وزن، از انواع شعر معاصر به شمار می‌آید. تفاوت این شعر با نثر در نحوهٔ بیان و تصویر سازی شاعرانه است. شعر موج نو با تعقید و دشواری آمیخته است (همانجا)، از جملهٔ شاعران این شیوه احمدرضا احمدی است (همو، *انواع*، ۳۵۹). در میان این ۳ شیوه، شعر نو یا آزاد مخاطبان بیشتری یافت. در سرودن شعر سپید، گروهی به خطا، آثار ادبی منثور را شعر نامیدند و در شعر موج نو، گروهی نثرهای دشوار و پرتعقید را شعر خواندند. اما سهولت انتشار شعر در دورهٔ معاصر باعث شد تا بسیاری از کسانی که هنوز شیوهٔ مورد نظر خود را نیافته بودند، آثاری منتشر کنند که چهرهٔ شعر سبک جدید را مخدوش کرد (همو، *سبک شناسی شعر*، همانجا).

در سالهای اخیر تأثیر و تأثر شعر نو و سنتی در هم، موجب پیدایش غزل نو شد (همانجا). محمد حسین شهریار از غزل سرایان معاصر است که در سرودن شعر نو نیز تجربه‌هایی دارد (زرین‌کوب، *از گذشته*، ۵۵۴).

نثر: نثر معاصر، از روزگار هدایت به بعد، از آخرین نشانه‌های میراث کهن و صنایع مزاحم لفظی و اطناب غیرضروری پیراسته شد و در کنار آثار ادبی و تاریخی، مطالعات فلسفی و اجتماعی هم رواج یافت (سپانلو، همانجا). محتوای نثر معاصر نیز چون دورهٔ پیشین بسیار متنوع است: صادق هدایت را پیشرو نویسندگی رئالیسم در ایران، و در زمینهٔ داستان‌نویسی، آثار آخرین سالهای زندگی او را، نمونه برجستهٔ آثار معاصر می‌دانند (زرین‌کوب، همان، ۵۵۵؛ سپانلو، ۹۸-۹۹).

پس از هدایت، صادق چوبک شیوهٔ او را با نگاهی بس تلخ‌تر دنبال کرد و مجموعه داستانهایی پدید آورد که در محیطی از فساد، تعفن و پلیدی شکل می‌گیرد (همو، ۱۰۵).

بزرگ علوی نیز با مایه گرفتن از روحیهٔ ایرانی، تجربه‌های موفقی در دو زمینهٔ داستان کوتاه و رمان از خود بر جا گذاشته که مجموعه‌های *چمدان*، *نامه‌ها*، *میرزا* و رمان *چشمهایش* از آن جمله است (همو، ۱۰۴).

جلال آل احمد از جمله نویسندگان معاصر است که در شیوهٔ نگارش نثر معاصر اثر گذاشته، و باعث تحولی در آن شده است. آل احمد نثری ساده و نزدیک به گفت و گو پیش گرفت که سرشار از واژه‌ها، تعبیرها، اصطلاحها، جمله‌های بریده و ضرب‌المثلهای عامیانه است (میرصادقی، ۶۲۸-۶۲۹). رمان *مدیر مدرسه* و مجموعه‌های *دید و بازدید*، *زن زیادی* و *گلدسته‌ها و فلک* از تجربه‌های اوست.

در زمینهٔ داستان کوتاه نویسی، ابراهیم گلستان، محمود اعتمادزاده (م. ا. به آذین)، سیمین دانشور، بهرام صادقی و غلامحسین ساعدی هر کدام در زمینه‌های خاص خود آثار ماندگاری دارند (نک: همو، ۶۳۶-۶۵۷).

نمایشنامه‌نویسی نیز از موضوعهای نثر معاصر و دنبالهٔ کوششهای دورهٔ مشروطیت است. همزمان با آغاز سدهٔ جدید، به دنبال جنبش مشروطه، حس وطن‌پرستی شدت یافت و از این‌رو، درون مایهٔ درک افتخارهای گذشته و لزوم پیدا شدن یک منجی ملی، موضوع اصلی نمایشنامه‌های این دوره است (سپانلو، ۲۰۵-۲۰۶). به تدریج با آغاز دورهٔ معاصر، موضوع بازجست هویت ملی به بن‌بست رسید و نسل جوان‌تر در آثار نمایشی خود به واقعیتهای روزمره توجه نشان داد. از جمله حسن مقدم با نوشتن *جعفرخان از فرنگ آمده*، ذبیح بهروز با نگارش *جیجک علی‌شاه* و سعید نفیسی با نمایشنامهٔ *آخرین یادگار نادرشاه*، هر کدام به نوعی به بی‌فرهنگی و سطحی بودن و نیز زرق و برق تفرعن رسمی روزگار خود اعتراض کردند (همو، ۲۰۶-۲۰۷).

از ۱۳۳۷ش به بعد، فعالیت گروه هنر ملی با همکاری شاهین سرکیسیان آغاز شد. این گروه به مسائل، قصه‌ها و چشم‌اندازهای ملی و بومی توجه داشتند و به تدریج در زمینه‌های متنوعی کارخود را ادامه دادند. از جمله نمایشنامه‌نویسان این گروه می‌توان از علی نصیریان، غلامحسین ساعدی، پرویز کاردان و بهرام بیضایی نام برد (همو، ۲۱۴-۲۱۵).

نقد ادبی به شکل امروزین آن در آثار قدما بی‌سابقه است. از اصول نقد معاصر، توجه به خاستگاه اثر، رابطهٔ اثر با جامعه و تأثیرات متقابل آنهاست (همو، ۲۴۸). نخستین بار، نیما یوشیج از شیوهٔ نقد منتقدان روزگار خود، انتقاد کرد و آن را فاقد بصیرت علمی در خصوص علل اجتماعی انواع ادبی و اسلوبهای پیدا شده در ادبیات جدید دانست (ص ۸۴).

آثار نقد جدید اغلب در قالب مقاله و در نشریات منتشر شده است. از جملهٔ نخستین منتقدان برجستهٔ دورهٔ معاصر می‌توان از تقی رفعت، فاطمه سیاح و احسان طبری نام برد. تلاش این پیشگامان موجب شد که از ۱۳۴۰ش به بعد، نقد ادبی به یکی از پرخوانندترین مطالب مطبوعات تبدیل شود. در این سالها، به دنبال ترجمهٔ نقدهای غربی، منتقدان ایرانی معیارهای انتقاد غربیان را در آثار خود ملاک قرار دادند. از علی‌شریعتی در تحقیقات اسلامی، رضا براهنی و محمد حقوقی در مباحث نظری شعر، و یدالله رؤیایی، اسماعیل نوری علا و شمیم بهار در طرح اندیشه‌های جدید ادبی و پرویز دوایی در نقد سینمایی آثار انتقادی ارزنده‌ای بر جا مانده است (سپانلو، ۲۶۸-۲۷۲).

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *از نیما تا روزگار ما*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اخوان ثالث، مهدی، *بدعتها و بدایع و عطا و لقای نیما یوشیج*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *اشعار پراکندهٔ قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان*، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۳، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، مقدمه بر *دیوان* پروین اعتصامی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خانلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة‌الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م؛ ریپکا، یان، *ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *از گذشتهٔ ادبی ایران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، «سرود اهل

بخارا»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۷ش، س ۱۱، شم ۷؛ سپانلو، محمد علی، *نویسندگان پیشرو ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شبلی نعمانی، *شعرالعجم*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، *ادوار شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *بررسی سبک هندی و شعر بیدل*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *صور خیال در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شمس قیس رازی، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ شمیسا، سیروس، *انواع ادبی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *سبک‌شناسی شعر*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *سبک‌شناسی نثر*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صادقی، علی‌اشرف، *تکوین زبان فارسی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ عابدیان، محمود، *درآمدی بر ادبیات معاصر ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۶۱ش؛ عین القضات همدانی، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران ۱۳۴۱ش؛ فرخی سیستانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فلاح، غلام فاروق، *موج اجتماعی سبک هندی*، مشهد، ۱۳۷۴ش؛ قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کلباسی، ایران، *فارسی ایران وتاجیکستان*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ گلچین معانی، احمد، *مکتب وقوع در شعر فارسی*، مشهد، ۱۳۷۴ش؛ محتشم کاشانی، *دیوان*، چ سنگی؛ محجوب، محمد جعفر، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، تهران، انتشارات فردوسی؛ منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ میرصادقی، جمال، *ادبیات داستانی*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ناصر خسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیما یوشیج، *ارزش احساسات و پنج مقاله در شعر و نمایش*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ وزین‌پور، نادر، *مدح، داغ‌ننگ بر سیمای ادب فارسی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ یوسفی، غلامحسین، «سیمای ادبیات فارسی معاصر»، *سیمرغ*، تهران، ۱۳۷۲ش، شم ۱۲-۱۳.

قمر آریان

۷. ادبیات عرب در ایران

در ۳ قرن اول اسلام، اثر جامعی دربارهٔ ادب و ادیبان عربی و عربی‌گوی پدید نیامد، گرچه در جُنگهای بزرگ ادب و تواریخ و آثار جغرافیایی این دوران اطلاعات بسیاری دربارهٔ ادب و ادیبان می‌توان یافت؛ اما در اواخر سدهٔ ۴ق کتابی ارجمند با عنوان *یتیمة الدهر* نگاشتهٔ ثعالبی (د ۴۲۹ق) پدید آمد که برای اولین‌بار شاعران عربی‌گوی را برحسب منطقه دسته‌بندی کرده، و دربارهٔ آنها اطلاعاتی به دست داده است (دربارهٔ او، نک: براون، I/445-449). بخش سوم این اثر به شاعران عراق و دربار امیران دیلمی، و بخش چهارم به خراسان و ماوراءالنهر اختصاص یافته است. ثعالبی بعدها برای تکمیل آن اثر، *تتمه الیتیمه* را نوشت. در سدهٔ ۵ق باخرزی (مق ۴۶۷ق) *دمیة القصر* را نوشت که دنبالهٔ اثر ثعالبی است و در آن از شاعران و ادیبان شرق و غرب و ولایات مرکزی ایران سخن راند. از قرن ۶ق نیز کتاب *خریدة القصر* اثر عمادالدین کاتب اصفهانی (د ۵۹۷ق) در دست است که با یک واسطه (*زینة‌الدهر*)، تکملهٔ *دمیة‌القصر* به شمار می‌رود. ۳ جلد از این اثر بزرگ به سرزمینهای ایران و ادیبان و شاعران عربی‌گوی آن اختصاص دارد که به ترتیب از اصفهان و خراسان آغاز شده، پس از فارس و خوزستان و کرمان و ایالت جبال، به آذربایجان رسیده، و از آنجا پهنهٔ کنار دریای خزر را طی کرده، به بخشهایی از لرستان می‌رسد. بخش مهمی از مجلد آخر به اشعارابوبکر ازجانی اختصاص یافته است. تواریخ شهرها و تواریخ عمومی هم اطلاعات قابل توجهی به دست می‌دهند؛ چنانکه *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری چندان عظیم می‌نماید (۱۰ یا ۱۲ مجلد) که خواننده را از کثرت دانشمندان و ادیبان نیشابور در دوره‌ای نسبتاً کوتاه دچار شگفتی می‌سازد. از اینگونه آثار فهرست بزرگی می‌توان به دست داد، همچون *محاسن اصفهان* مافروخی که بیش از همه به شعر و ادب پرداخته، و به‌علاوه ترجمهٔ فارسی آن در سدهٔ ۷ق، اهمیت آن‌را از لحاظ بررسی تحولات زبان‌شناختی و ادبی دو چندان ساخته است. از دیگر منابعی که لازم است برای چنین تحقیقی به صورت گسترده‌ای مورد بهره‌برداری قرار گیرد، دیوان شاعرانی است که ایرانی بوده، یا در ایران زیسته‌اند و انبوهی از آنها اینک در دسترس است.

به روزگار معاصر، موضوع زبان و ادب عربی در ایران، هنوز چنانکه باید مورد بررسی قرار نگرفته، ولی در لابه‌لای آثاری که دربارهٔ تاریخهای ادبیات فارسی نوشته شده، اطلاعاتی عرضه گشته است، خاصه که در قرون اولیهٔ اسلامی تفکیک زبان و فرهنگ عربی و فارسی تقریباً محال است و نویسندگان تواریخ ادبیات به ناچار از منابع فرهنگ عربی در این باره که آکنده از مایه‌های ایرانی است، سود برده‌اند؛ نیز باید از کتاب *زبان تازی در میان ایرانیان* اثر قاسم تویسرکانی نام برد که جامع‌ترین اثر در این باب است و هم هوشمندانه به موضوع پرداخته، و هم انبوهی کتاب را جست‌وجو کرده، ولی متأسفانه این اثر کمتر مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. اما برخی به جای بررسی ادبیات عرب در ایران، فهرستی از بزرگان ایرانی عربی‌نویس تدارک دیده‌اند که هدفی جز بزرگ‌نمایی ایرانیان نداشته، و واکنشهایی را از سوی محققان عرب در پی داشته است که گویای اغراض خاص آنان است.

فضای فرهنگی ایران از فتح اسلامی تا حدود ۳ قرن بعد دستخوش خاموشی هول‌انگیز بود. همهٔ فرهنگ دیرپای آن گویی تنها از مجرای بین‌النهرین سیل‌وار به رودهای خروشانی که در زبان عربی جاری بود، می‌پیوست و گویی سرزمین ایران بر اثر این انتقال، از مایه‌های فرهنگی و تاریخی خود تهی می‌گشت تا جای را برای ادب عربی ـ دینی بگشاید. عربها که گروه گروه در ایران سکنیٰ می‌گرفتند، زبان و ادب خود را به کار می‌بردند و آن را به کارگزاران و موالی خویش می‌آموختند؛ چنانکه اصطخری در سدهٔ ۴ق زبان دولتی را در ایران، عربی دانسته، و از حضور خاندانهای عرب در ایران یاد کرده است (ص ۱۲۰، ۱۲۲ بب). پس باید گفت بی‌گمان زبان ادب نیز میان عربها و بسیاری از ایرانیانی که راهی به مراکز قدرت می‌جستند، عربی بود؛ چنانکه امیری چون یعقوب لیث را نیز شاعران به عربی مدح می گفتند و «بدان روزگار نامهٔ پارسی نبود» (*تاریخ...*، ۲۰۹) و تردیدی نیست که دیوانهای حکومتی او نیز به عربی بود. در دربارهای امیرانی که در ایران فرمان می‌راندند و در یکی دو قرن اول اسلام غالباً عرب بودند، زبان عربی رواج تمام داشت و تقریباً هیچ درباری، حتیٰ سرای امیران و وزیران دست دوم و سوم، از شعر و ادب خالی نبود و مرزی میان ایشان و مراکز بزرگ عربی یا

دستگاه خلافت وجود نداشت و رابطه و آمد و شد امری طبیعی بود و هیچ غریب نیست که شاعری یا ادیبی بزرگ از خراسان ــ که خود از مراکز مهم ادب عربی شد ــ برخیزد و در عراق بدرخشد. چنانکه آورده‌اند خلیل بن احمد، کتاب *العین* را همانجا تألیف کرد (فرای، ۱۸۷)، از آن سوی با توجه به آنکه تازیان ایران، در آغاز به لهجه‌های گوناگون سخن می‌گفتند و سپس عربی فصیح را، نخست به گونه‌ای طبیعی و با ممارست، و آنگاه در مکتب و مدرسه فرا می‌گرفتند، این امر وضع آنان را تا حدی به وضع فارسی زبانان عربی‌آموز شبیه می‌ساخت و هر دو گروه مجبور بودند رنج تحصیل را بر خود هموار سازند.

استقلال دولتهای داخلی ایران از اواخر قرن ۲ق در گسترش ادبیات عرب و سپس پیدایی ادب فارسی تأثیری تمام داشت. طاهریان تنشی سراسر عربی داشتند (دولتشاه، ۳۰؛ نفیسی، ۱۸؛ زرین‌کوب، ۵۱۳). در عصر صفاریان هم با آنکه یعقوب از شاعران، شعر فارسی می‌طلبید، اما بی‌گمان امور دیوانی و رسائلش به عربی بود و شاعر دربار او، ابراهیم بن ممشاد متوکلی (زمانی چند ندیم متوکل عباسی بود) حتیٰ آنگاه که شعر شعوبی و عرب ستیز می‌خواست بگوید، آن را به عربی می‌سرود (یاقوت، ۱۶/۲ـ۱۸؛ قس: ضیف، *العصر العباسی*...، ۹۹/۲). در دربار صفاریان متأخر و هم سامانیان در خراسان، زبان عربی، زبان ادب و سیاست بود و مکاتبات همه حتیٰ با امیران و سپهسالاران خراسان هم به عربی انجام می‌شد (قس: تویسرکانی، ۱۳۹ بب). دربار سامانیان را چهره‌های تابناک ادب و استادان عربی‌نویس پر کرده بودند و امیران و وزیران و دیوانسالاران به عربی می‌نوشتند و سخن می‌گفتند (ثعالبی، یتیمة...، ۶۲/۴ـ۶۳، ۹۰ـ۹۴)، و دانشمندی چون ابواسحاق فارسی استاد نحو و لغت عربی، بزرگ‌زادگان را درس ادب می‌داد و دیوان رسائل را ویرایش می‌کرد (همان، ۱۷۱/۴). فضای شاعرانه در بخارا و دیگر شهرهای خراسان از تحرک و نشاط آکنده بود. یکی از شاداب‌ترین شاعران، لحّام، بزرگان خراسان را به عربی هجو می‌گفت (همان، ۱۱۶/۴ـ۱۳۱). رقیب او مطرانی هم «نوروزیه»اش به عربی است و هم توصیف قحطی بخارا و آب و هوای آنجا (همان، ۱۳۴/۴ـ۱۳۶، نیز دربارهٔ دیگر ادیبان نامدار این دوره، نک: ۷۱/۴ بب).

در نیشابور نیز، بزرگان شهر سخت به عربی گرایش داشتند، چنانکه امیران میکالی بیشتر عربی‌دان بودند و نویسندگان و شاعران بزرگی چون متنبی و ابن درید ایشان را ستایش کرده، یا آثار خود را به آنها تقدیم کرده‌اند. آورده‌اند که میکالیان، ابن درید را به پاداش کتاب جمهره که برای ایشان نگاشت، ریاست دیوان رسائل سرزمین فارس دادند (نک: هـ د، ابن درید). ابومحمد میکالی خود جُنگی از اشعار بزرگان فراهم آورده بود که مورد استناد ثعالبی (همان، ۱۴۵/۴، ۳۸۳، ۴۸۱ـ۴۸۲) واقع شد و ابوالفضل میکالی هم دارای کتاب و دیوان شعر عربی بوده است (باخرزی، ۷۱۵/۲).

قصاید و قطعات ادیبانه و فاخری که در این سوی سروده می‌شد، از شعر عراق و شام چیزی کم نداشت. اما شاعرانی از نوع ابوسعید رستمی و ابوبکر خوارزمی و صاحب سرِ آن داشتند که درون فضایی فراسوی اجتماع و مردم سیر کنند و الگوی آنان قصاید بزرگ و پرطمطراق عرب بود و واژگان و لحن گفتارشان و نیز تصاویر شاعرانه‌شان هم پیوسته تقلیدی از شعر سنتی عرب به شمار می‌رفت. در چنین فضایی خوانندهٔ عرب هیچ‌گاه احساس غربت نمی‌کند، زیرا سنتهای اصیل عربی یا شیوه‌های نوخاستگان عراق در سراسر سرزمینهای ایرانی بازتاب یافته است. این حالت زبان‌شناختی اجتماعی که در دیوان شاعران قرنهای ۵ و ۶ق ملاحظه می‌شود، در دو منبع متأخرتر، یعنی *دمیة القصر* و *خریدة القصر* سخت فراگیرتر است، زیرا در یتیمه، اشاراتی که بارِ محیط فرهنگ ایران را دربردارند، به مراتب بیشتر از آن چیزی است که در آن دو کتاب می‌توان یافت. این پدیده را چگونه توجیه باید کرد؟ مگر نه آن است که در زمان نگارش دمیه و به‌خصوص خریده، زبان و ادب فارسی فراگیر شده بود؟ چه چیز باعث شده است که عربی‌نویسان، خود را این چنین با فارسی بیگانه نشان دهند و به صراحت بگویند که ایشان را با فارسی کاری نیست؟ شاید برای زمان یتیمه بتوان گفت که هنوز نویسندگان حضور و قدرت فارسی را باور نداشتند و هیچ‌گاه پیش‌بینی نمی‌کردند که این زبان، به آن سرعت شگفت‌انگیز، پویا و زایا شود و به همین سبب، تنها به عربی که مدت ۳ قرن زبان علم ادب بود، عنایت ورزیدند. اما این تصور، دیگر دربارهٔ صاحب خریده که اینک با شاهکارهای بزرگ فارسی آشنا بود، صادق نیست و پرهیز عمادالدین کاتب اصفهانی از فارسی، ناگزیر انگیزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی داشته است، نه زبان‌شناسی (در این کتاب حتیٰ یک بار به فردوسی و *شاهنامه* اشاره نشده است). اما به رغم اینهمه اصرار، جریان سیال فرهنگ و زبان محلی، گاه آشکارا و گاه پنهانی و حتیٰ موذیانه به این آثار عربی راهی گشوده است و بررسی این نفوذ و جلوه‌ها و انگیزه‌های آن بی‌گمان بهترین اسناد برای پژوهشهای ادبی و زبانی و اجتماعی است.

در قرن ۴ و آغاز قرن ۵ق که عرصهٔ یتیمه تلقی می‌شود، برخی از شاعران به محیط اطراف می‌نگریستند و به شیوهٔ شاعران نوخاستهٔ عراق در هر چیزی نکته‌ای یا تشبیهی دلنشین می‌یافتند و آن را تصویر می‌کردند؛ از این‌رو، عربی‌گویانِ محیط ایران، از زبان و واژگان بومی مردم تأثیر پذیرفتند، چنانکه مأمونی (د ۳۸۳ق) با آنکه عرب بود، در اشعار خویش بسیار واژگان فارسی به کار برده است (ثعالبی، همان، ۱۸۳/۴ـ۲۲۰)، یا شاعرانی چون ابوالفضل مروزی و ابوعبدالله ضریر امثال فارسی را به شعر عربی درمی‌آوردند (همان، ۱۰۰/۴ـ۱۰۳) و حتیٰ کسی مانند ابوالحسن ابن مؤمل ابیاتی از رودکی را به عربی درآورده است (همان، ۱۶۹/۴؛ نیز نک: همو، تتمة...، ۲۵/۲، ۵۱، ۱۱۴؛ راوندی، ۸(۱)/۵۹ـ۶۰، ۱۵۹ بب). نیز قطعات و قصایدی که به مناسبت جشنهای ملی ایرانی به عربی سروده شده، در سراسر ادبیات عرب از حدود سال ۲۰۰ق به بعد، به ویژه در شعر عربی ایرانی سخت فراوان است (ثعالبی، یتیمة، ۱۵۸/۴).

نیمهٔ دوم قرن ۴ق را باید عصر صاحب بن عباد (د ۳۸۵ق) خواند. شخصیتی که سالیان دراز بر همهٔ ادبیات عرب ایران سایه افکند. بخش اعظم روایات شرقی *یتیمة الدهر* به رابطهٔ شاعران بزرگ با او و نیز سخنان و اشعار خود او اختصاص یافته، و ثعالبی فهرستی از شاعران بزرگ وابسته به دستگاه او و ستایشگرانش را آورده است (همان، ۲۲۶/۳). صاحب خود چند اثر گرانبها، همچون *الکشف عن مساوئ المتنبی* نوشت که بر تسلط کم مانند او بر ادبیات عرب دلالت می‌کند. یکی از ادیبانی که با صاحب دوستی داشته است و شرح احوال و آثارش چهرهٔ واقعی ادبیات عرب را در ایران به نیکی باز می‌نماید، ابوالفتح بستی (د ۴۰۰ق) است که حوزهٔ فعالیتش خارج از قلمرو ادبی صاحب، یعنی در شرق ایران بود. نثر و شعر بستی که در صنعت‌گرایی و آرایه‌پردازی کم از آثار صاحب ندارد، در صف مشهورترین فرآورده‌های ادبی عربی قرار گرفته است (نک: هـ د، ابوالفتح بستی). ادیب دیگری که در ایران صاحب مکتبی نو در ادبیات عرب شده، بدیع‌الزمان همدانی است. شیوهٔ مقامه‌نویسی که او پی انداخت، مکتبی بدیع به شمار می‌آید و بعید نیست از سنتهای ادبی محلی نیز الهام گرفته باشد. نیز «نمایشنامه‌نویسی» او به رغم سجع و قافیه که بلایی فراگیر شده بود، اصیل‌ترین مکتبی است که پا فراسوی شعر و نثر ادب نهاده، با روحیات و خلقیات عامهٔ مردم رابطه برقرار می‌کند. این شیوه در نمایشنامهٔ «ابوالقاسم بغدادی» جلوه‌ای شگفت می‌یابد (نک: آذرنوش، «نمایشنامه...»، ۲۲-۳۰؛ نیز نک: هـ د، ابومطهر ازدی). اما *مقامات* بدیع‌الزمان که بزرگ‌ترین اثر در نوع خود است، همواره موردتقلید قرار می‌گرفت (ذکاوتی، ۵۳-۵۴) و بی‌گمان *مقامات حریری* بهترین تقلید آن است.

وضع روحی بدیع‌الزمان که گویا پا از سرزمینهای ایرانی بیرون ننهاده، به راستی جالب توجه است. او نیز مانند ممدوحش صاحب، با فارسی و فرهنگ ایرانی سرستیز داشت (آلوسی، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ قس: ذکاوتی، ۲۵)، با اینهمه، او هم نمی‌توانست همیشه از نفوذ فرهنگ محلی بگریزد، زیرا فارسی را نیک می‌دانست و حتیٰ گاه شعری از این زبان به‌عربی برمی‌گردانید (نک: ثعالبی، همان، ۲۸۰/۴، تتمة، ۱۰۰/۱). از اینگونه شخصیتها ــ البته در درجات پایین‌تر ــ بسیار می‌توان معرفی کرد و با شگفتی پرسید چگونه پهنهٔ ایران به محیطی مناسب برای پرورش زبان و فرهنگ عربی تبدیل شده بود؟ آیا در این فضای فراخ که عربی اشغال کرده، عربی فصیح ــ که دیگر هیچ قومی در گفتار روزانه آن‌را به کار نمی‌گیرد ــ زبان مردم ایران شده بود؟ مقدسی (ص ۳۲) اشاره می‌کند که پاک‌ترین زبان عربی از خراسان بود، حال آنکه در دیگر جایها عربی عامیانه رواج داشت و عربی فصیح به اهل فضل منحصر بود. پیداست که زبان پاک خراسانیان هم چیزی جز یک لهجهٔ غیرفصیح نبوده، ولی این زبان و لهجه‌های دیگر میان چه کسانی رواج داشته‌است؟

صنعت و لفظ پردازی گویی نخست در ایران سر برکشید و سپس سایهٔ خود را بر همهٔ ادب عربی تا فراسوی اندلس گسترانید (بستانی، ذیل ابوالفتح بستی؛ ضیف، *عصر الدول...*، ۶۳۳). شاید سبب این امر همانا فارسی‌زبان بودن بیشتر این ادیبان باشد، زیرا تسلط بر دقایق و ظرایف عاطفی و فرا زبانی و نهانی یک زبان بیگانه همیشه دشوارتر است، تا احاطه بر صنایع آن که از راه آموزش نیز فراهم می‌آید. مردم عراق این نکته را دریافته بودند و از این جهت از سر غرور از قبول اشعار شرقیان خودداری می‌کردند، چنانکه دربارهٔ شعر ابوالفتح بستی و آثار باخرزی همین را گفته‌اند (یاقوت، ۳۸/۱۳-۳۹؛ باخرزی، ۳۲۴/۱).

تردید نیست که ادب عربی در ادب فارسی جریانی مداوم یافته، و ادب عربی نیز به نوبهٔ خود از فرهنگ ایرانی بهره برده است. با اینهمه، گویی حائلی عظیم میان دو جهان عربی و فارسی قد برافراشته است. عبدالواسع جبلی مثال خوبی برای تأیید این معنی است. عمادالدین کاتب اصفهانی که شرح حال او را نوشته (نک: ۲۷/۲-۳۱)، کوچک‌ترین اشاره‌ای به فارسی‌دانی یا اشعار فارسی او نکرده است؛ اما همین شاعر در تواریخ ادب فارسی جز فارسی‌سرایی زبردست نیست که البته به عربی نیز شعر می‌سروده است (مثلاً نک: صفا، ۶۵۱/۲). از آن‌سوی باید متذکر شد که گرچه بحث دربارهٔ پیدایش زبان نوشتاری فارسی، موضوع این مقاله نیست، اما فهم موقعیت زبان عربی در ایران، در بسیاری وجوه آن، بدون پرداختن به ظهور و رواج ادب فارسی میسر نیست.

با بررسی آثار ترجمه‌شده‌ای چون کتاب معروف *ترجمهٔ تفسیر طبری* که برای امیرمنصور سامانی نگاشته شد (نک: ۵/۱)، تا دیگر ترجمه‌ها و تألیفاتی که در پزشکی و داروشناسی و جغرافیا و تاریخ و فقه پدید آمد، می‌توان دریافت که فارسی دری با گامهایی لرزان و بیشتر به پشتوانهٔ عربی در حال تکوین است و به وادیهای گوناگون ادبی و علمی وارد می‌شود. در این آثار هرچند واژگان عربی اندک است، ولی ساختار دستوری بیشتر عربی است و هرچه در زمان پیش می‌رویم، این حالت معکوس، و سپس تشدید می‌گردد: از قرن ۵ق به بعد پیوسته ساختارهای دستوری، فارسی‌تر می‌گردند، اما واژگان عربی، سایه‌ای سنگین و گاه مزاحم بر زبان فارسی می‌افکند. در پایان قرن ۴ و آغاز قرن ۵ق، کشاکشی سخت اما نهانی میان دو زبان عربی و فارسی آغاز می‌گردد. از یک سو شعر و ادب عربی رواج بیشتر می‌یابد و کتابهای بزرگ علمی به این زبان نوشته می‌شود و چهره‌های تابناک و جاویدان ایرانی چون رازی، فارابی، ابن سینا، بیرونی و خوارزمی آثار بزرگ خود را به عربی می‌نویسند، از سوی دیگر برخی چون ابوعلی سینا نیز ناچار می‌شوند به خواستهٔ مردم یا فرمانروایان ایرانی آثاری به فارسی بنویسند، یا برخی از آثار عربی به همین سبب به فارسی ترجمه شد (ابن سینا، *دانشنامه...*، ۱-۲، *حی بن یقظان*، ۲؛ قس: تویسرکانی، ۲۱۰).

موقعیت ابوریحان در کشاکش میان دو زبان جالب است. اگرچه او بیشتر دوست دارد به عربی هجایش کنند تا به فارسی مدحش گویند، و

فارسی را شایستهٔ افسانه‌های خسروان می‌داند و به گیل و دیلم که می‌خواستند بر «دین و دولت جامهٔ فارسی بپوشانند» می‌تازد (ص ۱۴-۱۵)، ولی ناچار شد *التفهیم* را به فارسی بنویسد. در همین احوال دواوین دولتی، به ویژه دیوان رسالت، به فارسی می‌گرایید، چنانکه ابوالفضل اسفراینی، دواوین را به فارسی برگردانید (محمدی، ۱۳۱/۱-۱۳۳). البته عتبی آورده که وی در عربی ضعیف بود و بدین‌سبب دیوانها را فارسی کرد (ص ۳۴۵)، ولی کسانی چون ابونصر مشکان و حسنک وزیر که در عربی و فارسی استاد بودند، ترجیح می‌دادند که نامه‌های رسمی را به فارسی بنویسند، یا به فارسی ترجمه کنند (بیهقی، ۲۸۹، ۳۰۴-۳۱۶). در همین دوران در منابع عربی، جهانی سراسر عربی در ایران عرضه شده است و گویی اثری از فارسی در آن نیست. ابن بابک عربی‌سرای و ستایشگر آل بویه، آل زیار، محمود غزنوی و وزرا و امرای این دولتها، همه‌جا می‌رفت و اشعار عربی می‌خواند و قصایدی در وصف جشنهای ملی ایران می‌گفت و همه جا نیز با حسن قبول مواجه می‌شد (نک: هـ د، ابن بابک). حتیٰ مهیار زردشتی (د ۴۲۸ق) هم در شعر و ادب عرب سرآمد و معتبر شد و در صف بزرگ‌ترین شاعران عربی‌گوی درآمد (فروخ، ۹۸/۳).

باخرزی از شماری دیگر از عربی‌گویانی که دارای نامهای خالص ایرانیند و برخی از آنها ممکن است زردشتی بوده باشند، نام برده است (۱۲۰/۱، ۲۸۳، ۴۱۵، ۴۴۱، ۴۴۴). کتاب خود باخرزی ــ *دمیة القصر* ــ بهترین منبع اطلاع از ادب عرب در ایران در بخش اعظم سدهٔ ۵ق محسوب می‌گردد. حال و هوای کتاب همان است که در *یتیمهٔ* ثعالبی دیدیم. نویسنده با اصرار فراوان، از فارسی گریزان است، با آنکه خود به فارسی شعر می‌سروده، و گویا دیوانی نیز داشته است (نک: هـ د، باخرزی)، ولی در *دمیة القصر* حتیٰ یک بیت فارسی هم نیاورده است و کلمات فارسی کتاب هم برخلاف نظر تونجی (۱۶۲۵/۳-۱۶۲۷) زیاد نیست، در حالی که در این کتاب، تقریباً همهٔ شاعران ایرانی‌نژادند و بیشترشان ذولسانین.

برای پر کردن فاصلهٔ صد ساله‌ای که میان دمیه و خریده وجود دارد، می‌توان به دواوین شاعران این عصر مراجعه کرد که مانند منابع عربی پیش گفته، فضایی سراسر عربی تصویر می‌کنند؛ مثلاً طغرایی ایرانی (د ۵۱۴ق) هیچ‌گاه لب بـه فارسی نگشـود و ابن هباریهٔ عرب‌نـژاد (د ۵۰۹ق) که از بغداد بیامد و در بسیاری شهرها امیران را مدح گفت، گویی هیچ‌گاه احساس نکرد که در محیطی غیرعربی گام گذارده است، و دیگرانی هم که دربارهٔ او تحقیق کرده‌اند، به فضای فرهنگی که او در آن می‌زیسته، توجه نکرده‌اند و جز ادب عربی از آن نجسته‌اند، هرچند که درون مایهٔ برخی از آثار ابن هباریه، ایرانی است (نک: هـ د، ابن هباریه). در همین سده زبان فارسی روی به توانمندی دارد و آثاری در ادب مانند *حدائق السحر* به قلم رشید وطواط و *ترجمان البلاغه* در علم بدیع از رادویانی ــ که می‌خواست «اجناس بلاغت را از تازی به پارسی آورد» تا فایدهٔ آن عام گردد ــ پدید آمد. عمیدالملک کندری که خود از شاعران *خریدة القصر* است، دواوین سلاجقه را فارسی کرد (دولتشاه، ۳۵؛ محمدی، ۱۳۳/۱؛ تویسرکانی، ۲۸۶؛ صفا، ۱۷۴/۱)، منتجب‌الدین‌جوینی در *عتبة الکتبه* که مجموعهٔ منشآت اوست، هیچ نامه‌ای به عربی درج نکرد؛ و سرانجام نیاز جامعهٔ دبیران چندان شدید شد که محمد میهنی در حدود سال ۵۰۰ق لازم دید کتابی به نام دستور دبیری به فارسی بنگارد.

ادب عربی در ایران سدهٔ ۶ق را می‌توان عصر *خریدة القصر* نامید. حوزهٔ جغرافیایی و شمار شاعران در این کتاب بسی گسترده است، اما عمادالدین کاتب تصریح می‌کند که چیزی به فارسی نخواهد آورد (۱۱۱/۲)، با اینهمه، در چندین جای کتاب او، فضای ایرانی با قدرت تمام جلوه‌گری می‌کند. وی بارها به اشعار و امثال فارسی که به عربی ترجمه شده، اشاره می‌کند، مانند *الروضة الزاهرهٔ* ابوبکر اصفهانی (۱۶۱/۱، ۱۶۴-۱۶۶) و ترجمه‌های نظام بلخی و راوندی و پسرش که امثال و اشعاری به عربی ترجمه کرده بودند (۱۰۱/۲، ۷۶/۳-۷۷). گروه بی‌شماری از شخصیتهای خریده، شاعران بزرگ فارسی یا فارسی‌دوستان معروفند (نک: ۶۱/۲، ۶۲، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۱). نکتهٔ جالب آنکه عمادالدین از برخی اشعار عربی «به وزن عجمی» یاد کرده، و این را با شیوهٔ عربها مغایر دانسته است (۲۴۶/۱). وزنهایی که او عجمی خوانده، دو تا در بحر هزج، یکی در بحر مضارع، و دیگری قطعه‌ای است که در هیچ بحری نمی‌گنجد و ممکن است از اوزان عامیانهٔ ایرانی باشد (۲۴۶/۱، ۱۱۲/۲، ۱۱۹/۳).

موضوع دیگری که در شعر عربی ایرانی پدیدار شده، موضوع «ردیف» است که هیچ‌گاه در عربی معمول نبوده، و باخرزی آن‌را در عربی غریب و مخالف قاعده دانسته است (۲۴۶/۱-۲۴۹، ۲۶۲-۲۶۳)، گرچه خود او دو قطعه به همین شیوه سروده است (۲۶۳/۳). در قصاید و مقطعات مندرج در خریده، شاعران بیشتر از سرِ تقلید همان معانی و صور کهن را با اندکی جابه‌جایی تکرار کرده، از بیم آنکه مبادا چون نظام بلخی و حتیٰ خود باخرزی به «عجمه» گرفتار شوند، در دام تکلف و تقلید افتاده‌اند. کمتر شاعری می‌توان یافت که مانند ابوبکر ثقفی اصفهانی به جامعه و زندگی مردم پرداخته باشد (عمادالدین، ۱۶۴/۱).

از قرن ۷ق به بعد، خاصه پس از حملهٔ مغول، دیگر ادبیات عرب جایگاه پیشین را در ایران بازنیافت، هرچند که پیوسته ابزار گزیرناپذیر کاتبان و شاعران و نیز زبان اولِ حوزه‌های علمی دینی باقی ماند. جای تحقیقی گسترده در احوال و به خصوص شیوه‌های آموزشی زبان عربی در مدارس و مساجد، مکتب‌خانه‌ها طی ۷ قرن اخیر باقی است. نکتهٔ مهم دیگری که به توجه و تحقیق نیاز دارد، انگیزهٔ ادیبان و دانشمندان ایرانی به نگارش آثاری به فارسی یا ترجمهٔ آنها از عربی است. این نویسندگان و دانشمندان وقتی خود را ناچار می‌دیدند که از زبان فاخر عربی که مایهٔ مباهات و فخرفروشی بود، به فارسی روی آورند، گویی دچار دغدغهٔ خاطر می‌شدند و علل آن‌را ابراز می‌داشتند. مهم‌ترین و عمومی‌ترین انگیزه‌هایِ اینان بدین قرار است: رواج زبان فارسی در یک ناحیه؛ خواست امیری از امیران؛ بی‌اطلاعی تودهٔ مردم یا بزرگان

کشور از دقایق زبان عربی (ترجمهٔ تفسیر، ۵/۱ـ۶؛ آذرنوش، *تاریخ...*، ۲۶؛ نصیرالدین، ۳۶)؛ توجه به فایدهٔ عام یک اثر (*قراضه...*، ۲ـ۴؛ *داستانها...*، ۳۸؛ کاسانی، ۱۷ـ ۱۸؛ «گشایش‌نامه»، ۲۱۳)؛ آموزش زبان عربی (زمخشری، ۲)؛ بی‌رغبتی مردم به زبان عربی (نرشخی، ۲؛ نصرالله منشی، ۲۵).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، «نمایشنامه در یک پرده، شاهکاری ناخواندنی از قرن پنجم هجری»، *نشر دانش*، مهر و آبان ۱۳۷۳ش؛ آلوسی، محمود، *بلوغ الارب*، قاهره، ۱۳۴۳ق؛ ابن سینا، *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همو، *دانشنامهٔ علایی* (بخش منطق) به کوشش محمدمعین و محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ *بستانی*؛ بیرونی، ابوریحان، *صیدنه*، ترجمهٔ ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش غنی و فیاض، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ تونجی، محمد، مقدمه بر *دمیة القصر* (نک‍: هم، باخرزی)؛ تویسرکانی، قاسم، *زبان تازی در ایران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *تتمة الیتیمة*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ق؛ همو، *یتیمة الدهر*، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *داستانهای بیدپای*، ترجمهٔ محمد بن عبدالله بخاری، به کوشش پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعرا*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، *بدیع‌الزمان همدانی و مقامات‌نویسی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، *مقدمة الادب*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ضیف، شوقی، *عصر الدول و الامارات*، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *العصر العباسی الثانی*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عمادالدین کاتب، *خریدة القصر*، به کوشش عدنان محمد آل‌طعمه، تهران، ۱۳۷۷ش؛ فرای، ریچارد، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۸ش؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ *قراضهٔ طبیعیات*، منسوب به ابن سینا، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کاسانی، ابوبکر، مقدمه بر *صیدنه* (نک‍: هم، بیرونی)؛ «گشایش‌نامه»، منسوب به نصیرالدین طوسی، همراه دو رساله در *اخلاق*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمدی، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش چارلز شفر، پاریس، ۱۸۹۲م؛ نصرالله منشی، دیباچه بر *کلیله و دمنه*، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969.

بخش ادبیات عرب

VI. ادیان و مذاهب

پیش از اسلام:

ادیان ایران باستان: در ایران باستان در دوره‌های مختلف و در حوزه‌های جغرافیایی معین کیشهای متفاوتی رواج داشته است که در طی قرون متمادی و در جریان تحولات و آشفتگیهای اجتماعی همواره دستخوش تغییرات بوده، و دگرگونیهای فراوان یافته‌اند و در نتیجه سیمای کهن و رابطهٔ دقیق آنها با یکدیگر، هنوز در پردهٔ ابهام پوشیده مانده است. اصول و مبانی اعتقادی برخی از این مذاهب باستانی، مانند دین زردشتی که تا زمان حاضر نیز پیروانی دارد، به سبب وجود اسناد و منابع مستقیم تا حدودی شناخته شده است، در حالی که ویژگیها و چگونگی بعضی دیگر خصوصاً آیینهای ایرانی پیش از زردشت به دلیل فقدان، یا کمبود منابع و مدارک، به درستی معلوم نیست. آنچه مسلّم می‌نماید، این است که عقاید و باورهای دینی ایران باستان به اشکال مختلف در ایران ادامه یافته است و تأثیرات آنها را در ادیان و مذاهب بعدی همچون زردشتی، زروانی، مهرپرستی، مانوی و نهضتهای مذهبی متأخرتر همچون مزدکی و خرم‌دینی، و نیز در هنر و ادبیات و سایر مواریث فرهنگی می‌توان مشاهده کرد. به طور کلی، منابعی که ما را برای شناخت دینهای ایرانی پیش از زردشت یاری می‌دهند، عبارتند از:

۱. آثار نویسندگان یونانی نظیر هرودت، استرابن، پلوتارک و دیگران که شامل اطلاعات و اشارات پراکنده‌ای دربارهٔ سنتها و اعتقادات دینی ایران باستان است.

۲. بخشهای باقی‌مانده از *اوستا* که در آنها اشارات دور و نزدیک به عقاید و آرائی دیده می‌شود که از لحاظ منشأ و بنیاد تاریخی از زمان دین‌آوری زردشت قدیم‌ترند و زردشت و پیروان نخستین او کوشیده بودند تا آنها را از نظام فکری و اعتقادی خود طرد کنند، ولی در دوره‌های بعد این عناصر دینی باستانی دوباره به درون مزداپرستی زردشتی راه یافتند و در آن مستحیل شدند (نک‍: بنونیست، 12-10؛ نیبرگ، 438, 291, 260). از این رو، *اوستا* و به ویژه بخش یشتها که مجموعهٔ سرودهایی در نیایش ایزدان است، یکی از مهم‌ترین منابع اطلاعات و آگاهیهای ما دربارهٔ اعتقادات دینی رایج در ایران باستان است.

۳. متون ودایی: یکی دیگر از منابع مهم پژوهش دربارهٔ آداب و آراء دینی ایرانیان باستان، متون مذهبی هند باستان موسوم به «وداها»ست، زیرا این دو تیرهٔ اقوام آریایی ظاهراً در هزارهٔ ۲ق‌م از طوایف دیگر هندواروپایی جدا شدند و وجود مشترکاتی در زبان و اساطیر و حماسه‌ها، و نیز برخی اعتقادات مذهبی این نکته را مسلّم می‌سازد (لومل، 272-260؛ هورویتس، 21-16). از سوی دیگر، آنچه در نوشته‌های مورخان یونانی به عنوان «دین ایرانی» معرفی می‌شود، قرابت و همسانی آشکاری با آراء ودایی دارد و از همین روی، وداها یکی از مهم‌ترین منابع موجود برای شناخت عقاید مذهبی ایران باستان محسوب می‌شود.

۴. کتیبه‌های شاهان هخامنشی: در سنگ نوشته‌های هخامنشیان (سده‌های ۶ تا ۴ ق‌م) نیز اشارات اندکی به دین و معتقدات ایرانیان آن زمان وجود دارد و با توجه به اینکه در این کتیبه‌ها نامی از زردشت نرفته است و از اصول دیانت خاص زردشتی چون امشاسپندان نیز در آنها ذکری دیده نمی‌شود، می‌توان این اشارات را بخشی از فرهنگ

غیرزردشتی ایرانیان به شمار آورد.

بدین‌ترتیب، با اینکه به هیچ روی نمی‌توان صورت اصلی دین ایرانیان باستان پیش از زمان زردشت را دقیقاً بازیافت، می‌توان برخی از ویژگیهای خاص و مبانی مهم آن را به یاری منابع یاد شده بازسازی کرد. ایرانیان باستان خدایان و ایزدان گوناگون ــ مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، آب، آتش و بادها ــ را که تشخص عوامل و نیروهای طبیعی بودند، می‌پرستیدند و برای جلب خشنودی و خیر و برکت آنان، قربانی می‌کردند (نک: مولتن، 293-291؛ نیبرگ، .260 ff).

قربانی کردن یکی از مهم‌ترین اعمال مذهبی و رایج‌ترین شیوهٔ ستایش و بزرگداشت ایزدان بود که طی مراسم ویژه‌ای برفراز قلهٔ کوهها با حضور و کارگزاری مغان انجام می‌گرفت. یکی از مغان به هنگام قربانی دسته‌ای از شاخه‌های گیاهی را در دست گرفته، پس از خواندن دعاهای مخصوص، حیوان را، نه با کارد، بلکه با گُرز بی‌جان می‌کرد (بریتانیکا، IX/872)؛ سپس گوشت قربانی را تکه‌تکه کرده، می‌پختند و بر روی گستره‌ای از گیاهان نرم به ویژه شبدر می‌نهادند. مغان که نظارت بر اجرای مراسم قربانی را عهده‌دار بودند، در کنار این سفره دعاهای مخصوص نیایش خدایان را می‌خواندند و به گوشت قربانی تبرک می‌بخشیدند (هرودت، کتاب I، بند 132؛ نیز نک: بنونیست، 25-24). هرودت ضمن شرح تفصیلی مراسم قربانی، تصریح می‌کند که این مطالب را از روی آگاهی دقیق از مراسم قربانی ایرانیان بازگو کرده است (همان کتاب، بند 140؛ نیز نک: مولتن، 391).

اهمیت مراسم قربانی در معتقدات دینی ایرانیان باستان بسیار قابل تأمل است، زیرا در آیین اوستایی، عقاید و آدابی را می‌بینیم که زردشت برای طرد آنها کوشیده بود، ولی این اعتقادات که بنیادی تاریخی و منشأ دیرین داشته‌اند ــ مثل قربانی کردن حیوانات ــ از یادها و افکار جمعی زدوده نشده، در زمانهای بعدی دوباره به *اوستا* افزوده شده‌اند. بنابر مندرجات *یشتها*، اسبها را صدصد، گاوها را هزار هزار و گوسفندان را صدهزار صدهزار قربانی کرده‌اند (یشت نهم، بندهای ۳، ۱۷)، همچنین برای ایزد مهر (یشت دهم، بند ۱۱۹) و برای ایزد تیشتر (یشت هشتم، بند ۵۸) نیز قربانیهایی گزارده می‌شود.

ایزدانی که در مذاهب باستانی ایران ستایش می‌شدند، دارای سرشت و وظایف گوناگونی بودند. برخی از محققان ادیان از جمله دومزیل بر این عقیده‌اند که ویژگیهای طبقات سه‌گانهٔ اجتماعی هندوایرانی، در صفات و اعمال مجموعهٔ ایزدان نیز ملحوظ گردیده، و هر یک از خدایان با توجه به وظیفه و خویشکاریش به یکی از این ۳ طبقه وابسته است. طبقهٔ نخست حکومت و قدرت را در دست دارد و نیروی قانونی و قضایی را رهبری می‌کند. خدایان این طبقه میترا و وارونا بوده‌اند. وظیفهٔ این خدایان با طبقهٔ روحانیون در جوامع بشری هماهنگی و مطابقت دارد. طبقهٔ دوم که نیروی دفاعی جامعه را تشکیل می‌دهد، طبقهٔ زیناوندان و جنگجویان است. در مجمع خدایان، ایندرا در رأس این طبقه قرار دارد. طبقهٔ سوم که نیروی تولیدی جامعه را شکل می‌بخشد و با باروری و رشد مربوط است، در جامعهٔ زمینی طبقهٔ دست‌ورزان و برزیگران است و در مجموعهٔ خدایان نمایندگان این طبقه دو ایزد توأمان به نام آشوینها یا ناستیاها هستند که با فراوانی نعمت و قدرت نامیهٔ طبیعت سر و کار دارند («نظریه...[1]»، 18-13).

مجمع خدایان و ایزدان ایرانی نیز همانند خدایان هندی به دو گروه اصلی به نام دیوان و اهوراها تقسیم شده بود که بعدها در آیین زردشتی دیوها نیروهای شر و عوامل بدی و تباهی به شمار آمدند. برخی از خدایان قدیم هندوایرانی از جمله ایندرا، سئوروه و ناونگهئیثیا در شمار دیوان بودند. اهورا که معادل آن در هندی اسوراست به معنی سَرور، مفهوم نیک یافت و با صفت مزدا به معنی دانا، نام خدای برین شد. در حالی که در معتقدات هندوان اسوراها، یعنی اهوراها، نیروها و عوامل شر، و دوه‌ها، یعنی دیوها نیروها و عوامل خیر به شمار آمدند.

یکی از مهم‌ترین اصول دینی ایران باستان اعتقاد به نیرویی خاص به نام اَشه[2] (یا ارته، به معنی راستی و حقیقت) است که معادل هندی آن ریتا[3]ست. نظم و سامان مشهود در کل گیتی و اجزاء آن از اشه است و مؤمنان باید گفتار و کردار و اندیشهٔ خود را با آن موافق سازند. از این رو، پارسایان با صفت اَشَوَن، به معنی پیرو اشه خوانده می‌شوند. این تصور دینی هندوایرانی با افزوده شدن جنبه‌های جدیدی بدان، به صورت کلی از ارکان اصلی دین زردشتی درآمد. در متون ودایی خورشید تجسم مادی ریتاست و شناختِ ریتا و اعتقاد بدان با فروغ باطنی و درونی انسان ارتباط دارد. بنابراین، می‌توانیم رابطهٔ اشه با شناخت و روشنی باطن را نوعی «عرفان آریایی» بنامیم (کوپر، 124).

در معتقدات مزدیسنا نیز تظاهر اشه در نور است. چنانکه در *اوستا* آمده است: اشهٔ خجسته خود را در نور متجلی می‌سازد (یسنای ۳۰، بند ۱)، اشه در خورشید جایگاه دارد (یسنای ۳۲، بند ۲؛ یسنای ۴۳، بند ۱۶). با توجه به رابطهٔ اشه یا ارته با نور و فروغ باطنی که از مبانی ویژهٔ میراث مذهبی کهن هند و ایرانی است، پیشینهٔ اعتقاد به «فرّ» و فروغ ایزدی در پندارهای مذهبی ایرانیان روشن می‌گردد؛ چنانکه فر در بخشهای متأخر *اوستا* به ویژه در یشت نوزدهم ستوده شده، و در توصیفش آمده است: فر نیرویی روشنی بخش و پرتوافکن است و نوعی فروغ سیال و ذرات روان خورشیدی است که در آب، هوم و نطفه جریان دارد. فر موهبتی است الٰهی که خداوند به پادشاهان، پهلوانان ملی و مذهبی، پیامبر و منجی آخرزمان ارزانی می‌دارد (ER, VII/279, VIII/297).

یکی دیگر از مبانی اصلی آیینهای ایران باستان، کاربرد گیاه مقدس هوم و افشرهٔ آن به عنوان نوشابه‌ای مقدس بود که معادل ودایی آن سومه[4] است. ظاهراً پس از گرفتن عصارهٔ هوم که با آیینی ویژه درون هاون سنگی کوبیده می‌شد، آن را با شیر آمیخته، شربتی شادی بخش فراهم می‌آوردند که برای روحانیون روشنی عقلانی، و برای جنگجویان قدرت

1. *L'Idéologie...* 2. aša 3. ṛta 4. soma

و دلیری می‌آورد؛ و از این روی، نذر و نثار آن رسمی رایج بود.

آگاهی از چگونگی کیشها و آیینهایی که پس از نوآوری و اصلاحات دینی زردشت در ایران باستان رواج یافت، با توجه به مجموعهٔ سرودهای گاثاها که منسوب به خود زردشت است، و بخشهای جدیدتر *اوستا* که به دوره‌های مختلف تعلق دارد، تا حدودی امکان‌پذیر است.

آیین زردشتی ظاهراً نهضتی محلی در بخشی از مشرق ایران بود که در هزارهٔ اول یا اواخر هزارهٔ ۲ق‌م با مقاومت و مقابلهٔ شدید کیشهای رایج در آن روزگار مواجه شد و چون گسترش یافت، پس از روزگار بنیان‌گذار آن، دگرگون شد و با آیینها و اعتقادات گذشته درآمیخت و مزداپرستی زردشتی به گونه‌ای بسیار متفاوت از آنچه در سرودهای گاهانی زردشت به چشم می‌خورد، به قسمتهای غربی ایران رسید (نک: بنونیست، 119).

باید توجه داشت که کیش زردشتی تنها دین باستانی ایران است که تا امروز نیز پیروانی دارد و چون در دورهٔ ساسانیان دین رسمی ایران بود، علاوه بر *اوستا*، آثار و منابع زردشتی قابل توجهی به زبان پهلوی در دست است که هر یک به نوعی حاوی تعالیم، مبانی اعتقادی و جهان‌بینی ایران باستان است و از طریق بررسی این منابع و مقایسهٔ آنها با منابع و آثاری که از مذاهب دیگر ایران باستان ــ از قبیل زروانی، مهرپرستی، مزدکی و مانوی ــ موجود است، می‌توان خطوط اصلی و مشترک ادیان و مذاهب ایران باستان را مشخص نمود.

ثنویت: مهم‌ترین ویژگی ادیان ایرانی اعتقاد به ثنویت، یعنی دوگانگی بُنهای آفرینش است که ضمن آن، دو مصدر خلقت به صورت دو نیروی متخاصم خیر و شر و یا نور و ظلمت تشخص یافته، در مقابل هم قرار می‌گیرند. حرکت کیهان و جریان جهان حاصل درهم آمیختن و در عین حال نبرد این دو نیروی متضاد است. در مذاهب مزدیسنا، مصدر نیروهای خیر اهورامزدا، و مصدر نیروهای شر اهریمن است. زردشت در تعالیم خود از دو روح یا دو مینوی نیک و بد یاد می‌کند که همزمان خودرأی، و هر کدام یکی از بُنهای آفرینشند؛ و مصدر شر در برابر هر آفرینش نیک اهورایی دست به آفرینشی بد و زیانبار می‌زند. این دو مینوی آغازین که ــ نه در صفت و نه در روش، منش، پندار، گفتار و کردار ــ با هم هیچ‌گونه سازگاری ندارند، در آغاز خلقت با یکدیگر درآویختند (یسنای ۳۰، بند ۳؛ یسنای ۴۵، بند ۲؛ یسنای ۴۷، بند ۲). از نخستین برخورد این دو بُنِ خلقت، هستی و نیستی بنیان گرفت و از ادامهٔ ستیزه و آمیختنِ داده‌هایشان، دیگر مراحل کون و فساد پدیده آمده است و جدال و هم‌آویزی آنها تا زمان نبرد فرجامین ادامه خواهد داشت. نیروی این هر دو مینو ــ که یکی اِسْپَنْتَه یا سپند، به معنی مقدس و فزاینده، و دیگری اَنْگْرَه به معنای پلید و کاهنده خوانده شده است ــ در آغاز برابر است و چیرگی و پیروزی نهایی یکی از آنها بر دیگری، بستگی به آدمیان دارد؛ زیرا انسان با برگزیدن راه هر کدام از این دو مینو، بر نیرو و قدرت او افزوده، امکان تسلطش را بر آن دیگری فراهم می‌سازد. از این رو، انسان در برابر جهان هستی و سرنوشت جمعی جهانیان مسئولیت دارد.

در آیین زُروانی که یکی از مذاهب ایران باستان است، اهرمزد و اهریمن پسران زروانند که خدای برین است. زروان را زمانهٔ بی‌کرانه و «زمان درنگ خدای» نیز نامیده‌اند. بنابر عقاید این فرقهٔ باستانی، دو مصدر خلقت، یعنی اهرمزد و اهریمن، به صورت دو گوهر متضاد، همزادان یکدیگرند که از «زمان» زاده شده‌اند. پلوتارک در رسالهٔ *ایزیس و اوزیریس* می‌نویسد: اورمزد از پاک‌ترین انوار به وجود آمد، ولی اهریمن از تاریکی و ظلمت، آن دو با هم درگیر شدند؛ ولی زروان، زمان آنها را مشخص کرده است. میانجی بین آن دو مهر است و از این روست که ایرانیان او را «مهر میانجی» می‌خوانند (نک: بنونیست، 70-71). اغلب رساله‌های مذهبی بازمانده از دورهٔ ساسانیان نظیر *مینوی خرد*، *گزیده‌های زادسپرم* و به خصوص *بندهشن* که آراء مزداپرستان دربارهٔ آفرینش و خلقت و جهان‌بینی مزدیسنا را به تفصیل شرح می‌دهد، رنگ زروانی دارند.

گزینش راه: گزینش راه که بارزترین مشخصهٔ اخلاق مزدیسنایی محسوب می‌شود، برای همهٔ مردمان تکلیفی واجب است. هر کس که به سن ۱۵ سالگی می‌رسد، باید بداند که کیست، از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت؟ وظیفه‌اش در گیتی، و مزد و پاداش مینویش چیست؟ مصادر دوگانهٔ خلقت کدامند؟ راه کدام یک داد است و راه کدام بیداد؟ و او برگزیننده و پویندهٔ کدام‌یک از این دو راه است؟ بر همگان فرض است که به راهنمایی عقل و نیز آموزشهای دینی، پیروی از راه راستِ مینوی سپند را برگزینند و به جمع سپاهیان اهرمزدی بپیوندند (*متون پهلوی*، ۸۶-۸۷). در اینجاست که نقش مؤثر هر فرد در آیندهٔ جهان و سرنوشت گیتی آشکار می‌شود و تأثیر هر گفتار و اندیشه و کردار مشخص می‌گردد و جایگاه آدمی در کل نظام هستی معین می‌شود.

هزاره‌ها: یکی دیگر از ویژگیهای مهم باورهای مزدیسنایی، اعتقاد به هزاره‌ها و مشخص بودن دوران آفرینش و تاریخ جهان است. بنابر عقاید زردشتی، عمر جهان مادی ۹ هزار سال است که به ۳ دورهٔ ۳ هزار ساله تقسیم می‌شود. در ۳ هزار سال نخستین اهرمزد به آفرینش کیهانی خود می‌پردازد و در ۳ هزار سال بعدی اهریمن به آفرینش اهرمزدی هجوم برده، با تمامی مخلوقات و موجودات آمیخته می‌شود و همه چیز را می‌آلاید و از این روست که آثار و عناصر اهریمنی در اطراف و اکناف عالم و در همه چیز منتشر می‌شود. سرانجام، در دورهٔ ۳ هزار سالهٔ پایانی، برای محدود کردن قدرت اهریمن و نجات مخلوقات اهورایی از سلطهٔ اهریمن و دیوان، زردشت و ۳ موعود زردشتی ظهور می‌کنند؛ به این ترتیب که در آغاز هزارهٔ اول از دورهٔ ۳ هزار سالهٔ پایانی، زردشت به جهان می‌آید تا مردم را به راه دین فراخواند. در پایان این هزاره، نخستین موعود یا منجی زردشتی به نام اوشیدر ظهور کرده، اصول دین را به مردم یادآوری می‌کند. منجی دوم اوشیدرماه است که در پایان هزارهٔ دوم ظاهر می‌شود و سرانجام، سومین موعود یا منجی آخرزمان

به نام سوشیانت در پایان هزارهٔ سوم ظهور کرده، به مدت ۵۷ سال تمهیدات لازم را برای رستاخیز و نبرد بزرگ نهایی فراهم می‌آورد (همان، ۱۴۳ـ۱۴۴).

آخرزمان، لحظهٔ جدال پایانی میان نیروهای خیر و شر و تعیین نتیجه است. در این زمان اهریمن نیز همهٔ نیروهایش را گرد می‌آورد و حتیٰ اژی‌دهاک که بزرگ‌ترین نماد و تبلور شرّ اهریمنی است و از زمان مقهور شدنش به وسیلهٔ فریدون در کوه دماوند به بند کشیده شده است، بندهایش را گسیخته، به یاری اهریمن روی به ویرانگری می‌نهد. معادل اژی‌دهاک در متون هندی دیو اهی[1] یا وریتره[2] است که آبهای گیتی را از جریان باز می‌دارد و ایزد ایندرا او را می‌کشد و آبها را آزاد می‌کند (*بریتانیکا*، IX/871). سرانجام، در این جنگ بزرگ که در همهٔ مذاهب مزدیسنایی و نیز کیش مانوی به تفصیل و با جزئیات کامل وصف شده است، اهریمن شکست خورده، نابود می‌شود. اهرمزد پس از این پیروزی، آخرین حرکت بندهشنی خود را انجام می‌دهد که همان عمل «فَرشْگرد»، یعنی نوکردن جهان و رسیدن همهٔ مخلوقات اهورایی به زندگی جاویدان در پهنهٔ فروغ بی‌پایان است. گفتنی است که در قیام رستاخیزی، ارواح همهٔ مردگان ــ از نخستین انسان تا آخرین فردی که درگذشته است ــ دوباره به اجسام خود باز می‌گردند و با این «تنِ پسین» در محضر عدل الٰهی حضور یافته، نیک و بد از هم جدا می‌ایستند و با همین تنِ پسین خود آزمایش ایزدی را که عبور از سیل فلزات مُذاب است، می‌گذرانند و با این پادافراه و مجازات اخروی، بارِ بزه‌کاریها و تبعات اختلاط با نیروهای اهریمنی از وجود مخلوقات زدوده می‌شود و اهورامزدا در این عمل فرشگردی جای زیست جمعی و جاودانهٔ مخلوقات را می‌گستراند و سرانجام، همگان به گسترهٔ فراخ ارض نور و خلود مینوی می‌رسند (*متون پهلوی*، ۱۴۴ـ۱۴۵).

اعتقاد به «نجات» و ظهور «منجی» و «بُختار» و امکان رهایی از عناصر تاریک و اهریمنی و امید به زندگی جاویدان در قلمرو نور، از خصیصه‌های مهم و اصلی ادیان ایران باستان است و این تفکر امیدوارانه و خوش‌بینی مستتر در عقاید فرجام‌شناسی را می‌توان از جلوه‌های اعتقاد به یکتاپرستی و توحید تعبیر کرد.

در بعضی از مذاهب ایرانی کهن ایزد مهر نیز در فرجام‌شناسی نقش مهمی به عهده دارد. در کتاب «پیشگوییهای گشتاسب» که در قرون پیش از مسیحیت به زبان یونانی انتشار و رواج یافته بود، دربارهٔ تولد مهر چنین آمده است: خداوند برای حفظ پارسایان در میان بدکاران، «شاه بزرگ» را از بهشت خواهد فرستاد که نیروهای شر را با آتش و شمشیر از میان خواهد برد. این شاه بزرگ را همان مهر دانسته‌اند. در برخی از متون مسیحی که با الهام از این باورهای دینی ایرانی نگاشته شده، داستان تولد معجزه‌آمیز «منجی» بدین‌گونه آمده است: ستارهٔ او به شکل پسری خردسال در آسمان نمایان می‌شود و در ستونی از نور به درون غاری فرود می‌آید و در آنجا از میان صخره‌ای به صورت بچه‌ای کوچک متولد می‌گردد. مغان سالهای سال، در «کوه پیروزی» به انتظار زایش منجی می‌نشینند. آنان به این بختار تازه زاد، تاجهای زرین هدیه می‌دهند (*بریتانیکا*، IX/871-872). منظور از کوه پیروزی در رسالات مسیحی، همان کوه خواجه است که در دریاچهٔ هامون قرار دارد و در میان مغان چنین رسم بود که بنابر یک اعتقاد دیرین مذهبی، همه ساله در موسم معینی بـرفراز آن کـوه رفته، منتظـر مشاهدهٔ علامـات ظهور می‌ماندند (هرتسفلد، 61ff.).

بقای روح: اعتقاد به بقای روح پس از مرگ، یکی از ارکان مهم اعتقادی در آیینهای ایرانی باستان است. روح انسان پس از مرگ باقی است و در جهان مینوی به میزان گناه یا ثوابی که در گیتی اندوخته است، پادافراه یا پاداش دریافت می‌کند. پس از مرگ، روح انسان تا ۳شبانه‌روز در عالم فانی کنار پیکر بی‌جانش باقی می‌ماند. در پایان شب سوم، سپیده‌دم گیتی را ترک گفته، رهسپار آن جهان می‌گردد. در این لحظه نسیمی فرح‌بخش به سوی روح مرد نیکوکار می‌وزد و «دین» وی به شکل دختری جوان و زیبا بر او ظاهر گشته، در این سفر روحانی با او همراه می‌شود. در حالی که «دین» گنهکاران به شکل عجوزه‌ای ترشرو در فضایی گندناک و آزارنده با آنان روبه‌رو می‌شود («هادخت نسک»، فرگردهای ۲، ۳).

ارواح مردگان برای ورود به قلمرو آن جهانی باید از پلی به نام «چینـود» که نیکان را از بـدان جدا مـی‌کند، بگـذرند. چینودپل که نیکوکرداران به آسانی از آن عبور کرده، وارد بهشت می‌شوند، برای گنهکاران همانند لبهٔ تیز تیغهٔ شمشیر باریک و برنده می‌شود و بزهکاران از روی آن به قعـر دوزخ سرنگون می‌گـردند. چگونگی و ویـژگیهای چینودپل در متون هندی نیز نقل شده، و در حقیقت اعتقاد به این پل، جزو میراث مذهبی مشترک هند و ایرانی است (*بریتانیکا*، IX/871). اعتقاد به بقای روح از خصایص مهم اعتقادی و اخلاقی مزدیسنایی است؛ زیرا لازمهٔ چنین اعتقادی، باور داشتن رستاخیز و روزِ شمار و روز جزا و اجرای عدالت در دنیای دیگر، و مستلزم غافل نبودن از مکافات و تأمل در عمل است.

«زور» و «میَزْد»: تقدیم خیرات و نثار نذورات جایگاه ویژه‌ای در عقاید کهن ایرانیان دارد. آنان طی آیینهای ویژه‌ای در جشنها و مراسم نیایش، برای ایزدان و نیز برای خشنودی ارواح مردگان خود سفره‌هایی ترتیب داده، فدیه‌های نوشیدنی به نام زور و خوردنی به نام میزد نثار می‌کردند که اجزاء اصلی آن آب و شیر و نان بود.

یکی از رسمهای قابل ذکر ایرانیان باستان به هنگام نثار زور جرعه افشانی بر آب و بر آتش بود که با اصطلاح «آب ـ زور» و «آتش ـ زور» خوانده می‌شد. آب ـ زور را با آمیختن ۳ عنصر حیوانی و گیاهی از جمله شیر و عصارهٔ برگهای گیاهان می‌ساختند و به آتش ـ زور مواد خوشبو همچون مشک، عـود، کافور، صندل و نیز چربی حیـوانی می‌افزودند (نک: بویس، 118-100). رسم جرعه‌افشانی بر آب و آتش نیز پیشینه‌ای

1. Ahi 2. Vṛitra

هندوایرانی دارد (ER, VII/277).

امشاسپندان و ایزدان: بنابر اعتقادات مزدیسنایی، موجودات مقدسی اهورامزدا را در امر آفرینش و نگهداری دام و دهشِ او یاری می‌دهند که امشاسپندان، یعنی بی‌مرگان مقدس خوانده می‌شوند. اینان در حکم مهین فرشتگان زردشتی بوده، عبارتند از وُهومَنه (بهمن)، اشه‌وَهیشْته (اردیبهشت)، خْشَثْره وَئیریه (شهریور)، سْپِنْتَه آرمَئیتی (سپندارمذ)، هَئوروَتاته (خرداد)، اَمرتاته (مرداد). این ۶ جاودانهٔ مقدس به همراه سپند مینو، نخستین انواری هستند که از وجود اهورامزدا ساطع شده است و هر یک تجسم بخشی از صفات اویند و هریک در آفرینش کیهانی نقشی داشته، موکل بر دوام بخشی از کائناتند: بهمن بر حیوانات، اردیبهشت بر آتش، شهریور بر فلزات، سپندارمذ بر زمین، خرداد بر آب، مرداد بر گیاهان. سپند مینو نیز که جنبهٔ خالقیت اهوراست، موکل بر انسان است. در حقیقت زردشت با بیان نام و وظایف این مهین فرشتگان صفات اهورامزدا را تفسیر می‌کند.

در برابر امشاسپندان، اهریمن گروه «کماریکان» را می‌آفریند که تجلی شرارت و صفات تباهی‌آور اویند و عاملان انتشار شر و گزند اهریمنی در پهنهٔ خلقت اهورایی به شمار می‌آیند. ۶ کلان دیو اهریمنی به همراه انگره‌مینو (اهریمن) گروه «کماریکان» را تشکیل می‌دهند که هر یک از آنها در برابر یکی از امشاسپندان عرض اندام می‌کند (دومزیل، «نظریه»، 40، «میلاد...[1]»، 162-146).

در آیین مزدیسنا، علاوه بر امشاسپندان موجودات مقدس و ستودنی دیگری نیز به نام «ایزدان» هستند که هر یک از آنان تجسم یک یا چند صفت بارز اهوراییند و تحت فرمان و ارادهٔ او وظیفهٔ خود را انجام می‌دهند. ایزدان علاوه بر وظایفی که دارند، موکل بر یکی از روزهای ماه نیز هستند. از این رو، در گاه‌شماری مزدیسنا افزون بر ماهها که به نام ایزدان خوانده می‌شوند، هر یک از روزهای ماه هم به نام یکی از این ایزدان است. چنانکه مثلاً بهمن روز دوم، شهریور روز چهارم، خرداد روز ششم، خورشید روز یازدهم، ماه روز دوازدهم، مهر روز شانزدهم و... است.

احترام به آتش: مهم‌ترین عنصر در آداب و مراسم مذاهب مزدیسنا، آتش مقدس است. آتش نمادی محسوس و رمزآمیز از الوهیت نامرئی است و در متون ایرانی با نامهای آذر و آتور نیز خوانده می‌شود و معادل هندی آن اگنی است.

آذر در آیین مزدیسنا از بزرگ‌ترین داده‌های اهورایی و میانجی بین مخلوقات و پروردگار است و نیایشها و دعاهای آدمیان را به بارگاه الٰهی می‌رساند (یسنای ۳۶، بند ۱؛ فروردین‌یشت، بندهای ۷۷-۸۷). احترام به آتش بخشی از میراث دینی مشترک هند و ایرانی است. مطابق باورهای ودایی اگنی فرزند آبها محسوب می‌شود و همچون رشته‌ای نامرئی ۳ عالم (آسمان، فضا و زمین) را به هم می‌پیوندد. در آسمان چون خورشید درخشان است؛ در فضای میانه همچون آذرخش می‌افروزد و در زمین از سایش دو چوب ظاهر می‌گردد (اُلدنبرگ، 117ff.). اهمیت آتش به ویژه در رسم همواره افروخته نگهداشتن آن آشکار می‌شود. استرابن ضمن برشماری رسمهای دینی پارسیان و مادها، به وجود آتشکده‌ها اشاره می‌کند و می‌نویسد: مغان از آتشی پاسداری می‌کنند که هرگز خاموش نمی‌شود و روزها در آتشکده در برابر آتش دعا می‌خوانند (کتاب XV، فصل 3، بند 13؛ نیز نک: مولتن، 410-407). از این روست که روحانیان زردشتی «آتوربان» نیز خوانده می‌شوند.

آثاری از ارج و منزلت آتش در اعتقادات باستانی ایران در نگاره‌های بازمانده از آن دوران به فراوانی دیده می‌شود. در قدیم‌ترین آثار حجاری که ظاهراً متعلق به دورهٔ مادها، و به نام «دکان داوود» مشهور است، نقش یک ایرانی در برابر آتش به چشم می‌خورد. پادشاهان هخامنشی و ساسانی نیز در سنگ‌نگاره‌ها در برابر آتش و در حال نیایش آن دیده می‌شوند و حتیٰ بر روی سکه‌های بازمانده از زمان ساسانیان نیز، شکل آتشدان به عنوان نشانه‌ای ملی نقش بسته است. دمیدن بر آتش و آلوده کردن آن، از گناهان بوده است، بدین‌سبب، آتوربانان در رویارویی با آتش، سر و پایین چهرهٔ خود را با پوششی به نام «پنام» می‌بستند.

در *اوستا*، آذر پسر اهورامزدا به شمار آمده، و از ۵ قسم آتش یاد شده است. در «تفسیر پهلوی»، این ۵ آتش بدین‌شرح آمده است: آتش بهرام، آتش تن مردمان و چهارپایان، آتش رستنیها، آتش ابرها یا آتش برق و آتش گرزمان که در ملکوت اعلیٰ در مقابل اهورامزدا فروزان است (یسنای ۱۷، بند ۱۱؛ دربارهٔ انواع آتش، نک: بیلی، 46؛ کریستن‌سن، ۱۴۰-۱۴۱).

در دورهٔ باستان ۳ آتشگاه مهم به نامهای آذرفرنبغ، آذرگشنسب و آذربرزین‌مهر وجود داشته است که به ترتیب نماد ۳ طبقهٔ اجتماعی روحانیان، رزم‌یوزان و کشاورزان محسوب می‌شدند (نک: *کارنامه...*، بندهای ۱۱-۱۴).

مآخذ: *اوستا*، ترجمهٔ جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، ترجمهٔ مهری باقری، تهران، ۱۳۷۸ش؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ متون پهلوی، گردآوری جاماسب جی دستور جی جاماسب ـ آسانا، ترجمهٔ سعید عریان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ «هادخت نسک»، بررسی هادخت نسک از مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *یشتها*، ترجمهٔ پورداود، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*, London, 1971; Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929; Boyce, M., «Ātaš -Zohr and Āb -Zohr», JRAS, 1966; *Britannica*, Macropaedia, 1978; Dumézil, G., *Les Dieux des Indo - Européens*, Paris, 1952; id, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958; ER; Herodote, *Histoires*, tr. Ph. E. Legrand, Paris, 1970; Herzfeld, E. E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935; Horrwitz, E. P., «Aryan Origins», *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930; Kuiper, F. B. J., «The Bliss of Aša», *Indo - Iranian Journal*, 1964, vol. VIII; Lommel, H., «Some Corresponding Conceptions in Old India and Iran», *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930; Moulton, J. H., *Early Zoroastrianism*, London, 1913; Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938; Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Darmstadt, 1977; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966.

مهری باقری

---

1. *Les Dieux...*

آیین مانوی: مانی در ۲۱۶م در شمال بابل به دنیا آمد و دین مانوی در نخستین نیمهٔ سدهٔ ۳م در بین‌النهرین شکل گرفت.

در امپراتوری وسیع اشکانی این ناحیه به سبب موقعیت خاص جغرافیایی، مرکز عمدهٔ دادوستدهای اقتصادی و فرهنگی آن روزگاران بود و رواج مذاهب گنوسی و مکاتب فلسفی گوناگون و ادیانی چون مسیحیت، یهودیت، زردشتی، زروانی و آراء هلنیستی در این منطقه، محل مناسبی را برای برخورد آراء و عقاید فراهم آورده بود. در چنین محیطی، مانی به عنوان پیام آورِ آیینی‌نو ظهور کرد و به تبلیغ دینی پرداخت که اصول فکری و جهان‌بینی آن ظاهراً از تلفیق تعالیم و آموزه‌های کیشهای رایج در منطقه پدید آمده بود (ER, IX/161). البته تأثیر آراء مزدیسنا در تکوین این دین ایرانی بیش از همه به چشم می‌خورد و به ویژه همسانی اصول بنیادی و اخلاق مانوی با دین زردشتی به وضوح مشهود است؛ از جمله اعتقاد به ثنویت، ۳ زمان، گزینش راه، غلبهٔ نور بر ظلمت، نجات و رهایی اخروی (همان، IX/162).

مانی دربارهٔ چگونگی مبعوث شدن خود می‌گوید که ابتدا در سن ۱۲ سالگی از سوی خداوند وحی بر او نازل شد و فرشته‌ای که به زبان نبطی «توم» به معنی همزاد، و به فارسی میانه «نرجمیگ» خوانده می‌شود، فرمان الٰهی را به او رساند؛ بار دیگر نیز در سن ۲۴ سالگی توم بر او ظاهر شد و او را به تبلیغ دین فرمان داد (ابن ندیم، ۳۹۲؛ نیز نک‍: باقری، ۲۵- ۴۸). بدین‌ترتیب، مانی با دریافت این فرمان در دوران حکومت اردشیر ساسانی دعوت دینی خود را آغاز کرد و برای تبلیغ کیش خود راهی شمال غرب هندوستان شد و چون شاپور، پسر اردشیر به پادشاهی رسید، به پایتخت ایران آمد و اجازهٔ تبلیغ آیین خود در سراسر ایران زمین را از شاپور گرفت. وی در آغاز کتاب *شاپورگان* که برای شاپور تألیف کرده بود، می‌نویسد: اصول عقاید و اعمال دینی در هر زمان به وسیلهٔ یکی از پیامبران بر مردم آشکار و ابلاغ می‌شود. زمانی به وسیلهٔ بودا در هند، زمانی دیگر توسط زردشت در ایران، زمانی هم به واسطهٔ عیسیٰ در مغرب انتشار یافته است و اکنون این شریعت بر من که مانی هستم، در سرزمین بابل نازل شده است. مانی خود را «فارقلیط» و خاتم‌پیامبران معرفی کرد (بیرونی، ۲۰۷؛ ER,IX/166;ERE,VIII/398؛ نیز نک‍: تقی‌زاده، ۴۵). وی برای انتشار و اشاعهٔ مانویت در جهان، مبلغان و هیأتهایی را به نقاط مختلف جهان گسیل داشت و در زمانی کوتاه پیروانی بسیار به دست آورد. بدین‌ترتیب، مانویت به صورت دینی جهانی درآمد، چنانکه از سدهٔ ۴ تا ۱۲م در غرب تا فرانسه و در شرق تا چین پیش رفت و در میان ایرانیان، رومیان، چینیان، ترکان و ساکنان شمال افریقا رواج یافت (*آمریکانا*، XVIII/218). رواج آیین مانوی باعث برانگیخته شدن موج عداوت و معارضهٔ اصحاب ادیان دیگر به ویژه مسلمانان، مسیحیان و زردشتیان گردید و فرمانهای تعقیب و تکفیر مانویان در غرب و شرق صادر شد (ERE, VIII/401؛ ER, IX/166-167).

در ایران تبلیغ دین مانوی در زمان هرمز پسر شاپور نیز مجاز بود، ولی در زمان بهرام، مانی دستگیر شد و به قتل رسید و پیروان او قلع و قمع شدند (بیرونی، ۲۰۸). آزار و تعقیب مانویان موجب مهاجرت آنان به چین و رواج و گسترش بیش از پیش این دین ایرانی در سرزمین چین و آسیای میانه شد، چنانکه در قرن ۲ق/۸م مذهب رسمی دولت اویغور، دین مانوی بود. بیرونی گوید که پیروان مانی به طور پراکنده در شهرهای اسلامی هستند. فرقه‌ای از مانویان مشهور به «صابئین» در سمرقند زندگی می‌کنند و بیرون از قلمرو اسلام، بیشتر مردمان ترکستان شرقی و اهالی چین و تبت و بعضی از مردم هند بر کیش مانیند (ص ۲۰۹). این گزارش بیرونی را کشفیاتی که در اوایل سدهٔ ۱۴ق/۲۰م در ناحیهٔ تورفان واقع در ترکستان چین به عمل آمد و ضمن آن نوشته‌های بسیار از مانویان به دست آمد، تأیید می‌کند. متون مانوی که از تورفان کشف‌شده، در شناخت این دین حائزاهمیت بسیاراست. مطالب‌موجود در این نوشته‌ها درستی اغلب مطالبی را که قبلاً از سوی نویسندگان مسیحی و مورخان اسلامی، به ویژه ابن ندیم و بیرونی گزارش شده بود، تأیید می‌کند.

اصول و عقایدمانوی: آیین‌مانوی در میان‌ادیان‌ایرانی مشخص‌ترین کیش ثنوی است، زیرا مهم‌ترین اصل آن اعتقاد به دو مبدأ ازلی، یعنی نور و ظلمت، و ۳ زمان گذشته، حال و آینده است. این آیین دربارهٔ جهان‌هستی، چگونگی آفرینش آن، سرانجام آن و نیروهای مؤثر در این جریان آراء پیچیده و مفصلی دارد که در اینجا به خطوط و عناصر اصلی آن اشاره می‌شود. جزئیات جهان‌شناسی و اصول اعتقادی و اخلاقی مانویت را باید در منابع اختصاصی این موضوع مطالعه کرد.

در زمان گذشته، پیش از آفرینش عالم، نور و ظلمت جدا از یکدیگر، هر یک در قلمرو خود مستقر بودند. نور در بالا و از ۳ طرف شرق، شمال و غرب نامحدود بود. ظلمت نیز در پایین و از ۳ جهت شرق، جنوب و غرب بی‌پایان بود. خداوندِ قلمرو نور «پدر عظمت» است که دارای عقل، فهم، هوش، فکر و تأمل است؛ ۵ صفت دیگرش محبت، ایمان، وفا، مروت و حکمت است و همهٔ صفات او قدیمند. در قلمرو ظلمت نیز ۵ کیفیت ازلی وجود داشت، یعنی دخان یا یه غلیظ، آتش مخرب، باد مهلک یا طوفان، لجن یا آب گل‌آلود و ظلمات. زمانی که این کیفیات ظلمانی ازلی به هم برآمدند، اهریمن از آنها شکل گرفت و دیوی شد که سرش به سان سرشیر، تنش همانند تن اژدها، بالهایش به سان بال عقاب، دُمش همچون دُم ماهی بود و ۴ پا داشت. او در قلمرو ظلمت به جولان درآمد، همه چیز را بلعید و در حین تاخت و تاز به اطراف، به سوی شمال هجوم آورد و چون حائلی بین مرز ظلمت و نور نبود، ناگهان درخشانی و جلوهٔ نور را دیده، مجذوب آن گشت و قصد بالا رفتن و تعدی به سرزمین نور کرد. پدر عظمت به سبب عقل و فهم و فکر خود، از قصد اهریمن آگاه شد و برای جلوگیری از تهاجم او به قلمرو نور و حفظ آرامش در خطهٔ روشنایی، در صدد برآمد تا دشمن را با «جان» خود و یا به اصطلاح مانویان با «من» خود دفع نماید. بدین‌منظور، موجودی از

خود ساطع کرد که «مادر زندگی» خوانده می‌شود. مادر زندگی نیز «انسان نخستین» را به زندگی فراخواند تا به مقابلهٔ اهریمن فرستاده شود. انسان نخستین برای نبرد با اهریمن، پسران خود هوا، آب، آتش، باد و نور را به زندگی فراخواند. هر یک از این ۵ فرزند تجلی بخشی از ذات نورانی انسان نخستینند که در رزم پدر عظمت با اهریمن به منزلهٔ جنگ افزارهایش به کار می‌روند. انسان نخستین هوا، آب و نور را چون زره بر تن می‌پوشد و خود را در باد می‌پیچد و آتش را همچون گرزی به دست می‌گیرد و این چنین زیناوند، به سوی عالم ظلمت فرود می‌آید. اهریمن نیز خود را به ۵ عنصر تاریکی، یعنی طوفان، حریق، لجن، مِه و ظلمت مسلح کرده، با انسان نخستین گلاویز می‌شود. انسان نخستین چون دشمن را برای بلعیدن نور حریص و آزمند می‌بیند، پسرانش را بدو تسلیم می‌کند تا اشتهای بهیمی او را تسکین بخشیده، وی را از تجاوز به قلمرو نور باز دارد. بدین‌سان، عناصر تاریکی عناصر نورانی را می‌بلعند و در نتیجه در نخستین نبردِ نور و ظلمت انسان نخستین شکست خورده، در تاریکی محاصره می‌شود و همین شکست و گرفتاری او در عالم ظلمت اصل «امتزاج» است که سرانجام موجب «نجات» خواهد بود. آنچه ظلمت بلعیده و اسیر کرده، جزئی از جوهر نورانی است که در این گرفتاری رنج می‌کشد، ولی اصل نورانی خویش را فراموش کرده است و ظلمت نیز خشنود از تصاحب اجزاء نور، در حفظ زندانی خود اهتمام می‌ورزد. درگیری انسان نخستین با اهریمن و اسارت پسرانش در جهان ظلمانی امری است که پدر عظمت آگاهانه بدان مبادرت ورزیده، و از این راه توانسته است با فدا کردن قسمتی از نور خود، در دل ظلمت رسوخ کرده، سرانجام آن را مغلوب و منکوب کند.

انسان نخستین پس از نبردِ آغازین، شکست خورده و مدهوش در اعماق تاریکی فرو می‌افتد، اما پس از به هوش آمدن، برای رهایی از عالم ظلمت فریاد می‌کشد و یاری می‌طلبد. مادر زندگی فریاد را می‌شنود و از پدر عظمت می‌خواهد که برای نجات او و اجزاء پراکندهٔ نور از زندانهای ظلمانی اقدام کند. پدر عظمت گروه دیگری از ایزدان را پدید می‌آورد. نخست «دوست‌روشنان» را به زندگی می‌خواند و او «بنّای‌بزرگ» را، و او نیز «روح زنده» را فرا می‌خواند. در متون فارسی میانه بنّای بزرگ «نوشهر آفرین ایزد» و روح زنده «مهرایزد» خوانده شده‌اند. برای اینکه در زمان گمیزش نور و ظلمت و رهایش تدریجی انوار، آرامش قلمرو نور (بهشت قدیم) حفظ شود، نوشهر-آفرین ایزد یا بنای بزرگ، شهر تازه‌ای به نام «بهشت جدید» می‌سازد تا ذرات نوری که لحظه به لحظه از اسارت ظلمت آزاد می‌شوند، در آنجا جمع شوند. مهر ایزد نیز برای نجات انسان نخستین به مرز میان نور و ظلمت می‌رود و برای آگاهی از جایگاه اسارت او، بانگی بلند برمی‌آورد. انسان نخستین بانگ او را می‌شنود و با بانگی بلند پاسخ می‌دهد. این فراخواندنِ مُنجی و پاسخ اسیر که اشاره به «دعوت» و «اجابت» است، به صورت دو ایزد به نامهای «خِروشتَگ» و «پَدْواختَگ» تشخص یافته، در آیین مانوی وجود مثالی اصل دعوت به نجات و پاسخ به این دعوت را تشکیل می‌دهند. پس از وقوف از جایگاه انسان نخستین، مهرایزد به عالم ظلمت فرورفته، «دست راست» خود را به سوی انسان نخستین دراز می‌کند و دست او را گرفته، از ظلمت بیرون می‌کشد؛ بدین‌ترتیب، انسان نخستین همراه با مهر ایزد به بهشت نور که وطن اصلی اوست، باز می‌گردد. وی نخستین اسیر و نخستین نجات یافته، و مثالی است از سقوط، رنج کشیدن و نجات آفریده‌های عالم نور که در زندانِ ظلمتِ تن و عالم ماده اسیرند. روح یکایک آدمیان مطابق این نمونه، پس از بیداری و آگاهی از اصل و منشأ خود، از اعماق ظلمت مادی جسم برخاسته، به یاری «روح زنده» و «مادر زندگی» به سوی بهشت هدایت می‌شوند.

پس از رهایی انسان نخستین، نوبت پسران او یا ۵ عنصری است که بخشی از وجود او، و در حکم سلاحهای او بودند و هنوز در عالم ظلمت در اسارت دیوان و عناصر تاریکی باقی مانده‌اند. بدین‌منظور، مهرایزد دست به ایجادِ این عالم مادی می‌زند. بر این اساس، علت غایی تکوین دنیا، نجات جواهر نورانیِ مقید در ظلمت است. مهرایزد با دستیاری پسران خود، پادشاه شکوه، الماس نور، فرشتهٔ حامل، پادشاه افتخار و پیرایهٔ تجلی، سران و ارکان دیوان را کشته، از پوستشان ۱۰ آسمان، از گوشت و فضولاتشان ۸ زمین و از استخوانهایشان کوهها را می‌سازد و نگهداری و پاییدن افلاک، زمینها و کوهها را بر عهدهٔ پسران خویش می‌گذارد. سپس مهرایزد دیوهای دیگری را که اسیر کرده است، در آسمان به بند می‌کشد و خود به گردآوری نورهای پراکنده در عالم ظلمت می‌پردازد. او از روشنیهای خلاص شدهٔ پاکیزه، ماه و خورشید را، و از روشنیهای آلوده به تاریکی، ستارگان را می‌سازد، ولی برای آزاد کردن نورهایی که هنوز در وجود دیوان محبوسند، نیاز به تدبیری دیگر و زمانی طولانی‌تر دارد. برای این کار از پدر عظمت یاری می‌جوید و این بار پدر عظمت «نریسه ایزد» یا «پیامبر سوم» را می‌آفریند. ایزد نریسه ۱۲ دوشیزهٔ نورانی (برابر با ۱۲ برج فلکی) از خود ساطع می‌کند. دوشیزگان نورانی همراه با انسان نخستین در ماه جای می‌گیرند و مادر زندگی همراه با نریسه ایزد و مهرایزد در خورشید مستقر می‌شوند. نریسه ایزد سفینه‌های نور را به حرکت در می‌آورد و با گردش افلاک، حرکات منظم عالم آغاز می‌شود. از حرکات اختران، ماه، خورشید و بروج دوازده‌گانه دستگاهی تشکیل می‌یابد که عمل آن بیرون کشیدن ذرات نور از دل ظلمت و پالایش و انتقال آنها به خطهٔ روشنایی است. ماه و خورشید، هم به منزلهٔ پالایشگاهی برای انوار رها شده از ظلمتند و هم به منزلهٔ گردونه‌هایی برای انتقال آنها به بهشت جدید. بدین‌ترتیب که در ۱۵ روز اول هر ماه، جواهر آزاد شده و اجزاء نورانیِ ارواحِ امواتِ مؤمنان به وسیلهٔ یک «ستون نور» به زورق ماه که هلالی شکل است، می‌ریزند و از این رو، ماه به تدریج پُر شده، در شب پانزدهم به صورت بدر درمی‌آید و در ۱۵ روز دوم به تدریج پاره‌های نور از ماه به خورشید منتقل می‌شوند و شکل ماه کم‌کم از صورت بدر به شکل هلال در می‌آید. اجزاء نورانی پالوده شده، از خورشید به بهشت جدید می‌روند و تا آخر

«دور حال» در آنجا مانده، در پایان این دوران به بهشت اصلی منتقل می‌شوند.

دیوانی که در آسمان به بند کشیده شده‌اند، عناصر نورانی را که در هنگام نبرد انسان نخستین با ظلمت بلعیده بودند، همچنان در اسارت خود نگه داشته‌اند. بنابراین، «نریسه‌ایزد» خود را به شکلی فریبنده به دیوان می‌نمایاند. دیوان مادینه با دیدن زیبایی «نریسه‌ایزد» که به شکل مرد جوانی بر آنها ظاهر شده بود، به هیجان درآمده، سقط جنین می‌کنند. دیوان نر نیز در برابر فریبایی نریسه‌ایزد که همچون دوشیزه‌ای زیبا خود را بدانان نموده بود، نطفهٔ خویش را که به ذرات نور آمیخته است، به زمین می‌افکنند. از نطفهٔ دیوان نر، درختان و رستنیهای عالم می‌روید و جنینهای سقط شدهٔ دیوان مادینه جوانه‌های رستنیها را می‌خورند و از آنها موجودات خاکی، دریایی و هوایی پدید می‌آید. بدین‌ترتیب، نباتات و حیوانات ــ که نخستین جفت انسان نیز از زمرهٔ آنانند ــ از آمیزهٔ نطفهٔ دیوان پلید و نور اسیر شده به وجود آمده‌اند، ارواح نورانی موجودات پی‌درپی به وسیلهٔ تناسل از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابند و در اسیری ظلمت باقی می‌مانند؛ زیرا اهریمن به صورت «آز» انسانهای نخستین را فریفته، و آنان را به ازدیاد نسل واداشته، و از این طریق جهان از «انسان»، یعنی «زندان نور» انباشته شده است. از این رو، برای تسریع در امر نجات نورِ محبوس در زندان اجسام، باید از تولید مثل پرهیز کرد.

مانویان دورهٔ امتزاج و آمیختگی نور و ظلمت را «زمان حال» می‌نامند. در زمان حال، داستان دنیا و تاریخ بشریت با جریان دو عملِ متوازیِ امتزاج نور و ظلمت و حصول تدریجی نجات توأم است. زمان حال با «جنگ بزرگ» به پایان می‌رسد. به هنگام «جنگ بزرگ» پسران مهرایزد که مأمور نگهداشتن افلاک و زمین و کوهها بودند، آنها را رها می‌کنند و کون و مکان بر هم می‌ریزد و این ویرانی عظیم موجب حریقی مهیب می‌گردد که ۱٬۴۶۸ سال به طول می‌انجامد. در این آتش‌سوزی وسیع و هراسناک، عالم خلقت که دنیای گمیزش نور و ظلمت است، معدوم می‌شود و اجزاء نوری که باید نجات یابند، از دل ظلمت جمع آمده، به شکل مجسمه‌ای به بالا و بهشت جدید می‌روند و بخش ظلمانی عالم به صورت گلوله‌ای گردآمده، در قعر چاهی در عالم فرودین ظلمت مدفون می‌شود و سنگی بزرگ بر روی آن قرار می‌گیرد. در این هنگام که زمان رهایش پاره‌های نور از زندان ظلمت به پایان رسیده است، بهشت جدید به «بهشت قدیم» می‌پیوندد و انوار نجات یافته به دیدار پدر عظمت نائل می‌شوند. آنگاه دور سوم که «زمان آینده» است، آغاز می‌گردد. در زمان آینده، نور و ظلمت که دو اصل ازلیند، به وضع آغازین خود، یعنی انفکاک مطلق رجوع می‌کنند و جدایی کامل دو اصل و ایمنی نور در آرامش و جاودانگی قطعی می‌شود (بویس، 4-8؛ نیز نک: ابن ندیم، ۳۹۲ ب؛ تقی‌زاده، ۳۷-۴۸).

طبقات و مراتب مانوی: پیروان مانی بر حسب سابقه، پارسایی و توان انجام دادن اعمال و فرایض دینی، به ۵ طبقه تقسیم می‌شدند: ۱. «آموزگاران»، اینان پس از رهبر بالاترین مرتبه را داشتند و شمارشان در هر زمان بیش از ۱۲ نبود. ۲. «ایسپسگان»، به معنی اسقفها که در هر زمان بیش از ۷۲ تن نبودند. ۳. «مهستگان»، به معنی مِهان و بزرگان که در هر زمان بیش از ۳۶۰ تن نبودند. ۴. «برگزیدگان»، یا صدّیقان. ۵. «نغوشاگان»، یا سماعان. بیشتر وظایف و خویشکاریهای سنگین‌تر و دشوارتر بر عهدهٔ دو طبقهٔ آخر قرار داشت (بویس، 11؛ نیز نک: ابن ندیم، ۳۹۶). رعایت ۳ مُهر دست و دهان و تن، و پرهیز از محرمات دهگانه، یعنی بت‌پرستی، دروغ‌گویی، زنا، بُخل، کشتن، دزدی، سحر و جادو، شک در دین، مسامحه در اعمال مذهبی و فریب‌کاری بر مانویان واجب بود. نغوشاگان موظف به ادای روزانهٔ ۴ نماز بامداد، ظهر، غروب و شام بودند. در نمازهای روزانه رو به آفتاب، و در نمازهای شبانه رو به ماه می‌ایستادند و پیش از هر نماز با آب تطهیر، و در صورت دسترسی نداشتن به آب بر شِن و خاک مسح می‌کردند. روزهای یکشنبهٔ هر هفته و نیز در هر سال یک ماه کامل روزه می‌گرفتند و دادن ۷ نوع صدقه و بخشیدن یک دهم از دارایی و اموال خود برای امور معاشی روحانیون طبقات بالاتر، بر آنان فرض بود. ۴ طبقهٔ دیگر مانوی به طور دسته جمعی و مشترک در «دیر» می‌زیستند. روزی یک وعده غذای غیرحیوانی که شخصاً در تهیهٔ آن مداخله نداشتند، می‌خوردند و مجاز به داشتن بیش از غذای یک روز و جامهٔ یک سال نبودند و سیر و سفر با پای پیاده از وظایف مهم آنان محسوب می‌شد. علاوه بر روز یکشنبه، روز دوشنبه نیز روز مذهبی آنان به شمار می‌آمد. همچنین رعایت این ۵ دستور خاص: امساک از گوشتخواری، نخوردن شراب، فقر، عدم خشونت و حقیقت‌گرایی از اهم وظایف آنان بود. مؤمنان این طبقات روزانه موظف به ادای ۷ نماز بودند و علاوه بر روزهٔ یک ماهه، مکلف به گرفتن ۵ روزهٔ دو شبانه‌روزی نیز بودند و در آخر ماه روزه جشنی بزرگ به نام «عید بِما» برپا می‌کردند. به اعتقاد مانوی در روز «بِما» روح مانی صعود کرده، به نور قدیم و اصلی متصل شده بود. آنان در این شب، در اطراف تخت مانی که تصویری از وی بر آن قرار می گرفت، جمع شده، مطابق سنتی مذهبی به گناهان خود اعتراف می‌کردند (بویس، 12؛ ERE, VIII/399؛ نیز نک: ابن ندیم، ۳۹۶-۳۹۷).

سرنوشت انسان پس از مرگ: مانویان معتقد بودند که روح انسان پس از مرگ در پیشگاه داور عادل حضور یافته، بر حسب اعمالش ــ که با ترازوی اعمال نیک و بد و حساب و کتاب تعیین می‌گردد (نک: جکسن، 179) ــ ۳ راه بر رویش گشوده می‌شود: ۱. راه «زندگی» (بهشت جدید)، ۲. راه «امتزاج و آمیختگی» (بازگشت به جهان)، ۳. راه «مرگ» (جهنم).

مؤمنان طبقهٔ برگزیدگان و بالاتر که روح نورانی خود را از بخش تاریک و ظلمانی جسم جدا کرده‌اند، چون درگذشتند، انسان نخستین فرشته‌ای را به عنوان راهنما همراه با ۳ فرشتهٔ دیگر که کوزه‌ای آب، دستی جامه، تاجی از نور و دیهیمی از گل در دست دارند، به استقبال او می‌فرستند. فرشتگان جامه را بر او می‌پوشانند و تاج و دیهیم را بر سر او

می‌نهند و کوزهٔ آب را به دستش داده، او را در ستونی از نور به نام «ستون نیایش» به فلک ماه نزد انسان نخستین می‌برند. آنگاه وی از آنجا به بهشت جدید منتقل می‌شود. اما چون نغوشاگی بمیرد، روح او به دلیل عدم تزکیهٔ کامل، محکوم به بازگشت به زندگی دوباره است. دورهٔ دردناک تناسخ را مانویان سمسارا می‌نامند. چرخهٔ تناسخ ادامه دارد، تا زمانی که روح پاک و پالوده شود و شایستهٔ اتصال به عالم نور گردد. البته بی‌دینان و گناهکاران روانهٔ راه مرگ شده، به دوزخ می‌روند (ابن ندیم، ۳۹۸ـ۳۹۹).

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ باقری، مهری، «تابعهٔ مانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، تبریز، ۱۳۷۷ش، شم ۱۶۶؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ تقی‌زاده، حسن، *مانی و دین او*، به کوشش احمد افشار شیرازی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نیز:

Americana; Boyce, M., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975; ER; ERE; Jackson, A. V. W., «A Sketch of the Manichaean Doctrine Concerning the Futere Life», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1930.

مهری باقری

آیین مزدکی: آیین مزدکی جنبشی دینی با اهداف و جنبه‌های اجتماعی بسیار قوی بود که در زمان پادشاهی قباد پسر فیروز ساسانی (۴۴۸ـ۵۳۱م) رواج یافت و موجب دگرگونیهای انقلابی با ماهیتی شبه‌سوسیالیستی در ایران گردید (یارشاطر، 991). علت گسترش این نهضت اجتماعی، در ساختار سنتی و مستحکم جامعهٔ طبقاتی و اشراف سالارِ ساسانی و اوضاع نابسامان و آشفتهٔ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران آن روزگار نهفته است. هزینهٔ سنگین جنگهای فیروز با هیاطله و خراج سنگین‌تری که بایست در نتیجهٔ شکست در این جنگ پرداخت شود، موجب فقر و فشار بر مردم شده، و قحطی و خشک‌سالی نیز بر تنگدستی و بیچارگی توده‌های ستمدیده افزوده بود و طبعاً زمینهٔ پذیرش این نهضت اصلاح طلب و انقلابی و رواج آن در اعماق جامعه روز به روز مساعدتر و وسیع‌تر می‌شد. شدت این جریان ظاهراً به حدی بود که قباد خود بنابر مصلحت و برای حفظ سلطنت خویش، و نیز برای رها شدن از تسلط و مداخلات نابجا و مزاحم موبدان و بزرگان کشور در ادارهٔ امور مملکتی ناچار شده بود که با آن همراه و هماهنگ شود و با گرویدن به مزدک و یافتن حامیان فراوان در طبقات عامه، موقعیت سیاسی خود را تثبیت نماید (نولدکه، ۶۹۵؛ یارشاطر، 992)؛ ولی دیری نپایید که با توطئهٔ روحانیان زردشتی و همدستی طبقات اشراف و بزرگان مملکتی ــ که البته منافع و موقعیتهای خودرا درخطر می‌دیدند ــ در اواخر پادشاهی قباد، خسرو انوشیروان ــ ولیعهد قباد ــ مزدک و دیگر رهبران این دین را با گروه‌کثیری از مزدکیان، به همایشی فراخواند، و طبق دسیسه‌ای که از پیش طرح‌ریزی شده بود، همه را به قتل رساند، و با این اقدام حرکت دینی و اجتماعی مزدک را سرکوب کرد (کریستن‌سن، ۳۸۳ـ۳۸۵).

با قلع و قمع مزدکیان و تعقیب آنان آثار و مدارک مکتوب مربوط به این گروه کلاً از میان رفته است و منابع اطلاعاتی دربارهٔ چگونگی آن بسیار معدود، و منحصر است به اشاراتی چند به زبانهای سریانی، یونانی (کلیما، 20)، پهلوی، فارسی و عربی که به قلم مخالفان و معاندان رقم خورده است. از این رو، آگاهیهای ما از تاریخ و اصول اعتقادی این فرقه بسیار ناچیز است و تنها می‌توان آن را جنبشی اجتماعی در جامهٔ دینی به شمار آورد که به تبلیغ موبدی موسوم به مزدک پسر بامداد گسترش یافت و او را به این اعتبار باید مصلحی اجتماعی خواند (یارشاطر، همانجا). چنانکه از قراین بر می‌آید، نهضت مزدکی با میراثی از ثنویت خاص مذاهب ایرانی، به تأویل و تعبیر دین و کتاب *اوستا* و اصلاح آیین مزدیسنا پرداخت (مسعودی، ۸۸؛ نیز نک: موله، ER, IX/302; 1-28).

پیشینهٔ آراء و اصلاحات دینی و اجتماعی مزدکی، به ویژه عقاید اشتراکی وی را به دو نفر نسبت داده‌اند که آگاهی دربارهٔ ایشان نیز بسیار اندک است: یکی «زردشت پسر خُرگان» که موبدی زردشتی بود و در قرن ۵م در فارس می‌زیست (یعقوبی، ۱/۱۶۴؛ کریستن‌سن، ۳۶۱ـ۳۶۲)؛ دیگری شخصی به نام «بوندوس» که مانوی مذهب بود و در زمان امپراتوری دیوکلسین (۲۸۴ـ ۳۰۵م) در روم به سر می‌برد و سپس به ایران آمد و به تبلیغ پرداخت و ایرانیان آیین او را «درست دین» و پیروانش را «درست دینان» نامیدند (همو، ۳۶۲؛ نیز ER، همانجا). گواهی ابن ندیم که از دو مزدک به نامهای «مزدک قدیم» و «مزدک اخیر» یاد می‌کند، مؤید آن است که پیش از مزدکِ بامدادان فرقه‌ای بدعت‌گذار به ترویج عقاید اشتراکی پرداخته بوده، و مزدک بار دیگر مروج آن عقاید گردیده است. ابن ندیم مزدکیان را «خرمیه» خوانده، می‌نویسد که از دو فرقهٔ خرمیه، فرقهٔ قدیمی یا محمره مجوسیانی بودند که پیرو استفادهٔ برابر و همسان از مال و خواسته و اشتراک در خانواده و زنان بودند و از استیلای بر یکدیگر و خون ریختن و آسیب رساندن پرهیز داشته، در نیکوکرداری و مهمان‌نوازی شهره بودند و «مزدک اخیر» که به این فرقه تعلق داشت، در زمان قباد ظهور کرد و به دست خسرو انوشیروان کشته شد (ص ۴۰۶).

منابع اسلامی به طور کلی جهان‌بینی و ایزدشناسی مزدک را نادیده گرفته، بیشتر به گزارش تعالیم اجتماعی و اخلاقی او پرداخته‌اند و تنها شهرستانی به برخی نکات نظری این فرقه اشاراتی دارد: مزدکیان به دو اصل آغازین «خیر و شرّ» یا «نور و ظلمت» معتقد بودند و ۳ عنصر آب و خاک و آتش را محترم می‌شمردند و بر آن بودند که مدبّر خیر، یعنی خدای نور در جهان برین بر تخت نشسته است و ۴ قدرت یا نیروی تمیز، فهم، حفظ و سرور در برابرش حاضرند، همچنان‌که در عالم فرودین خسرو بر تخت نشسته است و ۴ پیشکار او، موبدان موبد، هیربدان‌هیربد، سپاهبد و رامشگر در برابر تخت او حضور دارند. آن ۴ نیرو به یاری ۷ وزیر به نامهای سالار، پیشکار، بارور، پروان، کاردان، دستور و کودک (خادم)، امور عالم را می‌گردانند. این ۷ وزیر در دایرهٔ ۱۲ وجود روحانی می‌گردند که عبارتند از خواننده، دهنده، ستاننده، برنده، خورنده، دونده، خیزنده، کشنده، زننده، کننده، آینده، شونده و پاینده (۲/۸۵ـ۸۶، که در آن ۱۳ نام آمده است؛ نیز نک: کریستن سن، ۳۶۵؛ ER،

همانجا). خدای بزرگ به نیروی حروف که از مجموع آنها اسم اعظم به دست می‌آید، جهان را اداره می‌کند. انسان از طریق شناخت این نیروهای رمزی و اسرار حروف و اعداد می‌تواند به دانش رهایی و نجات دست یابد و پس از آگاهی از «راز دین» تکلیف اجرای فرایض از او برداشته می‌شود، زیرا شهود درونی ضرورت اعمال بیرونی را برطرف می‌کند (نک: شهرستانی، ۸۶/۲).

مهم‌ترین پیام اجتماعی مزدک مساوات و برابری مردمان و مالکیت اشتراکی و توزیع عادلانهٔ زن و خواسته بود. بنابر تصریح مورخان اسلامی، مزدک معتقد بود که خداوند وسیلهٔ معیشت (ارزاق) را در زمین نهاد تا مردم آن را به تساوی بین خود تقسیم کنند، چنانکه هیچ کس بیش از سهم خود نستاند. اما زورمندان به ضعیفان ستم کرده، همهٔ ثروت و دارایی را به خود اختصاص داده‌اند. پس ضرورت دارد که توانگران حصهٔ تهیدستان را مسترد دارند، چون حق هیچ‌کس بر ثروت و خواسته و زن بیش از دیگران نیست (ثعالبی، ۶۰۰؛ ابن بلخی، ۸۴).

در جهان‌شناسی ثنوی مزدکی، دیوان تاریکی تجسم برخی از نژندیهای روحی و تباهیهای اخلاقیند که مهم‌ترین آنها ۵ دیو رشک، خشم، کین، آز و نیازند (فردوسی، ۴۶/۸؛ یارشاطر، 999). این خصایل اهریمنی برابری و مساوات را نابود می‌کنند. اصل و منشأ تمامی این رذایل پنجگانه «مالکیت» است و همهٔ بیدادگریها از آن سرچشمه می‌گیرد. در منابع موجود از روشهای پیشنهادیِ اشتراک «زن و خواسته» در آیین مزدکی سخنی نیست؛ ولی با توجه به گزارشهایی که دربارهٔ تباه شدن دوده و تبار و آشفته شدن نظام طبقاتی، احکام مالکیت، مقررات ازدواج و حقوق خانوادگی بدان نسبت داده‌اند (*نامهٔ تنسر*، ۱۹، ۲۳؛ کریستن سن، ۳۳۹-۳۴۷)، و نیز از گزارش اصلاحاتی که خسرو انوشیروان پس از سرکوبی انقلاب مزدکی برای استقرار قانونهای نقض شده به عمل آورده است (همو، ۳۸۸-۳۸۹)، می‌توان تا حدودی به ماهیت آن پی‌برد.

با اینکه کشتار و پیگرد و آزار مزدکیان در تمام دورهٔ پادشاهی دیرپای انوشیروان ادامه داشت، پیروان این فرقه از بین نرفتند و به طور پراکنده و پنهانی در نقاط مختلف باقی ماندند و در تواریخ دوره‌های بعد گزارشهای فراوان دربارهٔ وجود گروهها و فرقه‌های متعددی می‌توان یافت که با مشرب و اعتقادات مزدکی در سده‌های نخستین اسلامی با نامهای مختلف مزدکیه، خرمیه، خرم‌دینیه، محمره (سرخ جامگان) و مبیضه (سپید جامگان) به حیات خود ادامه دادند (ابن ندیم، همانجا؛ نرشخی، ۹۱ ب؛ مسعودی، ۳۰۶) و تأثیرات مهمی در ایجاد فرقه‌های بدعت‌گذار و الحادی، و خصوصاً بر قرامطه و باطنیه داشته‌اند (یارشاطر، 1001-1006).

مآخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش احمد فهمی محمد، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش رستم علی‌یف، مسکو، ۱۹۷۰م؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دارصعب؛ *نامهٔ تنسر*، ترجمهٔ ابن اسفندیار از ترجمهٔ عربی ابن مقفع، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۱ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ ابونصر قبادی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نولدکه، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

ER; Klima, O., *Mazdak*, Prague, 1957; Molé, M., «Le Problème des sectes Zoroastriennes dans les livres pehlevis», *Oriens*, 1961, vol. XIII-XIV; Yarshater, E., «Mazdakism», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(2).

مهری باقری

دورهٔ اسلامی:

مقدمه: اوضاع مذهبی در ایران مقارن ظهور اسلام در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، زیرا روایتها در باب این دورهٔ تاریخی ــ به ویژه آنچه خاص فتح سرزمین ایران است ــ غالباً آمیخته به تناقضها و افسانه‌هاست و گاه برای تأمین اهداف خاص از قبیل تفاخر قومی نوشته شده است. از آنجا که فتح ایران در ادوار گوناگون خلافت، لااقل به طور رسمی به انگیزهٔ دعوت به اسلام صورت گرفت، باید در روایات موجود، عناصر و نشانه‌های مربوط به «تبلیغ» به نحو آشکارتری جلوه‌گر باشد؛ حال‌آنکه اگر چنین عناصری در واقع امر وجود داشته‌اند، در روایاتی که اینک در دست است، بازتاب چندانی نیافته‌اند. رفتار خاص پیامبر اسلام(ص) نشان از سیرهٔ آن حضرت در دعوت به اسلام دارد که نتایج درخشانی هم در پی داشته است (مثلاً نک: ابن سعد، ۱(۲)/۱۹-۲۰؛ طبری، ۱۳۱/۳-۱۳۲)؛ اما این سیره در دوران پس از وفات آن حضرت، زیر پا نهاده شد. در واقع غالب سرداران دورهٔ فتوح، مأموران خلافت بودند و معلوم نیست که خود تا چه مایه از تربیت اسلامی بهره داشتند.

از سوی دیگر، دولت ساسانی در ایران دچار بحرانهای سخت شده بود و چون دیانت زرتشتی در این دوره اساس نظم اجتماعی و سیاسی کشور به شمار می‌رفت، هرگونه تغییری در ارکان سیاسی، ناگزیر موجب بروز بحران در کیان این دیانت و طبقهٔ نیرومند روحانیان آن می‌گردید. به همین سبب، با بروز نشانه‌های انحطاط و ضعف در ارکان دولت ساسانی، اندک اندک پیکرهٔ دیانت زرتشتی نیز رو به تزلزل گذارد و مذاهبی همچون مسیحیت و بودایی مجال ظهور بیشتری یافتند (صدیقی، ۳۰-۳۲).

به هر حال، در آستانهٔ یورش اعراب به سرزمینهای گوناگون ایران، طبقهٔ نیرومند روحانیان زرتشتی که بر بخش اعظم زندگی عامهٔ مردم و دیگر طبقات چیرگی داشتند و در برابر هرگونه اصلاح و تغییر مقاومت جدی نشان می‌دادند، آن اندازه مقبولیت نداشتند که از عهدهٔ دفاع مؤثر از نهادهای سیاسی و اعتقادی خود برآیند. طبقهٔ اشراف و دهقانان نیز که بیشتر در پی حفظ موقعیت خود بودند، با مهاجمان از در سازش و دادوستد برآمدند (نک: یعقوبی، ۱۶۷/۲؛ بلاذری، *فتوح*...، ۳۳۴؛ طبری، ۱۱۶/۴، ۱۳۳). با اینهمه، گذشته از دو جنگ بزرگ نهاوند و قادسیه که بقایای دولت مرکزی ساسانی را از پیش پای اعراب برداشت، مقاومت در نقاط گوناگون یکسان نبود و در برخی شهرها و مناطق، مانند ری،

رقابت میان خاندانهای ذی نفوذ بر سر کسب قدرت، موجب پیشروی مسلمانان‌شد (همو، ۴/۱۵۰-۱۵۱).از ملاحظۀمجموع روایات‌می‌توان نتیجه گرفت، عنصری که عامۀ مردم را برای مقاومت نظامی و اعتقادی دربرابر اعراب متحد کند، وجود نداشت، یا بسیار بی‌رمق بود.

مسلمانان، ایرانیان را در پذیرش اسلام یا ماندن بر دیانت زرتشتی و پرداخت جزیه مخیر می‌کردند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۳۱۲). اما وضع بر این منوال نماند و همراه با دگرگونی در چهرۀ خلافت، رویکرد اعراب به مسألۀ فتوح نیز دچار تغییر و تحول شد. آنچه از لابه‌لای روایات موجود برمی‌آید، نشان می‌دهد که گرچه ایرانیان از یک‌سو از جامعۀ طبقاتی پیشین رها شده بودند، اما از سوی دیگر، خود را در برابر قومی یافتند که وضع طبقاتی نوینی را بر ایشان تحمیل می‌کرد، زیرا چنانکه می‌دانیم، خلافت به ویژه از زمان معاویه به بعد، چهرۀ سلطنتی عربی به خود گرفت که کوشش می‌کرد به ادلۀ گوناگون سیاسی و اقتصادی بر گسترش قلمرو خود با تلقی خاص از اسلام که بیشتر پایه‌های قدرت خاندان اموی را تثبیت می‌کرد، بیفزاید. در پاره‌ای اوقات ایرانیان حتیٰ اگر اسلام می‌آوردند، باز مجبور بودند که جزیه بپردازند تا خزانۀ خلافت تهی نباشد (طبری، ۶/۵۵۹؛ صدیقی، ۵۸). رفتار نژادپرستانۀ امویان موجب شد تا ایرانیان، به ویژه در عراق که سرزمین اجدادی آنها بود، با هر ندای مخالفی همراهی کنند؛ خاصه که تعالیم اهل بیت پیامبر(ص) و گروه شیعیان را که از جملۀ سرسخت‌ترین مبارزان ضد بنی‌امیه بودند، با خود نزدیک‌تر می‌یافتند. بارزترین نمونۀ حضور ایرانیان در اینگونه تحرکها، در جنبش مختار ثقفی که بـه انگیزۀ خونخواهـی از امـام حسین(ع) صورت گرفت، ظاهر گردید. همچنین نشانه‌هایی در دست است که تمایل به استقلال از عنصر عرب ــ بدون اینکه لزوماً موضوع ترک اسلام در میان باشد ــ در اندیشۀ ایرانی حضور آشکار داشته است؛ این موضوع به خصوص در این جملۀ بُسر بن ارطاة (ه م) سردار خونریز معاویه جلوه‌گر شده است که چون یکی از «موالی» را دید، به او گفت: زبانتان عربی است، اما در آرزوی «فارس» هستید (بلاذری، *انساب...*، ۱۱/۲۸).

البته بی‌تردید احیای امپراتوری ایران با کسب استقلال محلی در برخی نواحی ایران، نزد برخی از سر جنبانان مشهور در دورۀ پس از فروپاشی حکومت اموی، با تمایلات ضد اسلامی، یا ادعاهایی چون پیامبری و مشابه آن همراه بوده است، اما فراموش نباید کرد که این جنبشها در جذب عموم مردم و دیگر طبقات مؤثر اجتماعی چندان موفق نبوده‌اند و آثار سیاسی - فرهنگی آنها به زودی نابود شده است. این نکته از آنجا برمی‌آید که در پایان سدۀ نخست هجری، زمانی که ابومسلم در خراسان و ماوراءالنهر مشغول سامان بخشیدن به تحرکات ضدامـوی بود، در همه جـا همچنان بر ارزشهـای اسلامی ــ به ویـژه بخشهای فراموش شده در عهد اموی ــ تأکید می‌ورزید و خود و یارانش را مسلمانـانی معتقد معرفـی می‌کرد (نک: ه د، ابـومسلم خراسانی، بخـش ۱).

اتخاذ چنین شیوه‌ای ــ که جنبش را از حیث اعتقادی در وضعی متعادل نگاه می‌داشت ــ در جذب عناصر و طبقات گوناگون اجتماعی سخت مؤثر افتاد. البته نباید از یاد برد که اندیشۀ به زیر کشیدن امویان از اریکۀ قدرت، خود عامل بسیار مهمی بود که ایرانیان را صرف‌نظر از تعلقات خاص مذهبی، زیر پرچم ابـومسلم خراسانی گـرد می‌آورد. بـه‌هر حال، قتل ابومسلم (۱۳۷ق/۷۵۴م) موجب بروز پاره‌ای تمایلات تندروانه از سوی کسانی شد که فضا را برای فعالیت خود مناسب می‌دیدند و تا پیش از آن، سطوت و قدرت ابومسلم، بدیشان اجازۀ فعالیت نداده بود. در سدۀ نخست خلافت عباسی، مناطقی از ایران، به ویژه در خراسان و ماوراءالنهر شاهد قیامهای پی در پی کسانی بود که با کسب مشروعیت از مسألۀ خونخواهی ابومسلم، و طرح ادعاهای پیامبری و مشابه آن درصدد به دست آوردن پایگاهی بودند. در باب این قیامها و ادعاهای سران جنبشها، البته مطالب موجود در مآخذ، خالی از تناقض و گفته‌های بی‌اساس نیست. جنبش به آفرید (ه م) که در حیات ابومسلم خراسانی و اندکی پیش از پیروزی کامل بر امویان در حدود سال ۱۳۰ق/۷۴۸م اتفاق افتاد، اساساً برای پاره‌ای اصلاحات در دیانت زرتشتی و تحت تأثیر تعالیم اسلامی روی داد و احتمالاً جنبش استادسیس (ه م) نیز در ادامۀ جنبش یاد شده، همان اهداف را دنبال می‌کرد (نک: ابوحاتم، ۱۶۲؛ نیز نک: صدیقی، ۱۴۴ بب).

جنبش مقنّع که در بخشهایی از خراسان بزرگ و ماوراءالنهر اندک زمانی پس از قتل ابومسلم اتفاق افتاد، چند سالی دستگاه خلافت را در آن ناحیه دچار مشکلات عدیده کرد (نرشخی، ۸۹ بب؛ بیرونی، ۲۱۱؛ نیز نک: صدیقی، ۲۰۷ بب). جنبش یوسف برم در نواحی هرات و پوشنگ و بلخ که همزمان با جنبش مقنع صورت گرفت، به احتمال بسیار شاخه‌ای از همین جنبش بود، یا دست کم با آن ارتباط داشت (برای تفصیل، نک: طبـری، ۸/۱۲۴؛ نیـز نک: صدیقی، همـانجا). در شورشهای سنبـاد و اسحاق ترک (ه م) هم که اندکی پس از قتل ابومسلم صورت گرفت، یاد و خاطرۀ او اصل بود (نک: بلاذری، همان، ۴/۳۳۱-۳۳۳؛ ابن ندیم، ۴۰۸؛ نیز نک: صدیقی، ۱۶۸ بب، ۱۸۶ بب).

این جنبشهـا در گام نخسـت برای احیای خـاطرۀ ابومسلم پـای می‌گرفت و سپس بنابر تمایلات اعتقادی سران جنبش صورتهای دیگر می‌یافت. در اینگونه جنبشها، بی‌گمان عناصر مانوی و مزدکی که از دورۀ ساسانی باقی مانده بودند و همان اهداف را دنبال می‌کردند، نقش داشتند (نک: کلیما، ۵۹-۶۰)، اما فعالیت این عناصر در جنبش بابک خرم دین (ه‌م) که در اواخر سدۀ ۲ق/۸م در شمال آذربایجان پای گرفت و تا حدودی به مناطق مرکزی هم گسترش یافت (نک: طبری، ۸/۶۶۷-۶۶۸)، به اوج خود رسید. خرم‌دینان که آنها را شاخه‌ای از مزدکیان به شمار آورده‌اند، چنانکه می‌توان از روایت ابن ندیم دریافت (ص ۴۰۶-۴۰۷)، در نواحی کوهستانی آذربایجان روزگار می‌گذرانیدند و با استفاده از موقعیت خاص منطقه، توانسته بودند برای خود پایگاهی ترتیب دهند و هرگاه که اوضاع را مناسب می‌دیدند، دست به تحرکاتی

می‌زدند (دینوری، ۳۹۱؛ طبری، ۳۳۹/۸؛ نیز نک: صدیقی، ۲۷۰-۲۷۱)؛ اما درست در زمانی که نزاع میان امین و مأمون بر سر خلافت به اوج خود رسیده بود و گروه کثیری از ایرانیان، به ویژه در خراسان، با مأمون همراه شده بودند، بابک به طرز خاصی به جمع خرمیان راه یافت و توانست در مدتی حدود ۲۰ سال، حاکمیت دستگاه خلافت را دست کم در آن نواحی به خطر اندازد. لشکرکشیهای متعدد از سرکوب این جنبش واماندند و همین مقاومت طولانی، پیوستن دیگر ناراضیان را بدیشان تسریع کرد؛ اما سرانجام، جنبش بابک خرم دین به دست افشین سرداری ایرانی از ماوراءالنهر در ۲۲۲ق/۸۳۷م سرکوب شد (برای تفصیل، نک: هـ د، افشین، نیز بابک خرم‌دین).

در مآخذ موجود، عقایدی به خرم‌دینان نسبت داده شده است که تقریباً با عقاید نسبت داده شده به دیگر فرقه‌های خاص این عهد نزدیک به نظر می‌رسد. در غالب آثار فرقه‌شناختی موجود، ذکری از این فرقه‌ها هست و مسلمانان به طور عام به این دسته از فرقه‌ها که تمایلات مانوی و مزدکی داشتند، عنوان زندیق می‌دادند (صدیقی، ۱۱۳-۱۱۴؛ نیز نک: هـ د، ابن مقفع، بخش II). محور عقاید این فرقه‌ها ـ به ویژه خرمیان ـ اعتقاد به تناسخ و حلول روح از بدن یکی به بدن دیگری است (نک: صدیقی، ۲۲۴- ۲۲۵). این عقیده، انتقال مشروعیت برای ادامهٔ جنبش را از رهبری به رهبری دیگر تسهیل می‌کرد، چنانکه دربارهٔ بابک خرم دین چنین شد (ابن ندیم، ۴۰۷).

مسألهٔ اعتقاد به اشتراک در اموال و زنان که به مزدک نیز نسبت داده شده است (نک: یارشاطر، 999)، از جمله عقاید انتسابی به اصحاب برخی از این فرقه‌ها و از همه مهم‌تر خرمیان است (صدیقی، ۲۴۵- ۲۴۷)؛ البته اثبات این دعاوی که بیشتر به تهمت می‌ماند، آسان نیست؛ چنانکه ازدواج بابک با زن رئیس خرمیان ـ جاویدان ـ طی مراسمی خاص صورت گرفت (ابن ندیم، همانجا) و نشانه‌ای دال بر وجود رسم اشتراک در زنان در میان فرق یاد شده وجود ندارد (نک: صدیقی، ۲۵۷). بعید نیست چنانکه برخی محققان به درستی دربارهٔ مزدک گفته‌اند، این مسأله نشانه‌ای از کوشش اصحاب اینگونه فرق برای الغای امتیازات و برهم زدن اساس طبقاتی جامعه باشد (نک: یارشاطر، همانجا). دیگر اعتقادات اصحاب این فرق در باب مبدأ عالم و آراء ایشان در باب آفرینش، آن اندازه پیچیده و غامض بوده که نمی‌توانسته است مقبولیت عام یابد (نک: شهرستانی، ۲۲۴/۱ بب).

بی‌تردید عوامل سیاسی در گام نخست محرک ظهور چنین جنبشهایی می‌شد و اگر هم سلسله عقایدی برای هر یک از اینگونه فرقه‌ها وجود داشته، به نویسندگان قرون بعدی درست و صحیح انتقال نیافته است؛ مثلاً گفته‌اند که خرمیان اهل نزاع و خون‌ریزی نبودند (مقدسی، ۳۰/۴-۳۱)، و بابک خرم دین قتل و نهب را در این مذهب بدعت نهاد، در حالی که پیش از پیوستن بابک به خرمیان، اخباری دال برتمایل ایشان بر درگیری و خون‌ریزی وجود دارد (نک: ابن ندیم، همانجا).

به هر حال، به نظر می‌رسد که نیل به استقلال سیاسی و حفظ دیانت اسلام با تأکید بر اصول اولیهٔ این دیانت الٰهی، احساس نیرومندی بود که از زمان ابومسلم خراسانی وجود داشت و در دیگر حوادث تاریخی نیز تا سده‌های بعد قابل پیگیری و بررسی است. اوج چنین احساسی در تشکیل سلسلهٔ طاهریان خراسان جلوه‌گر شد که توانستند با کسب مشروعیت از دستگاه خلافت، تا حدودی برای خود استقلال فراهم کنند (بازورث، «طاهریان...»[1]، 90ff.). از آن پس، ایرانیان مجالی یافتند تا نه‌تنها اسلام را پذیرا باشند، بلکه در به اسلام در آوردن اقوام دیگر، سهمی عمده به دست آورند و خود در گسترش علوم اسلامی نقشی اساسی ایفا کنند.

تشیع: تشیع به‌عنوان‌مفهومی عام‌از اعتقادی که‌تشکیل«خلافت» پس از رحلت حضرت رسول(ص) ـ جز دورهٔ خلافت حضرت علی(ع) ـ را انحراف از اسلام می‌داند، می‌توانست موردتوجه گروههایی از مسلمانان غیرعرب و به ویژه ایرانیان که از ستم خاندان نژادپرست اموی به ستوه آمده بودند، واقع شود و بی‌سبب نیست که این مذهب در طول تاریخ ایران اسلامی، در سرنوشت سیاسی و فرهنگی این مرز و بوم تأثیر قاطع داشته، و سیماهای گوناگون اجتماعی را ترسیم کرده است. احتمالاً یکی از نخستین واقعه‌هایی که می‌توان ردپایی از گرایشهای شیعی ایران در آن جست و جو کرد، به جنبش مختار ثقفی مربوط می‌شود که طی سالهای ۶۴-۶۷ق/۶۸۴-۶۸۶م در عراق صورت گرفت (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۳۲/۱-۱۳۳). موالی (ایرانیان تازه مسلمان) در این جنبش نقش اساسی داشتند و به طوری که از برخی روایات برمی‌آید، پیوستن آنها به جنبش مختار، در وجه غالب، بیشتر به سبب روی‌گردانی او از اشراف عرب و توجه خاص به موالی با هدف ستاندن حق مظلوم از ظالم بوده است (مثلاً نک: طبری، ۳۳/۶؛ نیز نک: قاضی، ۱۳۱-۱۳۶).

گذشته از پاره‌ای تعالیم تشیع، به ویژه آنچه از سوی امامان(ع) تبلیغ می‌شد و خالی از هرگونه شائبهٔ برتری جویی عربی بود، برخی اندیشه‌های شیعی، به سبب آشنایی پیشین ایرانیان با نوع دیگری از آنها در جذب آنان تأثیری بسزا داشت، مانند اندیشهٔ ظهور «مهدی» که برای مصداق غیرواقعی آن در جنبش مختار تبلیغ می‌شد (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۲۲۲/۵؛ نیز نک: قاضی، ۱۲۲ بب). حضور شماری از موالی در میان اصحاب ائمهٔ شیعه (ع) به ویژه در عصر اموی بسیار چشمگیر است (مثلاً نک: نجاشی، ۱۳، ۱۴، جم). در غالب تحرکاتی که به ویژه در عراق از سوی علویان برای ساقط کردن امویان صورت می‌پذیرفت، موالی سهم داشتند و زمانی که در حدود پایان سدهٔ ۱ق/۷م برای برافکندن خاندان اموی تشکیلات بسیار منظم و منسجمی در کوفه شکل گرفت و دامنهٔ آن به خراسان رسید، کسانی چون بُکیر بن ماهان و ابوسلمهٔ خلال که از موالی بودند، در تشکیل و رهبری آن نقش اساسی

1. «The Ṭāhirids...»

داشتند. هدف نخست این تشکیلات رهبری تلاشهای ضد اموی و تبلیغ برای یک تن از آل محمد(ص) بود و البته در درون این تشکیلات، گرایشهایی به خاندانهای گوناگون علوی و عباسی وجود داشت؛ چنانکه در آستانهٔ سقوط بنی‌امیه، ابوسلمهٔ خلال کوشید نظر حضرت صادق(ع) را برای کسب خلافت جلب کند (برای تفصیل، نک: هـ د، ابوسلمهٔ خلال، نیز ابوالعباس سفاح).

مقارن کوششهای اعضای تشکیلات یاد شده، یحییٰ فرزند زید بن علی(ع) ــ که قیام پدرش با سرکوب خونین امویان و سکوت تأمل برانگیز هواداران آل عباس در عراق مواجه شده بود ــ در خراسان، و سپس در دیگر شهرهای نواحی شرقی ایران مانند سرخس و بلخ توجه برخی از ایرانیان هوادار تشیع در آن نواحی را جلب کرد، به نحوی که توانست در بیهق و نیشابور برای خود هوادارانی گرد آورد؛ وی سپس دامنهٔ فعالیتهای خود را تا بلخ و هرات نیز کشانید، اما در جوزجان در ۱۲۵ق/۷۴۳م از سپاه اموی نصر بن سیار عامل وقت خراسان شکست خورد و خود در میانهٔ پیکار به قتل رسید. قتل او چندان بر شیعیان خراسان گران آمد که تا سالها نام او را بر کودکان خود می‌نهادند (نک: بلاذری، همان، ۴۵۳/۳ ب؛ مسعودی، ۴۹/۴ـ۵۰).

از سوی دیگر، در حرکتهایی که به عنوان جزئی از تشیع، اما با گرایشهای تندروانه با نام «غُلات» یاد می‌شود، عنصر ایرانی نقش داشته است و حتیٰ برخی از مؤلفان کهن، پاره‌ای از اصحاب اینگونه فرق را در باطن «مجوسی» می‌دانسته‌اند (سعد بن عبدالله، ۶۱)، شاید بیشتر بدین‌سبب که میان عقاید ایشان و آنچه از زرتشتیگری نزد مؤلفان کهن مشهور بوده است، پیوندی می‌دیده‌اند، مانند رجعت و تناسخ (در باب عقاید کلی غلات، نک: شهرستانی، ۱۵۴/۱ ب؛ نیز نک: اشپولر، ۳۵۹/۱؛ آمورتی، 488-487). احتمال تأثیر پاره‌ای از عناصر مانوی و مزدکی نیز در عقاید اینگونه فرق بعید نیست (نک: یارشاطر، -1001 1002).

به هر حال، نفوذ تشیع به مفهوم عام آن، در مناطق ایران آن اندازه بود که یکی از نخستین دولتهای علوی، در طبرستان، به رهبری حسن بن زید داعی کبیر پای گرفت (ح ۲۵۰ق/۸۶۴م) که البته حکومتی با مذهب زیدی بود و تا نیمهٔ نخست‌قرن ۴ق/۱۰م ادامه داشت (مسعودی، ۶۶/۵ـ ۶۷؛ نیز نک: مادلونگ، .206ff). حکومت شیعی دیگری که به مراتب بیشتر از علویان طبرستان، آمیخته به عناصر ایرانی بود و نزدیک به ۱۳۰ سال بر بخشهای وسیعی از ایران و عراق سیطره داشت، دولت آل بویه بود ـ که دورهٔ حکومت آنان از درخشان‌ترین ادوار فرهنگ و تمدن اسلامی به شمار آمده (نک: هـ د، آل بویه)، و در رسوخ آیینها و رسوم شیعی در مردم ایران تأثیر قاطع داشته است (نک: زرین‌کوب، *تاریخ*...، ۴۷۸/۲ـ۴۸۰).

مقارن حکومت آل بویه، سلسله‌های شیعی دیگری در مناطق ایران پای گرفت، مانند آل حسنویه که بر بخشهایی از کردستان، لرستان و خوزستان کنونی طی حدود نیم قرن از سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م حکمرانی کردند (نک: هـ د، آل حسنویه). در مناطقی از ایران، اگرچه شیعیان همیشه حکمرانی نداشتند، اما عامهٔ مردم به طور کلی بر داشتن این مذهب شناخته می‌شدند؛ از جملهٔ این نواحی ری، قم، کاشان و سبزوار بوده است (مثلاً نک: قزوینی رازی، ۲۰۲، ۴۵۹؛ جعفریان، سراسر کتاب؛ نیز نک: هـ د، احمد بن حسن مادرانی). در این زمینه، نقش برخی خاندانهای بزرگ ساکن این نواحی را در پیدایش و گسترش مذهب تشیع نباید نادیده گرفت، مانند اشعریان در قم که غالباً از اصحاب ائمهٔ شیعه بودند (نک: هـ د، اشعریان).

از قدیم‌ترین مذاهب تشیع که در ایران رواج یافت، اسماعیلیه است. اسماعیلیان یکی از کهن‌ترین فروع شیعه‌اند و فعالیتهای آنان پنهانی و با تشکیلات منظم انجام می‌گرفت (برای تفصیل، نک: هـ د، اسماعیلیه) و از نیمهٔ دوم قرن ۲ق/۸م می‌توان ردپایی از محمد بن اسماعیل در مناطق شمالی ایران سراغ گرفت (جوینی، ۱۴۸/۳). فعالیت اسماعیلیان در ادوار بعدی نیز در قلمرو حکومت سامانیان و ماوراءالنهر چشمگیر بود (ابن ندیم، ۲۳۸ـ۲۳۹) و آنان توانسته بودند برخی از حاکمان و سرداران آن ناحیه را به مذهب خویش متمایل کنند (بغدادی، ۲۹۳؛ بیهقی، ۵۰۱/۲؛ نیز نک: نظام‌الملک، ۲۹۶ـ۲۹۷؛ برای آگاهی از مبارزه با اسماعیلیان در حکومت غزنوی، نک: جرفادقانی، ۳۶۹ـ۳۷۰؛ بازورث، «غزنویان[1]»، 200-199).

اما شاخه‌ای از اسماعیلیان، یعنی نزاریان، در دورهٔ حکومت سلاجقه به رهبری حسن صباح، توانستند با استقرار دولتی مستقل در قلعهٔ مستحکم الموت در نواحی قزوین (۴۸۳ق/۱۰۹۰م)، اندک اندک دامنهٔ نفوذ خود را عمدتاً با استفاده از قلعه‌های مستحکم دیگر در نواحی کوهستانی گسترش دهند. به نظر می‌رسد که کوشش عمدهٔ حسن صباح در جنبش خود، نه چندان متوجه تعالیم کهن اسماعیلیه در باب آفرینش و جهان، بلکه در زمینهٔ امامت بود و به‌ویژه با دستگاه خلافت عباسی ــ که سلاجقه و کارگزاران ایرانی دیگر در خدمت ایشان بودند ــ سر ناسازگاری داشت (دربارهٔ او، نک: جوینی، ۱۸۷/۳ ب؛ برای موضع او در برابر خلافت عباسی، نک: فلسفی، *هشت مقاله*...، ۲۱۲). اسماعیلیان به رغم نزاعهای خونین با حاکمان سلجوقی، توانستند طی بیش از ۱۵۰ سال موقعیت خویش را کمابیش حفظ کنند، اما با هجوم مغولان و تسخیر قلعهٔ الموت و دیگر قلاع در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م از قدرت ایشان تا حد بسیاری کاسته شد (نک: جوینی، ۲۷۵/۳ـ۲۷۸؛ نیز نک: هـ د، اسماعیلیه).

پس از سقوط خلافت بنی عباس و تصرف بغداد به دست مغولان (۶۵۶ق)، گرایش به تشکیل حکومتهای شیعی، به ویژه اثنا عشری رو به گسترش نهاد؛ حتیٰ یکی از ایلخانان ایران، سلطان محمد اولجایتو (د ۷۱۶ق/۱۳۱۶م) به آیین تشیع گروید (نک: ابوالقاسم، ۹۹ـ۱۰۰؛ نیز نک: مرتضوی، ۲۳۹ ب). جنبش سربه‌داران خراسان که ظاهراً از قیامی با گرایشهای صوفیانهٔ ضدمغولی، به حکومتی محلی در ناحیهٔ سبزوار و

1. *The Ghaznavids*.

اطراف آن تبدیل شد، شاید نخستین طلیعهٔ بارز تشکیل یک حکومت شیعی اثنا عشری در این‌عهد باشد. دورهٔ سربه‌داران (۷۳۷ـ ۷۸۸ق/ ۱۳۳۷ـ۱۳۸۶م) از ۵۰ سال درنگذشت و گویا همین مدت نیز با درگیری و نزاعهای گوناگون سپری شد (نک‍: خواندمیر، ۳/۳۵۶ بب؛ عبدالرزاق، ۱/۱۴۴ بب)، اما آمیزش تعالیم صوفیانه و تشیع اثنا عشری مقدمهٔ حرکتی شد که خاندان صفوی حدود یک سده بعد آغاز کردند؛ به‌ویژه که بنابر پاره‌ای از روایات، آنها در اندیشهٔ ارتباط با علمای شیعی جبل عامل از جمله محمد بن مکی شهید اول (مق‍ ۷۸۶ق) برای مهاجرت به خراسان و تبلیغ این مذهب بوده‌اند (خوانساری، ۷/۱۲ بب؛ نیز نک‍: مزاوی، ۱۸۹، حاشیهٔ ۱۳۱).

در همین عهد، پاره‌ای تحرکات تندروانهٔ دیگر نیز دست کم با استفاده از برخی اندیشه‌های شیعی صورت گرفت که به جایی نرسید، مانند حرکت حروفیان که دامنهٔ آن با عنوان «نقطویه» حتیٰ به روزگار صفویه و شاه عباس اول نیز کشیده شد (نک‍: فلسفی، زندگانی...، ۳/۴۰ بب). رهبر این فرقه، فضل‌الله استرابادی که به صوفیگری شناخته شده بود (دربارهٔ وی، نک‍: سخاوی، ۶/۱۷۳)، مریدانی گرد خود فراهم آورد و در ۷۸۶ق با دعوی مهدویت برای قیام از پیروان خود بیعت گرفت و در شهرهای گوناگون به تبلیغ پرداخت، اما کار چندانی از پیش نبرد و سرانجام، در شروان به میرانشاه پسر تیمور گورکانی پناه برد و وی به خواست پدرش، فضل‌الله را در ۸۰۴ق/۱۴۰۲م به قتل رساند؛ اما حروفیان کمابیش به حیات خود ادامه دادند و گاه برای تیموریان دردسرهایی فراهم می‌کردند، از آن جمله چنانکه گفته‌اند یکی از ایشان به نام احمدلُر (ﻫ م) در صدد کشتن شاهرخ برآمد که موفق نشد و همین امر سرکوب سخت اصحاب این فرقه را در پی آورد (برای تفصیل، نک‍: شیبی، ۱۵۵ بب).

در پایان قرن ۸ و در قرن ۹ق چند دولت خُرد شیعی بر برخی از مناطق ایران حکمرانی می‌کردند که در بخشی از دوران حکومت خود با تشکیل دولت صفوی روبه‌رو شدند، مانند سلسلهٔ سادات مرعشی در مازندران و کیاییان در گیلان و مشعشعیان در خوزستان (مرعشی، سراسر کتاب؛ شوشتری، ۲/۳۹۵ بب؛ نیز نک‍: کسروی، ۹ بب؛ رابینو، ۴۶۳ بب).

به نظر می‌رسد، در پایان سدهٔ ۸ و اوایل سدهٔ ۹ق احساس نیرومندی برای ایجاد یک حکومت مرکزی در سرزمین ایران با رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع امامی وجود داشته است، اما امکان تحقق چنین آرمانی، برای سلسله‌های خرد یاد شده، فراهم نبود، بلکه این فرصت به خاندان صفوی رسید که از همهٔ جهات برای خود تشکیلات عظیمی با زمینه‌های نیرومند صوفیانه حتیٰ در خارج از مرزهای متعارف ایران آن عهد فراهم آورده بودند. دلیل قانع کننده‌ای مبنی بر تمایل شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د ۷۳۵ق/۱۳۳۵م) نیای صفویان ــ که از شیوخ صوفیهٔ عهد خود بود ــ به اقدامات سیاسی وجود ندارد؛ گرچه او بسیار زود، به عنوان یک شیخ صوفی مورد احترام و تقدیس پیروان پرشمار خود و نیز برخی بزرگان و امرای عهد واقع شد (نک‍: رویمر، ۳۲۵ بب؛ مزاوی، ۱۲۷ بب)، اما سلسلهٔ جانشینان او در آذربایجان و قفقاز و آناتولی، به ویژه پس از پیوند با امرای آق قویونلو (ﻫ م)، از پیروان وی سپاهی آمادهٔ خدمت فراهم کردند (نک‍: زرین‌کوب، روزگاران، ۳/۸ بب). سرانجام، مرشدي «طریقت» به اسماعیل فرزند خواجه علی از احفاد شیخ صفی‌الدین رسید که کودکی بیش نبود و از بیم امرای آق‌قویونلو که به مقاصد خاندان صفوی پی برده بودند، به گیلان گریخت؛ سپس در ۹۰۵ق/۱۵۰۰م در حالی که هنوز بسیار جوان بود، به همراهی و شاید مشورت شماری اندک از خاصان خود، به اردبیل بازگشت و سرانجام توانست در ۹۰۷ق در تبریز تاج‌گذاری کند؛ وی در همین هنگام تشیع اثنا عشری را به عنوان مذهب رسمی اعلام نمود (روملو، ۸۶؛ قزوینی، ۶ بب؛ *عالم آرا...*، ۴۳ بب؛ نیز نک‍: زرین‌کوب، همان، ۳/۳۲ بب؛ ﻫ د، اسماعیل اول صفوی). از آن زمان تاکنون، مذهب رسمی ایران و عامهٔ مردم تشیع اثنا عشری بوده است.

تسنن: دربارهٔ تسنن، نک‍: مقالهٔ ایران، بخش فقه، نیز بخش کلام.

مآخذ: ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم رازی، احمد، *الاصلاح*، به کوشش حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ابوالقاسم کاشانی، احمد، *تاریخ الجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ اشپولر، ب.، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، قاهره، مطبعة المدنی؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ جرفادقانی، ناصح، *ترجمهٔ تاریخ یمینی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جعفریان، رسول، *تاریخ گسترش تشیع در ری*، قم، ۱۳۷۱ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، بیروت، الدار الاسلامیه؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ رابینو، ی.ل.، *ولایات دارالمرز ایران، گیلان*، ترجمهٔ جعفر خمامی‌زاده، رشت، ۱۳۷۴ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ رویمر، ﻫ.ر.، «شیخ صفی اردبیلی»، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، *یکی قطره باران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران (۲)*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *روزگاران*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۹۵۶م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایرانی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغر منتظرصاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع السعدین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *هشت مقالهٔ تاریخی و ادبی*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قاضی، وداد، *الکیسانیة فی التاریخ و الادب*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ قزوینی، ابوالحسن، *فواید الصفویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قزوینی‌رازی، عبدالجلیل، *نقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ کلیما، اوتاکر، *تاریخچهٔ مکتب مزدک*، ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مرتضوی، منوچهر، *مسائل عصر ایلخانان*، تهران، ۱۳۵۸ش؛

مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ گیلان و دیلمستان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مزاوی، م.، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ نجاشی، علی، رجال، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۱۰ق؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ یعقوبی احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

Amoretti, B.S., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, 1975, Bosworth, C.E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; id, «The Ṭāhirids and Ṣaffārids», *The Cambridge History of Iran*, 1975, vol. IV; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», ibid; Yarshater, E., «Mazdakism», ibid, vol. III(2), ed. E. Yarshater, 1983.

علی بهرامیان

خوارج: نگاهی به تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، نشان می‌دهد که این سرزمین هیچ‌گاه زمینهٔ مساعدی برای حضور دیرپای فرق خوارج نبوده است، اما در برهه‌هایی از سده‌های نخست هجری، گاه به عنوان واکنشی در برابر سیاستهای عرب‌گرای اموی و گاه به عنوان مبنایی برای استقلال سیاسی از خلافت مرکزی، چه در عصر اموی و چه در عصر نخستین عباسی، دعوت گروههای خارجی در مناطقی محدود از ایران و در دوره‌ای محدود با استقبال مواجه شده است. برخی شعارهای عمومی فرق خوارج، همچون شرط ندانستن قومیت عربی در احراز مقام امامت و مخالفت با نظام طبقات اجتماعی، این امکان را برای موالی آزاد و محروم از برخی امتیازات اجتماعی فراهم می‌آورد که بتوانند با پیوستن به اردوهای خوارج، در جهت به دست آوردن حقوقی مساوی با تازیان دست به مبارزه یازند.

ازارقه: تاریخ ازارقه در ایران، از ۶۴ق/۶۸۴م، یعنی از اوانی آغاز می‌گردد که بنیان‌گذار این فرقه، نافع بن ازرق پس از اعلام مواضع افراطی خود بصره را به قصد خوزستان ترک گفت و در منطقهٔ اهواز ــ که از پیش‌تر مأمنی برای قیام‌کنندگان خوارج بوده است ــ اردوگاهی تأسیس نمود. جانشین نافع، ابن‌ماحوز حاکمیت خود را بر سراسر خوزستان و تا حدودی بر فارس تثبیت کرد و توانست نظام مالی حکومت ازرقی را سامان بخشد. زبیر بن علی جانشین ابن‌ماحوز ناچار شد به ارجان، آنگاه رامهرمز و سپس در ۶۶ق تا استخر (نزدیکی شیراز) پس نشیند و در منطقهٔ فارس به تجدید سامان حکومت خود اهتمام ورزد. کوششهای او در جهت گسترش نفوذش در ری و اصفهان نیز با شکست روبه‌رو شد. جانشین زبیر، قطری بن فجائه دامنهٔ نفوذش را تا کرمان گسترش داد و با سامان‌دهی بیشتر به نظام مالی، بنیهٔ حکومت را استوارتر ساخت. وی که اردشیر خُره را مرکز حکومت نهاده بود، در حدود سال ۶۹ق در همانجا و دیگر مراکز فارس و کرمان به نام خود و به زبان و خط پهلوی سکه زد. سرانجام، در اواخر سال ۷۷ق/۶۹۶م بروز اختلاف داخلی در صفوف رهبری ازارقه، زمینهٔ فروپاشی حکومت آنان را فراهم ساخت؛ قطری که از امامت خلع شد، پس از چندی سرگردانی در طبرستان و قومس در جنگی به قتل رسید و عبدربه کبیر، جانشین او در فارس در جنگی سنگین با مهلب شکست خورد و حضور سیاسی ازارقه پایان یافت (برای تفصیل، نک: هد، ازارقه).

تحلیلگران جایگاه ازارقه در تاریخ اجتماعی ایران، ضمن تأکید بر نقش موالی در اردوی ازارقه، بر این نکته تکیه دارند که در ساختار اردوی ازرقی، هرگز عنصر ایرانی در عنصر عرب حل نشده بود و این دوگانگی در واپسین سالهای امامت ازرقی، به نحوی بارز مشهود بود. خلع قطری و بیعت با عبدربه، نمودِ سیاسیِ حرکتی از سوی موالی بود که سعی داشت عنصر عربی را که به اقلیتی رهبر در اردو تبدیل شده بود، طرد نماید (نک: EI², I/810؛ بازورث، 35؛ اشپولر، 168-167؛ لوینشتاین، 254).

عجارده: تاریخ عجارده در ایران را باید از عطیة بن اسود، یار جداشدهٔ نجدة بن عامر آغاز کرد که پس از ترک یمامه، به دعوت در سیستان و کرمان اهتمام ورزید (نک: بغدادی، ۹۱؛ ابن‌اثیر، ۲۰۳/۴) و در منطقه حکومتی مستقل تشکیل داد و حتیٰ سکه به نام خود زد (همانجا). به گفتهٔ شهرستانی افکار او در سجستان، کرمان، قهستان و حتیٰ خراسان پیروانی یافته بود (۱۱۲/۱). عجارده نام خود را از شاگرد عطیه، عبدالکریم بن عجرد گرفته‌اند که شخصیتی مؤثر در سازمان‌دهی خوارج شرق ایران در دورهٔ ضعف نفوذ حکومت مرکزی بوده است (نک: همو، ۱۱۵/۱).

در ربع سوم قرن ۲ق/۸م، قیام حسین بن رقاد در سجستان (همو، ۱۱۶/۱؛ *تاریخ...*، ۱۴۰) نقطهٔ آغاز حرکتی سیاسی بود (نیز یعقوبی، *البلدان*، ۲۸۶) که توسط شاگردش حمزة بن آذرک دنبال شد. وی با سازمان‌دهی پیروان خود در ۱۷۹ق/۷۹۵م در دورهٔ خلافت هارون خروج کرد و در منطقهٔ سجستان و مناطق اطراف آن چون مکران، کرمان، قهستان و حتیٰ خراسان اقتدار و نفوذی به دست آورد که تا پاسی از خلافت مأمون ادامه داشت. وی دولتی تقریباً سازمان یافته داشت و در جنگهای متعدد لشکریان گسیل شده از سوی عباسیان را شکست داد. ابویحییٰ یوسف بن بشار قاضی، حیویة بن معبد فرمانده لشکر، و عمرو بن صاعد فرمانده نگهبانان او بودند و جمعی از شعرای محکّمه چون طلحة بن فهد و ابوالجلندیٰ (به احتمال از مردم عمان) به گرد او آمده بودند که حکایت از ثبات و اقتدار او دارد (نک: بغدادی، ۹۹؛ نیز طبری، ۲۶۱/۸؛ *تاریخ*، ۱۵۶ بب).

عملکرد حمزه در ربع پایانی سدهٔ ۲ق به شدت مردم را نسبت به محکمه بدبین ساخت و این مهم‌ترین سبب ضعف آنان و آغاز اضمحلالشان در شرق ایران بود. مهم‌ترین نتیجهٔ افکار عمومی پیدایی گروه مطوعه بود که خطرناک‌ترین دشمنان محکمه بودند. مأمون هم که در ۱۹۸ق/۸۱۴م رسماً بر کرسی خلافت نشسته بود، در ۲۰۵ق/۸۲۰م طاهر ذوالیمینین را به ولایت خراسان گمارد و یکی از اساسی‌ترین وظایف او این بود که زمینه را برای برچیده شدن مطوعه فراهم آورد، زیرا مطوعه به ریاست عبدالرحمان نیشابوری عملاً به عنوان جانشین محکمه اقتدار زیادی در شرق ایران به دست آورده بودند که برای عباسیان خطرساز بود (نک: ابن اثیر، ۳۶۱-۳۶۰/۶). اگرچه پس از

کشته‌شدن حمزه، شخصی به‌نام ابراهیم بن نصر تمیمی جانشین او شد (یعقوبی، *تاریخ*، ۴۵۶/۲)، ولی اقتدار عجارده در صحنهٔ شرق در آخر قرن ۲ق دیگر پایان یافته بود (برای جانشینان حمزه، نک: *تاریخ*، ۱۸۰، ۱۸۴، جم؛ نیز اسکارچا، 304-303). مردم شرق ایران از اوایل سدهٔ ۳ق/۹م راه استقلال از حکومت مرکزی بغداد را به روی خود گشودند، ولی بر خلاف گذشته، راه کهن خارجی‌گری را ــ که در طی دو قرن جز تجربهٔ تلخ برای آنان به ارمغان نیاورده بود ــ به کناری نهادند.

همزمان با پیدایی سلسلهٔ طاهریان ــ نخستین سلسلهٔ مستقل ایرانی ــ حضور محکمه در خراسان به شدت روی به ضعف نهاد، ولی گویا تا سدهٔ ۵ق/۱۱م هنوز به طور کلی ریشه‌کن نشده بود. در سجستان شخصی به نام درهم بن نصر رهبری مطوعه را به دست گرفت و پس از او یعقوب ابن لیث صفار مطوعه را رهبری نمود و به سرکوب شدید محکمه پرداخت (مسعودی، ۱۱۲/۴). او به زودی دولتی مستقل از خلافت عباسی را در سجستان تأسیس نمود که با نام سلسلهٔ صفاریان شناخته می‌شود و بیش از هر چیز هویت آن ضدیت با محکمه بود. سامانیان و غزنویان که از اقتدار بیشتری برخوردار بودند، بیش از پیش خوارج شرق ایران را در تنگنا نهادند؛ در سدهٔ ۴ق/۱۰م گزارشهای پراکنده‌ای از حضور خوارج در شرق ایران به دست رسیده است (همو، ۱۰۰/۳ـ۱۰۱، ۱۹۳؛ ابن‌ندیم، ۲۹۵؛ مقدسی، ۲۵۲).

بازماندگان خوارج که تا چند سده در شرق ایران حضوری محدود داشته‌اند، از آن پس در صحنهٔ تاریخ سیاسی نقش مهمی از خود برجای نگذاشته‌اند (نک: اسکارچا، همانجا). با اینهمه، خوارج که تا مدتها علناً در صحنهٔ سیستان حضور داشتند، مخالفت خود با حکومت مرکزی را پنهان نمی‌داشتند و به برخی از ویژگیهای مذهبی و اخلاقی خود فخر می‌کردند. آنان حتیٰ در برخی ویژگیهای معیشتی خود نسبت به دیگران متمایز بوده‌اند (نک: همانجا؛ نیز یاقوت، ۴۱/۳ـ۴۵).

دیگر فرق: در طی سده‌های نخست اسلامی، فرق گوناگون محکمه از بیاهسه، ثعالبه، صُفریه و اباضیه در بخشهای مختلف ایران دست به دعوت زده، و هر یک به توفیقی نسبی در حوزه‌ای جغرافیایی دست یافته‌اند (برای اباضیه در ایران، نک: وچا والیری، 261؛ EI^2, III/653)؛ اما باید توجه داشت که در صحنهٔ ایران، نمونه‌هایی بس اندک از حرکت سیاسی این گروهها ثبت شده است. به عنوان نمونه، در سخن از ثعالبه نمونه‌ای درخور ذکر خروج شیبان بن سلمه در ایام ابومسلم و همکاری او با ابومسلم در جنگ بر ضد بنی‌امیه است که موجب شد تا قاطبهٔ ثعالبه به سبب همین همکاری او را طرد و تکفیر کنند و از وی برائت جویند (طبری، ۳۶۴/۷ به؛ اشعری، ۱۶۷؛ بغدادی، ۱۰۲).

در جست‌وجوی نمونه‌ای دیگر، در شمال غربی ایران در سدهٔ ۴ق/۱۰م به طور جسته و گریخته از حضور «خوارجی» اطلاع داریم (مسعودی، ابن‌ندیم، همانجاها) که برپایهٔ شواهد متعلق به گروه صفریه بوده‌اند (پاکتچی، ۱۱۶ـ۱۱۷) و نتیجهٔ سیاسی حضور این گروه، پایگیری حکومت خارجی دیسم کردی در دهه‌های ۳ و ۴ از سدهٔ ۴ق در آذربایجان و اران است (ابن‌اثیر، ۸/ ۳۴۹ـ۳۵۱، ۴۸۰ـ۵۰۰؛ ابوعلی مسکویه، ۱۴۸/۲).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۵م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در بارهٔ خوارج»، *مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید*، قم، ۱۳۷۲ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ نیز:

Bosworth, C.E., «Mawālī between Shī'a and Kharijites» *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; EI^2; Lewinstein, K., «The Azāriqa in Islamic Heresiography», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1991, vol. LIV(2); Scarcia, G., «Due precisazione sul Ḫārigismo sistanico», *Annali dell'-Istituto universitario orientale di Napoli*, Naples, 1965, vol.XV; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Veccia-Vaglieri, L., «L'Imāmato ibāḍita dell' 'Omān», *Annali dell' Istituto universitario orientale di Napoli*, Naples, 1949, vol.III.

احمد پاکتچی

یهودیان: تاریخ مسکن گزینی قوم یهود در ایران به حدود ۳ هزار سال پیش و هنگام مهاجرت اجباری آنان از فلسطین به آشور، بابل و بخشهای غربی و مرکزی ایران در طی چند دورهٔ متوالی باز می‌گردد (مصطفوی، ۲۳ـ۲۷)؛ گرچه بسیاری از این مهاجران یهودی پس از قدرت یافتن کورش و فرمان او دربارهٔ آزادی یهودیان، و ادامهٔ این فرمان در زمان پادشاهی داریوش اول و اردشیر دوم به سرزمین اصلی خود بازگشتند و با کوششهای عزرا و نحمیا به تجدید بنای معبد و تقویت مبانی حیات دینی و اجتماعی خود پرداختند، لیکن بخش بزرگی از آنان همچنان در سرزمینهای ایرانی باقی ماندند و به تابعیت حکومت ایران درآمدند. در هنگام ورود اسلام به ایران عمده‌ترین مراکز جمعیت یهودی در بابل (عراق)، در شهرهایی چون سورا، پومبدیتا و تیسفون، و پس از آن در دیگر شهرهای ایران همچون حلوان، همدان، نهاوند، جندی‌شاپور، اهواز، شوش، تستر و مناطق خراسان، قهستان و جرجان بود (رهبر، ۱۴ـ۲۲؛ راث، 63-57؛ *جودائیکا*، XIII/308؛ زرین‌کوب، ۱۵۷). این قوم از قرنها پیش در اصفهان محلی به نام یهودیه را برای سکنیٰ اختیار کرده بودند (ابن فقیه، ۲۶۱ـ۲۶۲؛ ابن حوقل، ۳۶۶/۲ـ۳۶۷؛ مقدسی، ۳۸۹) و بلاذری در داستان فتح اصفهان به قرار داد صلحی که در یهودیه بسته شد، اشاره کرده است (ص ۴۳۷). اصطخری نیز در *مسالک الممالک* از حضور یهودیان در فارس سخن می‌گوید (ص ۱۳۹).

پس از ورود اسلام به ایران، یهودیان نیز می‌بایست همانند سایر اهل ذمه خراج و جزیه بپردازند؛ در عوض در اجرای شعائر دینی خود، انتخاب شغل و محل زندگی و مهاجرت آزاد بودند و در حمایت حکومت اسلامی قرار داشتند. گرچه قوانین محدود کننده‌ای همچون عدم اجازهٔ

ساخت کنیسهٔ جدید، لزوم کوتاه‌تر بودن کنیسه‌های موجود از مساجد، سوار شدن بر الاغ و قاطر به جای اسب، حمل نکردن سلاح، پوشیدن لباس خاص و یا لباسهایی با علامتهای ویژه، نیز در مواقع مختلف وضع می‌شد، اما اجرای این قوانین پراکنده و موقتی بود و یهودیان در حکومت اسلامی به طور کلی در وضعی بسیار بهتر از آنچه در حکومت بیزانس داشتند، زندگی می‌کردند (ابان، 140-137؛ راث، 157؛ *جودائیکا*، VIII/659, XIII/310-311).

در دوران خلفای راشدین و پس از آن در عهد امویان و عباسیان، جامعهٔ یهود ایران رو به رشد نهاد و دورهٔ جدیدی از حیات فرهنگی و اجتماعی خود را آغاز کرد. در این دوران، یهودیان به سبب برخورداری از امنیت و برخی آزادیهایی که داشتند، از رفاه نسبی برخوردار بودند و بر جمعیت آنان افزوده گشت. در دو شهر سورا و پومبدیتا مدارس دینی یهودی وجود داشت که رئیس آنها گائون[1] یا غائون (عالی‌جناب) نامیده می‌شد. گائونها رهبری علمی و معنوی جامعهٔ یهود را بر عهده داشتند و نزد مردم از احترام خاصی برخوردار بودند. حکومت اسلامی نیز رأس جالوت (رئیس جلا کردگان) را ــ که نسب او به داوود(ع) می‌رسید ــ رهبر سیاسی این قوم می‌دانست. رأس جالوت مسئولیتهای اجرایی جامعهٔ یهود، همچون جمع‌آوری جزیه و تحویل به موقع آن را بر عهده داشت و از امتیازات ویژه‌ای برخوردار بود (راث، 152-151؛ یوزبکی، ۱۱۹، ۱۴۸ـ۱۴۹، ۲۶۸ـ۲۷۰؛ ابان، 140-139).

جماعتهای پراکندهٔ یهود در شهرهای مختلف ایران همه ساله اعانات خود را به مرکز ادارهٔ جامعهٔ یهودی (رأس جالوت و گائون) می‌فرستادند و آنان نیز قضات و روحانیانی را برای ادارهٔ جوامع یهود و اجرای شعائر دینی به این شهرها گسیل می‌کردند. فعالیتهای فرهنگی این فرستادگان به ویژه در دو شهر همدان و اصفهان چشمگیر بود و منجر به تبدیل این دو شهر به دو مرکز فعال فرهنگی یهود در ۶ قرن نخست هجری گردید (*جودائیکا*، XIII/309-310). تنها در اواخر خلافت عباسیان بود که میان دو گائون سورا و پومبدیتا بر سر تعیین رأس‌جالوت اختلافاتی بروز کرد که مدتها طول کشید و در ضمن آن دو رأس‌جالوت به قتل رسیدند. به همین دلیل از زمان خلافت راضی بالله این منصب خالی ماند و از آن پس کسی به عنوان رأس‌جالوت برگزیده نشد (لوی، ۲/۳۹۲ـ۳۹۴).

این دوران همچنین شاهد قیامهای مختلف و ظهور فرقه‌های گوناگون در جامعهٔ یهود بود که از میان آنان می‌توان به قیام اصفهان و فرقهٔ قرائیم[2] اشاره کرد. همزمان با اواخر عهد خلافت امویان، خیاطی اصفهانی به نام عوبدیا ابوعیسیٰ یهودی، خود را مسیح نامید، موسیٰ، عیسیٰ و محمد(ص) را به پیامبری شناخت و تغییرات بنیادینی را در دین یهود آغاز نمود. وی به تدریج گروهی از یهودیان اصفهان و نقاط دیگر را به دور خود گردآورد و قیام نافرجامی را به راه انداخت که با مداخلهٔ سپاهیان خلیفه و کشته شدن وی در نبرد پایان یافت (*جودائیکا*، XIII/308؛ لوی، ۲/۳۳۹ـ۳۴۱؛ یوزبکی، ۳۰۹).

از سوی دیگر، فرقهٔ قرائیم که معتقد به پیروی از نص *تورات* بود و با تفسیرهای تلمودی و ربانیون یهودی مخالفت می‌ورزید، نیز در همین دوران (سده‌های ۲ـ۴ق/۸ـ۱۰م) توسط شخصی به نام عنان بن داوود شکل گرفت و در بغداد و مناطق اطراف آن و همچنین در میان یهودیان شهرهای مختلف ایران پیروان بسیار پیدا کرد. دو چهرهٔ برجستهٔ بعدی این فرقه یعنی بنیامین نهاوندی و دانیال بن موسیٰ قومسی هر دو از میان یهودیان ایران برخاستند. رشد و گسترش فرقهٔ قرائیم با تلاشهای سعدیا ابن یوسف (سعدیا گائون)، رئیس مدرسهٔ دینی سورا، و گائونهای پس از او به تدریج محدود، و سرانجام متوقف گردید (ابان، 143-142؛ راث، 155-153؛ لوی، ۲/۳۴۲ـ۳۴۴، ۳۹۱).

در زمینهٔ اقتصادی، لزوم پرداخت خراج سنگین ــ که از در آمد حاصل از کشت زمین گرفته می‌شد ــ همراه با جزیه، به تدریج یهودیان ساکن در روستاها را واداشت تا زمینهای خود را بفروشند و جوامع روستایی را ترک گویند و در شهرها ساکن شوند. این روال که تا دوران جدید نیز ادامه داشته است، باعث اشتغال هرچه بیشتر این قوم در امر معاملات، تجارت، گردآوری سرمایه، وام دادن پول (گاه حتیٰ به حکومت اسلامی) و سایر حرف و صنایع مورد احتیاج مردمان شهرنشین، همچون نساجی، رنگرزی، زرگری و جواهرفروشی، طبابت و داروفروشی گردید (*جودائیکا*، VIII/659-660, XIII/310).

امنیت و آسایش نسبی یهودیان در ۶ قرن نخست حکومت اسلامی و افزایش جمعیت آنان در نقاط مختلف ایران، خصوصاً در مناطق شهری و رونق اجتماعی و اقتصادی جوامع آنان در آثار برخی از نویسندگان و محققان مورد تأکید قرار گرفته است. در سفرنامهٔ بنیامین تطیلی که از قرن ۶ق/۱۲م برجای مانده، مطالب بسیاری دربارهٔ اوضاع و احوال یهودیان در شهرهای ایران، شمار تقریبی جمعیت آنان، و پیرویشان از رهبری معنوی و سیاسی گائون آمده است. از گزارش بنیامین همچنین می‌توان دریافت که در آن دوران تسهیلات بسیاری برای مسافرت و تجارت یهودیان وجود داشته است (تطیلی، ۱۵۰ـ۱۶۰؛ نیز نک: مصطفوی، ۳۵ـ۳۹؛ لوی، ۳/۲۰ـ۲۲؛ *جودائیکا*، XIII/311-312). این گسترش و رونق جامعهٔ یهودی در ایران، ظاهراً در حکومت غزنویان و سلجوقیان نیز برقرار بود و برخی از یهودیان توانستند به دربار راه یابند و به خدمت سلاطین غزنوی و سلجوقی درآیند، چنانکه شخصی یهودی به نام اسحاق از اهالی غزنه در دربار سلطان محمود مأمور ادارهٔ معادن سرب بلخ بوده است، و نیز در دستگاه خواجه نظام‌الملک، وزیر معروف ملکشاه سلجوقی چند تن از یهودیان در مناصب دیوانی و مالی و مالیاتی مشغول خدمت بوده‌اند (همان، XIII/310-311).

در حملات مغولان و نهایتاً در حملهٔ هلاکو، یهودیان ایران نیز همانند سایر مردم، در معرض غارت و کشتار مغولان بودند؛ اما روی کار آمدن ایلخانان در سالهای بعد و از میان رفتن مرزبندی میان ذمی و غیر ذمی

1. Gaon 2. Karaites

در آغاز حکومت آنان، به یهودیان امکان داد که بتوانند در امور حکومت فعالانه شرکت کنند، چنانکه در دوران سلطنت ارغون خان، فردی یهودی به‌نام سعدالدوله عهده‌دار منصب وزارت شد (همان، XIII/312؛ لوی، ۸۰/۳ـ۸۵). پس از مرگ ارغون و سعدالدوله، و در طول حکومت غازان خان که جزیه را مجدداً برقرار نمود ــ همچنین در عهد جانشینان او ــ یهودیان همواره در معرض آزار، تعقیب و تاراج قرار داشتند (همو، ۱۰۴/۳ـ ۱۰۸). در جریان حملات ویرانگر تیمور نیز یهودیان مانند مسلمانان از کشتارها و ویرانگریهای او آسیب دیدند، چنانکه بنا به قول ابن عربشاه در شهر اصفهان «تیمور... بفرمود تا جانها تباه سازند و خونها بریزند و... مسلمان و اهل ذمت را یکسان انگارند و به دست دژخیم مرگ از میان بردارند» (ص ۴۹). از چگونگی زندگی یهودیان در زمان جانشینان تیمور اطلاع چندانی در دست نیست و رد پای این جامعه را مجدداً در سفرنامه‌های اروپاییانی می‌توان یافت که در دورهٔ صفویه از ایران دیدار کرده‌اند (*جودائیکا*، XIII/312-313؛ دلاواله، ۴۴۳؛ شاردن، ۲۲۱/۷).

به استثنای دوران پادشاهی شاه عباس اول که در آن یهودیان و دیگر اقلیتهای دینی در آرامش نسبی به سر می‌بردند، سلطنت صفویه از دشوارترین و پرآزارترین دورانهای تاریخ حیات یهود در ایران به شمار می‌رود (*جودائیکا*، XIII/313). در این هنگام یهودیان تحت فشار و آزار شدید قرار داشتند و قوانین محدود کنندهٔ نامعقول بسیار برضد آنان وضع شده بود. در نتیجهٔ این قوانین و آزار و کشتار و تغییر آیین اجباری و مهاجرت به کشور عثمانی، جمعیت این قوم در عصر صفوی کاهش بسیار یافت و تنها با استقرار حکومت نادرشاه افشار و پس از او در دورهٔ حکومت زندیه بود که جامعهٔ یهود ایران توانست مدت کوتاهی باز در آسایش به سر برد (فیشل، 283؛ مصطفوی، ۴۰ـ ۴۵، ۱۰۷ـ۱۰۹؛ لوی، ۴۰۴/۳ـ۴۰۹؛ *جودائیکا*، XIII/314).

به رغم همهٔ این نابسامانیها و دشواریها در این دوران، شعرا و نویسندگان یهودی بزرگی همچون بابایی لطف، بابایی فرهاد، ملابنیامین ابن ملامیشائیل (امینا)، ربی موشه لوی، شاهین شیرازی و مولانا عمرانی در شهرهای مختلف پدید آمدند. این شعرا و نویسندگان پیروان سنت ادبی دیرپایی بودند که از نخستین سده‌های ورود اسلام به ایران در میان یهودیان شکل گرفته بود و امروزه «ادبیات یهودی ـ فارسی» خوانده می‌شود. ادبیات یهودی ـ فارسی نوع خاصی از آثار ادبی زبان فارسی است که به خط عبری نوشته می‌شود و شامل متون مختلفی است از ترجمه‌ها و تفسیرهای *کتاب مقدس* و دیگر کتب دینی یهود، اشعار یهودی ـ فارسی، و مطالب غیردینی دیگر. این نوع خاص ادبی نه‌تنها از لحاظ مطالعات دینی و ادبی یهودیان ایران دارای اهمیت است، بلکه از نظر زبان‌شناسی و مطالعهٔ نخستین مراحل شکل‌گیری فارسی دری، نیز دارای ارزش بسیار است و نمونه‌هایی از نخستین نوشته‌های این زبان را از سده‌های ۸ و ۹م دربردارد. ادبیات یهودی ـ فارسی در دورهٔ ایلخانان مغول، یعنی هنگامی که زبان و ادب فارسی در جامعهٔ یهودیان ایران رواج و نفوذی تام یافته بود، رشد و گسترشی بیش از پیش یافت (نک: لوی، ۲۶۹/۳ـ ۲۷۱؛ *جودائیکا*، X/429-439؛ آسموسن، 1970؛ فیشل، 290-289). همچنین به سبب قطع ارتباط با خارج از کشور در این دوره، رهبری دینی و فرهنگی یهودیان ایران از بغداد به اصفهان انتقال یافت. در رأس جامعهٔ یهودی در اصفهان «ناسی» قرار داشت که ربیها، ملاها و دیانها او را در ادارهٔ امور این جامعه یاری می‌کردند. ناسی مسئول جمع‌آوری جزیه و پرداخت به موقع آن به حکومت بود (همو، 287-286؛ *جودائیکا*، -XIII/314 315). یکی از جلوه‌های حیات دینی یهودیان در این زمان و پس از آن، زیارت از اماکن مقدس یهود در ایران همچون مقبرهٔ دانیال‌نبی در شوش، و استر و مردخای در همدان بوده است (فلاندن، ۱۷۷ـ ۱۷۸؛ پولاک، ۲۹).

برای یهودیان ایران، به قدرت رسیدن پادشاهان قاجار به معنای آغاز دوبارهٔ رنج و فقر بود. محدودیتهای سیاسی و قانونی بسیار، تبعیض و تضییع حقوق، آزار و اجبار به تغییر آیین (به‌خصوص در مشهد و در زمان محمدشاه)، نابسامانی و کاهش جمعیت از مهم‌ترین ویژگیهای زندگی یهودیان در این دوران است (همو، ۲۶ـ ۲۸؛ *جودائیکا*، XIII/316؛ لوی، ۵۲۰/۳ بب؛ نیز نک: یئور، 370-369 ,336-330). در جهت بهبود وضع زندگی یهودیان ایران، اتحادیهٔ جهانی اسرائیلیان (یهودیان) و انجمن آنگلو ـ جوئیش در طی چند سفر ناصرالدین شاه به اروپا کوشیدند تا وی را برای اقدام در این جهت متقاعد سازند؛ اما قولهای مساعد ناصرالدین شاه و صدور فرمانهایی در این زمینه به دلیل نابسامانی اوضاع ثمر چندانی نبخشید. سرانجام، با آغاز نهضت مشروطیت در زمان مظفرالدین شاه ــ که یهودیان نیز در آن نقش فعالی داشتند ــ و تشکیل مجلس شورا ــ که در مصوبات آن دوگانگی میان قوانین مدنی و شرعی از میان برداشته شد و اقلیتهای دینی از برابری حقوق سیاسی و اجتماعی با سایر ایرانیان برخوردار گشتند ــ راه برای بهبود شرایط زندگی یهودیان بازگردید (لوی، ۶۹۷/۳ـ۷۳۸؛ *جودائیکا*، XIII/317؛ مصطفوی، ۱۲۹ـ۱۳۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن عربشاه، احمد، *زندگانی شگفت‌آور تیمور*، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ پولاک، ادوارد یاکوب، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تطیلی، بنیامین، *رحلة بنیامین*، ترجمهٔ عزرا حداد، بغداد، ۱۹۴۵م؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شجاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رهبر، پرویز، *تاریخ یهود*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت‌نامه*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فلاندن، اوژن، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لوی، حبیب، *تاریخ یهود ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰م؛ مصطفوی، علی‌اصغر، *ایرانیان یهودی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یوزبکی، توفیق سلطان، *تاریخ اهل الذمة فی العراق*، ریاض، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Asmussen, J. P., *Studier I Jødisk - Persisk Litteratur*, Kopenhagen, 1970; Eban, A., *My People, the Story of the Jews*, New York, 1968;

Fischel, W. J., «The Jews in Mediaeval Iran from the 16th to the 18th Centuries...», *Irano - Judica*, ed. Sh. Shaked, Jerusalem, 1982; *Judaica;* Roth, J., *The History of Jewish People*, New York, 1989; Ye'or, B., *The Dhimmi, Jews and Christians under Islam*, London, 1985.

فاطمه لاجوردی

مسیحیان: جامعهٔ مسیحیان ایران از دیرباز به طور عمده متشکل از دو گروه بزرگ مسیحیان نسطوری (آشوریان) و مسیحیان ارمنی بوده است که هر یک تاریخچه و سیر تحولی منحصر به خود داشته‌اند؛ از این رو، در این مقاله به طور جداگانه به این دو گروه پرداخته می‌شود:

مسیحیان نسطوری: بنابر روایتهای مسیحی، این آیین از اواخر سدهٔ ۱م از جانب غرب وارد ایران شد و پس از دوره‌های متناوب تعقیب و آزار، و دوره‌های آزادی دینی، به تدریج در این سرزمین پاگرفت و در مناطق مختلف ایران، به ویژه در غرب، یعنی هدیابینه (ادیابن)، جزیرهٔ ابن عمر و بین‌النهرین جامعه‌های پراکندهٔ مسیحی تشکیل گردید (نفیسی، ۱۸ـ۲۳؛ واترفیلد، 17-16؛ گیلمن، 109). همزمان با شورا یا «سینود»ی که در ۴۱۰م در سلوکیه (تیسفون) برگذار شد، یزدگرد اول مسیحیت را در ایران قانونی اعلام کرد و جاثلیق سلوکیه (تیسفون) را به سرپرستی مسیحیان ایران به رسمیت شناخت (نفیسی، ۱۰۶ـ۱۱۳؛ گیلمن، 113-112؛ واترفیلد، 21). این کلیسا در سدهٔ ۷م، با کنار گذاشتن اصطلاح «مادر خدا[1]» برای حضرت مریم و پذیرفتن دو طبیعت جداگانهٔ الهی و بشری برای مسیح، گرایش نسطوری خود را بیش از پیش آشکار ساخت و از آن پس بـه کلیسـای شرقی سریانی یا کلیسای نسطـوری شهـرت یافت (ERE, XII/170-171, 175؛ موررونی، 357؛ گیلمـن، 126-116). از آن پـس تا هنگام فتـوحات اسلامی در ایـران، به‌رغم حضور جوامع مسیحی یعقوبی و پیرو نظریهٔ «وحدت طبیعت» (مونوفیزیت[2])، مسیحیت نسطوری در ایران گسترش تام یافته بـود و نه‌تنها در مناطق غـربی کشور، بلکه در نـواحی مرکزی، سواحل دریای خزر و خراسان تا هرات و مرو و شهرهای آسیای مرکزی نیز پیروان بسیار داشت، چنانکه بنا به قول ثعالبی مرغنی، پس از کشته شدن یزدگرد سوم در مرو، اسقف آن سامان جسد وی را یافت و آن را دفن کرد (ص ۷۴۷ـ۷۴۸؛ نیز نک‌: EI², VII/970؛ *ایرانیکا*، V/524).

سـرزمینهای غربی ایـران، حیره، بین‌النهـرین و جزیره در شمـار نخستین مناطق فتح شده توسط سپاهیان اسلام بود. ساکنان این مناطق که بیشتر مسیحی بودند، غالباً با امضای پیمان صلحی، حاضر به پرداخت جزیه و خراج شدند و با قرار گرفتن در شمار اهل ذمه، جان و مال و کلیساهایشان در امان ماند (بلاذری، ۲۳۶ـ۲۴۳؛ زرین‌کوب، *تاریخ ایران...*، ۴۴۷ـ۴۵۲). اینان در دوران خلفای راشدین و سپس در زمان بنی امیه، تا هنگامی که جزیه و خراج خود را می‌پرداختند و اختلالی در نظم عمومی ایجاد نمی‌کردند، آزاد بودند تا به امور جامعهٔ خود بپردازند و به آیینهای دینی خود مشغول باشند (موررونی، 346؛ گیلمن، 128-127). در سالهای بعد مسلمانان مراکز آموزشی مسیحیان را در نصیبین، جندی‌شاپور و مرو حفظ کردند و آموزش در این مراکز را برای تربیت حسابداران، کاتبان، پزشکان و استادان تشویق می‌کردند (همو، 130). در این زمان و سالهای پس از آن مسیحیان نسطوری جامعهٔ مستقلی محسوب می‌شدند که ادارهٔ امور داخلی آنها برعهدهٔ جاثلیق و بر مبنای قوانین خود آنان بود. جاثلیق از سوی اعضای این جامعه انتخاب می‌شد و خلیفه انتخاب او را مورد تأیید قرار می‌داد (گرونه‌باوم، 184؛ EI², II/229؛ لمتن، «دولت...[3]»، 205-204).

با روی کارآمدن عباسیان به ویژه در دوران مأمون مسیحیان ایران بیشترین میزان نفوذ را در دستگاه خلافت داشتند. مقر جاثلیق از ۱۵۸ق/۷۷۵م از سلـوکیه (تیسفـون) به بغـداد منتقل شـده، و ارتبـاط نـزدیک‌تری با مقـر خلافت یافته بـود. در همین زمـان جرجیس بن بختیشوع که از دانشگاه جندی‌شاپور فراخوانده شده بود، به عنوان پزشک مخصوص خلیفه منصور برگزیده شد و این سمت تا ۶ نسل در خاندان وی باقی ماند (گیلمن، 131؛ صفا، ۵۲/۱ـ۵۶؛ ابونا، ۱۵۲/۲ـ۱۶۰). علاوه بر این، در بیت الحکمهٔ بغداد که در دوران مأمون در ۲۱۸ق/۸۳۳م بنیان‌گذاری شده بود و حنین بن اسحاق مسیحی مدتها ریاست آن را بر عهده داشت، مسیحیان به ترجمهٔ آثار فلسفی، پزشکی و علمی یونانی و نقل علوم و فرهنگ یونانی به عالم اسلامی مشغول بودند (روزنتال، 9-5؛ نصر، 415؛ زرین‌کوب، همان، ۵۱۵ـ۵۱۷؛ ابونا، ۱۴۹/۲ـ۱۵۲؛ صفا، ۴۸/۱ـ۵۰، ۶۳ـ۶۵).

در این زمان همچنین کلیسای نسطوری ایران فعالیتهای تبلیغی خود را که از سدهٔ ۵م آغاز کرده بود، به شکل دامنه‌دارتری به سوی شرق و در میان قبایل مهاجر و نیمه‌مهاجر ترک، تاتار و مغول گسترش داده بود و حتیٰ در هند، چین و تبت دنبال می‌کرد. در ادامهٔ این کوششها، ۶ منطقهٔ اسقفی جدید در ری، مرو، سمرقند، کاشغر، تنگوت و چنگ ـ آن ایجاد شده بود و ادارهٔ فعالیتهای تبلیغی را در تبت مطران تنگوت، و در چین مطران چنگ ـ ان بر عهده داشت. این فعالیتها همچنین باعث گرایش وسیع مردمان برخی از قبایل مغول به مسیحیت شده بود (گیلمن، 137؛ واترفیلد، 40-39؛ ابونا، ۵۷/۲ـ۶۱). گرچه متوکل خلیفهٔ عباسی فرمانی صادر کرد که به موجب آن محدودیتهای خاصی در امر پوشش، رفت و آمد، آموزش و... برای اهل ذمه ایجاد شد، اما اینگونه محدودیتها در دوران امویان و عباسیان غالباً موقتی و منحصر به شهرهای بزرگ بود و تکرار گاه و بیگاه صدور این فرمانها در طی چند سده، خود دلالت بر عدم اجرای همیشگی آنها دارد (طبری، ۱۷۲/۹ـ۱۷۴، ۱۹۶؛ فییه، ۱۳۹ـ۱۴۱؛ EI², II/228؛ گرونه باوم، 182؛ لمتن، همانجا).

حکمرانان آل بویه نیز در داخل ایران سیاست مسالمت‌آمیزی نسبت به مسیحیان و اقلیتهای دینی دیگر داشتند. عمادالدوله مسیحیان را در دستگاه اداری خود به کار گماشته، و عضدالدوله در اوج قدرت خود نصربن هارون مسیحی را به سمت وزارت برگزیده بود (زرین‌کوب،

1. Theotokos 2. Monophysites 3. *State...*

تاریخ مردم...، ۴۸۰؛ بوسه، 288).

در دوران حکومت سلجوقیان در ایران گرچه به سبب تعصب آنان در سنی‌گری، دشواریهایی برای مسیحیان به وجود آمد، اما از سوی دیگر، در اثر درگیریهایی که اینان با امپراتوری بیزانس داشتند، و نیز به سبب وجود ایرانیان فرهیخته‌ای همچون خواجه‌نظام‌الملک در امور کشورداری، مسیحیان چندان در تنگنا و سختی نبودند (لمتن، «ساختار...[1]»، 274-275؛ گیلمن، 139-138).

آغاز حملات مغول و تسلط آنان بر سرزمینهای غربی ایران امیدهایی را در جامعهٔ مسیحی برانگیخت؛ زیرا شماری از قبایل مغول از مدتها پیش در نتیجهٔ تبلیغات مسیحیان نسطوری به مسیحیت گرویده بودند و پیوندهای خویشاوندی میان قبایل مختلف، مسیحیت را به خاندان چنگیز و قبیلهٔ او وارد کرده بود. مادر هلاکو، سرقوقْتینی بیگی، و همسر او، دوقوز خاتون، هر دو مسیحی بودند. جرماغون، فرمانده سپاه مغول درایران به دین مسیحی متمایل بود و در لشکرکشیهای هلاکو به ایران و عراق، عمدهٔ نیروها از مسیحیان تشکیل می‌شد. اینها همه باعث شده بود که مسیحیان ایران و مسیحیان در غرب امید تشکیل دولتی مسیحی به جای حکومت اسلامی را در سر بپرورانند (رشیدالدین، ۸۸/۱؛ باوزانی، 541؛ بیانی، ۱۷۴/۱-۱۷۶، ۳۷۸/۲، ۳۸۰؛ ساندرز، ۸۰-۸۱، ۹۸-۹۹).

در هنگام فتح بغداد، مسیحیان در کلیسای بزرگ آن گرد آمدند، از قتل عام رستند و خانه‌های آنان از خرابی مصون ماند. پس از استقرار هلاکو در بغداد نیز، ماکیخا بطریرک نسطوریان از جمله شخصیتهای معتبر شهر گردید و به دستور هلاکو قصردواتدار صغیر بر کنارهٔ دجله در اختیار او قرار گرفت (بویل، 348؛ بیانی، ۳۷۸/۲؛ ساندرز، ۱۱۱-۱۱۲؛ ابونا، ۲۷۳/۲-۲۷۸). در دوران ایلخانان مغول ــ اباقا، تگودار، گیوک و ارغون ــ مسیحیان از آزادیهای بسیار برخوردار گشتند و درامورمختلف از امتیازات بیشتری نسبت به مسلمانان برخوردار بودند، چنانکه در *تاریخ وصاف* آمده است که ارغون حکم کرده بود که هیچ مسلمانی را به کارهای دیوانی نگمارند (نک: ص ۲۴۱؛ گروسه، 447؛ رشیدالدین، ۵۷۳/۱-۵۷۴؛ واترفیلد، 50-49). ارتباطات مغولان و کلیسای کاتولیک رم در این دوران باعث فرستادن مبلغانی از سوی این کلیسا به جوامع مسیحیان ایران در تبریز، مراغه، دهخوارقان، سیواس و سلطانیه گردید. اما این مبلغان توفیق چندانی به دست نیاوردند و با شروع حملات تیمور و طاعونی که پس از آن در این مناطق شیوع یافت، پراکنده گشتند (گیلمن، 143-142؛ واترفیلد، 53-52).

با اسلام آوردن غازان خان اوضاع یکسره دگرگون گشت و مسیحیان حامیان قدرتمند خود را از دست دادند. غازان خان فرمان داد که در سرتاسر قلمرو او تمامی معابد غیراسلامی اعم از معابد بودایی، آتشکده‌های زرتشتی، کلیساها و کنیسه‌ها را ویران سازند (رشیدالدین، ۹۸۳/۲-۹۸۴؛ باوزانی، 542؛ بیانی، ۴۴۸/۲؛ بویل، 379). پس از آن به یهودیان و مسیحیان دستور داده شد که جامهٔ متمایزی بپوشند، یا زنار ببندند. در جریان شورشهایی که پس از آن اتفاق افتاد، اسقف یهبالاهه مضروب و زندانی شد. کلیساها در مراغه و تبریز تاراج و تخریب شدند (ساندرز، ۱۳۴).

در سالهای بعد، عربها و کردهای مسلمان در اربیل فرصت را غنیمت شمرده، ستمگریهای سبکسرانهٔ مسیحیان در سالهای گذشته را تلافی کردند. در این جریان، گروهی از مسیحیان نسطوری کشته، و بسیاری به اسارت گرفته شدند (گیلمن، 142). پس از این آشفتگیها، نوبت به حملات سهمگین تیمور رسید که ویرانگری آن مسلمانان و مسیحیان ایران را به یک اندازه دستخوش مرگ و نابودی ساخت (نک: ابن عربشاه، ۶۸-۶۹؛ ساندرز، ۱۶۷-۱۶۸؛ واترفیلد، 54-53). در نتیجهٔ این حملات، کلیسای نسطوری ایران از هم پاشید و جمعیتهای پراکندهٔ مسیحیان نسطوری در مناطق کوهستانی غرب و شمال غربی ایران پناه گرفتند، چنانکه بنابر قول مؤلف *جهانگشای خاقان*، در هنگام قیام شاه اسماعیل صفوی، گروههایی از این مسیحیان در بلاد آذربایجان، اران و مغان زندگی می‌کردند (ص ۵؛ نیز نک: واترفیلد، گیلمن، همانجاها).

در دورهٔ صفویه میان دو گروه از مسیحیان نسطوری بر سر تعیین بطریرک اختلاف افتاد (۹۵۸ق/۱۵۵۱م). این دو گروه که هر دو مایل به جلب حمایت پاپ رم بودند، وابستگی خود را به کلیسای کاتولیک اعلام کرده، یکی در موصل و دیگری در اورمیه کلیساهای متحد کلدانی خود را تشکیل دادند. باقی‌ماندهٔ مسیحیان نسطوری نیز که همچنان استقلال خود را حفظ کرده بودند، مقر اسقفی خود را در اورمیه تشکیل دادند. اما با گذشت زمان ارتباط دو گروه نخست با رم گسسته شد، و پس از تحولاتی که در سدهٔ ۱۹م رخ داد، مقراسقفی کلیسای متحد کلدانی ایران در سلماس و مقراسقفی کلیسای مستقل آسوری در اورمیه مستقر گردید (واترفیلد، 79-78).

در هنگام سلطنت قاجاریه مسیحیان نسطوری در منطقهٔ سلماس، در نزدیکی مرز ترکیه و در دشتهای اطراف اورمیه سکنیٰ داشتند. اکثر این مردم کشاورز بودند و همچون مسلمانان مالیات سنگین به حکومت می‌پرداختند و در شرایط اقتصادی و فرهنگی دشواری می‌زیستند. اعمال برخی قوانین غیرعادلانه و محدود کننده، چون الزام به پوشیدن نوع خاصی از لباس، پذیرفته نشدن شهادت آنان در دادگاه، نداشتن حق سوار شدن بر اسب، و به ارث رسیدن کلیهٔ مایملک آنان به فردی از خانواده که مسلمان شده بود، همگی بر پشت این جامعه سنگینی می‌کرد، و موجب شده بود که گروههایی از آنان برای رهایی از این احوال به روسیه مهاجرت کنند (سرنا، ۱۸۳؛ الدر، ۷-۸؛ لمتن، «ایران...[2]»، 210-212).

نخستین مبلغان مسیحی که از حدود دهۀ ۱۸۳۰م به بعد در مناطق مختلف آذربایجان، به ویژه تبریز و اورمیه مشغول به فعالیت شدند، بیشتر از کاتولیکهای رمی و پُرتستانهای آمریکایی و انگلیسی بودند. میان این

1. «The Internal...» 2. *Qajar...*

دو گروه غالباً رقابت و نزاع وجود داشت. کاتولیکها بیشتر سعی در یافتن پیروان جدید داشتند، ولی پرتستانها تعلیم و تربیت جامعهٔ مسیحی را موردتوجه قرار داده بودند. مبلغان پرتستان در اورمیه و مناطق اطراف آن مدارسی ایجاد کردند و به تدریس علوم و تربیت دانش‌آموزان می‌پرداختند، و بدین‌ترتیب، با تأسیس مراکز فرهنگی و بیمارستان و چاپخانه و انتشار کتب و جراید جامعهٔ آسوری ایران به مرحلهٔ جدیدی از حیات اجتماعی گام نهاد (سرنا، ۱۸۳ـ ۱۸۵؛ واترفیلد، 79-84, 102-111؛ الدر، ۹ به). کاتولیکها گروهی از این مسیحیان را که به کلیسای رم پیوسته بودند، مسیحیان کلدانی می‌خواندند، و پرتستانها گروهی را که به آیین پرتستانی می‌گرویدند، مسیحیان آسوری می‌نامیدند. عنوان آسوری که موردقبول و استقبال مسیحیان نسطوری واقع شد، در سده‌های ۱۹ و ۲۰م وسیلهٔ متمایز ساختن آنان از گروههای دیگر گردید (*ایرانیکا*، II/817-818). طبق قوانین جاری کشور، آسوریان ایران دارای نماینده در مجلس شورای اسلامی هستند.

مسیحیان ارمنی: خاستگاه مسیحیان ارمنی ایران، سرزمینی در شمال غرب کشور به نام ارمنستان است که در زمان هخامنشیان یکی از ساتراپ‌نشینهای ایران به شمار می‌آمد و در طی سده‌های بعد تا هنگام ظهور اسلام، همواره محل درگیری و کشمکش میان ارمنیان مسیحی‌شده و دولتهای ایرانی از یکسو، و دولتهای ایران و روم از سوی دیگر بوده است (نک: هـ د، ارمنستان). مسیحیت که با کوششهای قدیس گرگوریوس منور در سدهٔ ۳م در آنجا پایگاهی یافته بود، در اوایل سدهٔ ۴م دین رسمی این سرزمین شد و کلیسای ارمنستان ۳ شورای کلیسایی عام نیقیه (۳۲۵م)، قسطنطنیه (۳۸۱م) و اِفِسوس (۴۳۱م) را به رسمیت شناخت (دانیلو، 283-284؛ ER، I/413-414, 416؛ درنرسسیان، 75-78).

پس از ظهور اسلام، این سرزمین نخستین بار در ۲۰ق/۶۴۱م مورد حملهٔ سپاهیان اسلام قرار گرفت و از آن پس به رغم شورشها و درگیریهای گاه و بیگاه تا سدهٔ ۵ق/۱۱م تحت حکومت امویان و عباسیان قرار داشت و مردم آنجا به دولت مرکزی جزیه می‌پرداختند (بلاذری، ۲۷۷ـ۲۹۷؛ نیز نک: پاسدرماجیان، ۱۵۰ـ ۱۵۵). بنابه قول اصطخری (ص ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸) و مقدسی (ص ۳۸۰)، همچنین ابن حوقل (۳۳۸/۲ـ۳۴۰، ۳۴۴) و مؤلف *حدودالعالم* (ص ۱۵۹ـ۱۶۱)، در سدهٔ ۴ق این منطقه بسیار پررونق بود و انواع کالاهای بازرگانی از آنجا به نقاط مختلف صادر می‌شد. پس از عباسیان این منطقه به ترتیب تحت سلطهٔ سلجوقیان (۴۲۶ق/۱۰۳۵م)، خوارزمشاهیان (۶۲۲ق/۱۲۲۵م)، مغولان (۶۲۶ق/۱۲۲۹م)، تیموریان (۸۰۲ق/۱۴۰۰م) و ترکمانان قره‌قویونلو و آق‌قویونلو قرار گرفت (مهرین، ۸۸ـ۹۰؛ نوری‌زاده، ۵۱ ـ ۷۴). با ظهور صفویان در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، ارمنستان صحنهٔ درگیری دو دولت عثمانی و صفوی گردید و جنگهایی بر سر انضمام آن به یکی از این دو دولت در این منطقه روی داد (پاسدرماجیان، ۲۹۳).

در جنگی که شاه عباس اول در ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م با دولت عثمانی آغاز نمود، تبریز، نخجوان، ایروان و گنجه را بازپس گرفت و به سوی ارمنستان مرکزی و سپس ارزروم پیشروی کرد؛ اما در ۱۰۱۳ق با شنیدن خبر هجوم سپاه بزرگ عثمانی تصمیم به عقب‌نشینی گرفت و در مسیر خود شهرها و روستاها را ویران کرد و برای استفاده از مهارتها و قابلیتهای ارمنیان، هزاران خانوار از آنان را به ایران کوچانید و بیشتر آنان را در اصفهان، بر کنارهٔ زاینده‌رود سکنیٰ داد (همو، ۲۹۳ـ۲۹۴؛ نوری‌زاده، ۷۴ـ۷۶؛ *ایرانیکا*، II/472). ارمنیان در این منطقه محلهٔ جلفا را ایجاد کردند و با مساعدتهای مختلف شاه عباس به ایجاد کلیساها و رونق بخشیدن به محل جدید خود همت گماشتند. وصف این محله و رونق آن، و چگونگی زندگی ارامنه در سفرنامه‌های اروپاییانی که در آن هنگام در ایران بوده‌اند، آمده است (دلاواله، ۳۶؛ کارری، ۹۹ـ ۱۰۸؛ شاردن، ۸۲/۸ـ۸۴، ۸۷).

شاه عباس امتیازات ویژه‌ای برای ارمنیان قائل شد و با پرداخت وامهای بدون بهره، کاستن از میزان مالیاتهای دریافتی و واگذار کردن تجارت ابریشم به آنان، زمینه‌های رشد اقتصادی را برای ایشان فراهم آورد. در نتیجهٔ چنین امکاناتی، ارمنیان در صنعت و بازرگانی بسیار فعال شدند و سهم مهمی در اقتصاد آن روز ایران بر عهده گرفتند. آنان در برگذاری شعائر دینی خود آزاد بودند و با داشتن کلانتری از قوم خود ــ که وظیفهٔ جمع‌آوری مالیات را نیز بر عهده داشت ــ جامعه‌ای مستقل به حساب می‌آمدند (سیوری، 174-175؛ فلاندن، ۲۳۱؛ کارری، ۱۰۰؛ شاردن، ۹۴/۸ـ۹۷؛ ملکم، ۲۸۱؛ مهرین، ۹۱ـ۹۲؛ *ایرانیکا*، همانجا). ارمنیان در ورود برخی از صنایع به ایران نیز پیشگام بوده‌اند، چنانکه به گفتهٔ تاورنیه، نخستین دستگاه چاپ در ایران، توسط یعقوب ژان ارمنی در ۱۰۵۱ق/۱۶۴۱م راه‌اندازی شد (ص ۵۸۱، ۵۹۷).

از سوی دیگر، گرایش شاه عباس اول به دولتهای اروپایی و سعی در ایجاد ارتباط با آنان راه را برای ورود مبلغان مسیحی باز نمود. نخستین گروه مبلغان، اگوستینیهای پرتغالی بودند که در ۱۰۰۷ق/۱۵۹۸م به ایران فرستاده شدند و پس از آن گروههای دیگری همچون کرملیها، کاتولیکهای رم، کاپوسنهای فرانسوی و ژزوئیتها نیز در اصفهان مستقر شدند و شروع به فعالیت در میان ارمنیان نمودند؛ اما علاقهٔ ارمنیان به حفظ فرهنگ و دین سنتی خود باعث شد که تبلیغات این مبلغان تأثیر چندانی نداشته باشد (کارری، ۱۰۱؛ شاردن، ۹۳/۸ـ۹۴، نیز ۲۱۰/۷ـ ۲۱۸، ۲۹۳ـ ۲۹۵؛ واترفیلد، 64). جانشینان شاه عباس اول ارمنیان را کمتر موردتوجه قرار دادند و از امکانات داده شده به آنها کاستند و بر بار مالیاتهایشان افزودند، به طوری که در هنگام اقامت شاردن در اصفهان (در زمان شاه سلیمان)، ارمنیان ثروت و امکانات پیشین را نداشتند و محلهٔ جلفا رونق و جمعیت سابق خود را از دست داده بود (شاردن، ۸۳/۸، ۸۷، ۹۸؛ فلاندن، ۲۳۱ـ۲۳۲).

در هنگام حملهٔ افغانها به اصفهان در اواخر سلطنت شاه سلطان‌حسین، محلهٔ جلفا و دیگر محلات ارمنی‌نشین اصفهان همچون گسک،

ایروان، تبریز، دشتی، قاراگل و کچر، از نخستین محله‌هایی بودند که در معرض قتل و غارت قرار گرفتند و اهالی جلفا ـــ که حکومت وقت آنان را بدون هیچ دفاعی رها کرده بود ـــ مجبور به پرداخت مبلغ هنگفتی به افغانها شدند (گیلاننتز، ۴۳ـ۵۰؛ تاج‌بخش، ۴۴۶).

نادرشاه افشار چون به قدرت رسید، بخشهای قراباغ، گنجه، بردع و ایروان را آزاد کرد و ارمنیان آن مناطق را مورد ملاطفت قرار داد و آبراهام، جاثلیق ارامنه را در اردوی خود در نزدیکی کلیسای اچمیادزین به حضور پذیرفت. وی سپس به دعوت جاثلیق در مراسم دینی آنان در این کلیسا شرکت کرد و هدایایی به کلیسا بخشید (محمدکاظم، ۴۰۹/۱ـ۴۱۱؛ شعبانی، ۱۳۰/۲ـ۱۳۱؛ لاکهارت، 279). وی در طول دوران سلطنتش با اتباع مسیحی کشور با مدارای بسیار رفتار کرد و حضور مبلغان مسیحی را در شهرهای مختلف آزاد گذاشت. در نتیجهٔ فعالیتهای این مبلغان عده‌ای از ارامنه به آیین کاتولیک گرویدند، و در آن هنگام در جلفای اصفهان ۴ کلیسای کاتولیک تأسیس شده بود. نادر همچنین گروهی از علمای مسیحی (ارمنی ارتدکس و کاتولیک)، یهودی و مسلمان را گرد آورد تا عهد عتیق و عهد جدید را به فارسی ترجمه کنند. بخش بزرگی از سپاه نادر را سربازان ارمنی تشکیل می‌دادند (همو، 281-279, 228؛ *ایرانیکا*، II/473).

ارمنیان مناطق مرکزی ایران که پس از حملهٔ افغانها و در سالهای بعد از آن به‌سبب سخت‌گیریهای افشاریان و درگیریهای زند و قاجار از اصفهان و شیراز گریخته، و به عراق و مناطق دیگر رفته بودند، پس از قدرت یافتن کریمخان و برقراری نظم و آرامش، و همچنین در پی دعوت از آنان و اعطای کامل برخی روستاها برای اقامت مجدد ایشان، دوباره به اصفهان و شیراز بازگشتند و فعالیتهای صنعتی و کشاورزی و اقتصادی خود را از سر گرفتند (پری، *کریم‌خان*...، 238-237، «سلسله...»[1]، 99).

در روزگار قاجاریه که نابسامانیهای گوناگون دامنگیر ایران شده بود، جمعیت ارامنهٔ جلفا نیز کاهش یافت و بسیاری از مردمان آن در جست‌وجوی کار و موقعیتهای اقتصادی به کشورهای‌هندوستان و انگلستان مهاجرت کردند (فلاندن، ۲۳۲؛ پولاک، ۲۵ـ۲۶؛ دیولافوا، ۲۱۸؛ ویلس، ۳۴۶ـ۳۴۸). با اینهمه، هنوز هم ارمنیان ساکن آذربایجان، گیلان، اصفهان و شیراز سهم مهمی در فعالیتهای صنعتی و روابط بازرگانی و اقتصادی میان ایران و اروپا داشتند. همچنین در این دوران چند تن از ارامنه مشاغل مهمی را در ارکان دولتی احراز کرده بودند. منوچهرخان معتمدالدوله حکمرانی گیلان، فارس، کرمانشاه و اصفهان را داشت و از مقامات ایرانی در مذاکرات ترکمان‌چای بود. برادرزادگان او میرزا رستم خان، آغالرخان و سلیمان خان نیز مناصب مهمی داشتند؛ اما معروف‌ترین شخصیت ارامنه، میرزا ملکم خان سیاستمدار، نویسنده و متفکر معروف بود (الگار، ۲۵۸، ۲۶۸؛ *ایرانیکا*، II/476؛ بامداد، ۲۷۹/۲).

ارامنهٔ ایران در *نهضت مشروطه* نیز فعال‌بودند. واحدهای داوطلب فداییان ارمنی که در ماوراء قفقاز و بخش غربی ارمنستان ـــ که در آن هنگام تحت اشغال عثمانی بود ـــ به نهضت پیوسته بودند، به یاری مشروطه خواهان آمدند و واحدهای مسلح ارمنی تحت فرماندهی آرشاک گافافیان در کنار مجاهدان آذربایجانی به رهبری ستارخان، در دفاع از تبریز شرکت داشتند (کسروی، ۸۷۳؛ *ایرانیکا*، II/477). اپرائیم (یپرم) خان داویتیان که فرماندهی گروهی از فداییان ارمنی را بر عهده داشت، پس از نبرد موفقیت‌آمیز در رشت، همراه سپهدار تنکابنی و سردار اسعد بختیاری پیروزمندانه وارد تهران شد و به مقام فرماندهی کل نیروهای نظامی رسید و در جنگ با ضد انقلابیون در همدان کشته شد (همنجا؛ *فخرایی*، ۱۱۹ـ۱۲۰، ۲۱۶ـ۲۱۸؛ تاج‌پور، ۱۷۱ـ۱۷۴).

بنابر *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ارامنه همچون یهودیان و زرتشتیان و آسوریان از حقوق شهروندی خاص و آزادی اجرای مراسم دینی برخوردارند و در احوال شخصیه بر طبق آیین خود عمل می‌کنند (اصول ۱۳ و ۲۶؛ نیز نک‌: هـ د، اهل کتاب). در مجلس شورای اسلامی ارامنهٔ جنوب و شمال هر یک دارای یک نماینده‌اند (اصل ۶۴).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن عربشاه، *عجایب المقدور فی اخبار تیمور (زندگی شگفت‌آور تیمور)*، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابونا، البیر، *تاریخ الکنیسة السریانیة الشرقیة*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ الدر، جان، *تاریخ میسیون آمریکایی درایران*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۳۳ش؛ الگار، حامد، *دین و دولت در ایران*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح‌البلدان*، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمدقاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاج‌بخش، احمد، *تاریخ صفویه*، شیراز، ۱۳۷۲ش؛ تاج‌پور، محمدعلی، *تاریخ دو اقلیت مذهبی یهود و مسیحیت در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ تاورنیه، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م؛ *جهانگشای خاقان*، به کوشش الله دتامضطر، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دیولافوا، ژ. ر. م.، *سفرنامه*، ترجمهٔ فره‌وشی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، *تاریخ مردم ایران (۲)*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ساندرز، ج. ج.، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرنا، کارلا، *آدمها و آیینها در ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ شعبانی، رضا، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فخرایی، ابراهیم، *گیلان در جنبش مشروطیت*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فلاندن، اوژن، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فیه، ژ. م.، *احوال النصاریٰ فی خلافة بنی العباس*، ترجمهٔ حسنی زینه، بیروت، ۱۹۹۰م؛ *قانون اساسی*

1. «The Zand...»

جمهوری اسلامی *ایران*؛ کاروری، جملی، *سفرنامه*، ترجمهٔ عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ گیلانتز، پطرس دی سرکیس، *سقوط اصفهان*، ترجمهٔ محمد مهریار، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ملکم، جان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ اسماعیل حیرت، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مهرین، عباس، *تاریخ ارمنستان*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نفیسی، سعید، *مسیحیت در ایران*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نوری‌زاده، احمد، *تاریخ و فرهنگ ارمنستان از آغاز تا امروز*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ ویلس، چارلزجیمز، *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*، ترجمهٔ سیدعبدالله، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bausani, A., «Religion Under the Mongols», *Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Īl-Khāns», ibid; Busse, H., «Iran Under the Būyids», ibid, vol. IV, ed. R. N. Frye, 1975; Daniélou, J. & H. Marrou, *The First Six Handred Years*, tr. V. Cronin, New York, 1964; Der Nersessian, S., *The Armenians*, London, 1972; EI[2]; ER; ERE; Gillman, I. and H. J. Klimkeit, *Christians in Asia Before 1500*, London, 1999; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Grunebaum, G. E. von, *Medieval Islam*, Chicago, 1971; *Iranica;* Lambton, A. K. S., «The Internal Structure of the Saljuq Empire», *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; id, *Qajar Persia*, London, 1987; id, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981; Lockhart, L., *Nadir Shah*, London, 1938; Morony, M. G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton, 1984; Nasr, H., «Life Sciences, Alchemy and Medicine», *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. IV; Perry, J.R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; id, «The Zand Dynasty», *Cambridge History of Iran*, vol. VII, ed. P. Avery, Cambridge, 1991; Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, tr. E. and J. Marmorstein, London, 1975; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980; Waterfield, R. E., *Christians in Persia*, London, 1973.

فاطمه لاجوردی

زرتشتیان: حملات پراکندهٔ عربهای مسلمان به سرزمینهای قلمرو ساسانیان سرانجام در دو نبرد قادسیه و نهاوند به مرحلهٔ نهایی رسید و با شکست سپاه ساسانی در این دو نبرد، این دولت در ۲۱ق/ ۶۴۲م سقوط کرد؛ اما فتوحات مسلمانان در سرزمینهای ایرانی فرایندی تدریجی بود و تا سالها بعد همچنان به سوی شرق ادامه داشت. چنانکه از آثار مورخانی همچون طبری و بلاذری می‌توان دریافت، در غالب شهرها یا مناطقی که فتح می‌شدند، مسلمانان با گفت و گو با فرمانروای محل مردمان آنجا را در گزینش یکی از این ۳ راه آزاد می‌گذاشتند: اسلام آوردن و در امان بودن؛ بر دین و آیین خود ماندن و جزیه پرداختن؛ و جنگیدن و منتظر سرنوشت ماندن. اگر مردمان ناحیه‌ای اسلام می‌آوردند، تنها مالیات بر درآمد را ــ که عمدتاً از درآمد زمین، و گاه از درآمدهای دیگر بود و خراج نامیده می‌شد ــ می‌پرداختند؛ اگر می‌خواستند بر دین خود بمانند، با فاتحان صلح‌نامه‌ای می‌نوشتند که بر طبق آن در شمار اهل ذمه در می‌آمدند و علاوه بر خراج می‌بایست جزیه نیز ــ که در واقع مالیات سرانه بود ــ بپردازند. در چنین حالتی حفظ امنیت آنان بر عهدهٔ حکومت اسلامی بود و در اجرای شعائر دینی خود آزاد بودند و حتیٰ براساس برخی معاهدات، مسلمانان نمی‌بایست در اعیاد آنان مزاحمتی برای اجرای مراسم ایجاد کنند (نک: بلاذری، ۴۵۳-۴۵۴)؛ و روشن است که در صورت مخالفت یا طغیان، می‌بایست با سپاه اسلام روبه‌رو شوند. در *تاریخ* طبری و *فتوح البلدان* بلاذری نمونه‌های بسیاری از چنین معاهدات و یا درگیریها در مناطق مختلف ایران آمده است (برای نمونه، نک: طبری، ۱۳۷/۴-۱۳۸، ۱۴۱، جم؛ بلاذری، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۷-۴۳۹). گرچه بر سر اهل کتاب شمردن زرتشتیان و احکام مربوط به آنان در میان فقها، چه اهل سنت و چه شیعه، اختلافاتی وجود داشته است، پیروان این دین همواره همچون سایر اهل ذمه در نظر گرفته می‌شدند (نک: هـ د، اهل کتاب).

فاتحان مسلمان پس از تصرف شهرهای ایران و استقرار در آنها، همان نظام مالیاتی ساسانی، و نیز دیوان و عاملان محلی مالیات و دبیران را حفظ کردند (طبری، ۱۵۱/۲-۱۵۲؛ بلاذری، ۴۲۱؛ نیز نک: دنت، 31-28 ,14). زبان دیوان در ابتدا فارسی بود، اما پس از روی کار آمدن حجاج بن یوسف به عربی تبدیل شد (بلاذری، ۴۲۲؛ زرین‌کوب، دوقرن...، ۱۱۳-۱۱۵).

در نخستین دهه‌های پس از فتح ایران، تغییر آیین و گرویدن به اسلام در نواحی فتح شده آهنگی کند داشت و در هر ناحیه، به خصوص در مناطق روستایی و به ویژه در غرب ایران، اکثریت ساکنان را زرتشتیان تشکیل می‌دادند و مسلمانان (تازه مسلمانان بومی و اعراب) به صورت جوامع پراکنده در میان این اکثریت زندگی می‌کردند (دنر، 568). اما رفته‌رفته بر اثر تماس بیشتر با مسلمانان، به خصوص در مناطق شهری و نیز با گرویدن زمین‌داران بزرگ یا دهقانان به اسلام برای گریز از پرداخت جزیهٔ کشاورزانی که بر روی زمینهایشان کار می‌کردند، و همچنین برای رسیدن به موقعیتهای بهتر اجتماعی و اقتصادی، گرایش به آیین نو سرعت بیشتری یافت (دنت، 33-32؛ بولیه، 36-35). به شهادت اصطخری (ص ۹۰، ۱۲۷-۱۲۸) و مقدسی (ص ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۴) در روزگار ایشان هنوز اکثریت جمعیت بخش وسیعی از ایران که فارس نامیده می‌شد، زرتشتی بودند و هیچ شهر و دیاری نبود که آتشکده‌ای در آن نباشد. رسوم زرتشتیان در شهرها جاری بود و در اعیادشان بازارها را می‌آراستند. حتیٰ در برخی مناطق همچون طبرستان علاوه بر حضور شمار زیادی زرتشتی، حکومت محلی نیز به دست حاکمان زرتشتی بود که اسپهبدان نامیده می‌شدند و این وضع تا قرن ۵ق/۱۱م ادامه داشت (زرین‌کوب، *تاریخ...*، فصل ۵؛ آذرگشسب، ۷۹-۸۰).

در دوران خلفای راشدین و بنی‌امیه، گرچه در نقاط مختلف ایران سخت‌گیریهای پراکنده‌ای برای تغییر آیین و ویران کردن آتشکده‌ها وجود داشت، با اینهمه، زرتشتیان در آسایش و رفاه نسبی به سر می‌بردند. حکومت اسلامی برای جامعهٔ زرتشتیان رهبر و سرپرستی را که در پارس می‌زیست و در میان زرتشتیان با لقب «هودینان پشوبای» (پیشوای بهدینان) شناخته می‌شد، به رسمیت می‌شناخت و مسئولیت این جامعه را بر عهدهٔ او نهاده بود (بویس، 147). در همین دوران گروهی از زرتشتیان به منطقهٔ قهستان در خراسان مهاجرت کرده، در خواف مسکن گزیدند و نزدیک به صد سال در آنجا زندگی کردند؛ اما با دشوار شدن شرایط، از آنجا نیز مهاجرت کرده، با خانواده‌های خود به بندر هرمز رفتند و پس از ۱۵ سال اقامت در آنجا، سرانجام با حملهٔ

سپاهیان ربیع‌بن زیاد به بندر هرمز، از آنجا نیز گریختند، و در نیمهٔ دوم قرن ۲ق/۸م با کشتی به هند رفتند. این گروه ابتدا در گجرات (در سنجان) و پس از آن در شهرهای دیگری همچون نوسری، بمبئی و سورات ساکن شدند و در طی قرون اقلیت پارسیان هند را به وجود آوردند. شرح این مهاجرت را فردی به نام بهمن کیقباد در رساله‌ای به نام *قصهٔ سنجان* به نظم درآورده است (بلاذری، ۵۵۱ـ۵۵۲؛ پورداود، ۲ـ۸؛ معین، ۱۲ـ۱۷؛ بویس، 157؛ فیتر، 126-122). پارسیان هند در طول قرنها ارتباط خود را با زرتشتیان ساکن سرزمین مادری قطع نکردند و در نامه‌هایی که می‌نوشتند، سؤالات دینی خود را مطرح می‌نمودند و جواب دریافت می‌داشتند. این پرسشها و پاسخها در دو کتاب به نام *روایت داراب هرمزدیار* و *روایت هرمزدیار فرامرز* گردآوری شده است (آذرگشسب، ۹۵؛ دهاله، 458-457).

در ابتدای دورهٔ عباسیان، به ویژه در دوران خلافت مأمون، جامعهٔ زرتشتی نیروی تازه‌ای گرفت و با شرکت در مباحثات و گفت‌وگوهای دینی و کلامی ــ که غالباً در حضور مأمون صورت می‌گرفت ــ اصول و مبادی مزداپرستی بیش از پیش مطرح می‌شد. در این دوران، یعنی در فاصلهٔ قرنهای ۳ـ۴ق/۹ـ۱۰م، کتابهای مهمی همچون *دینکرت*، *بندهشن*، *گزیده‌های زادسپرم*، آثار منوشچهر (*نامه‌ها* و *دادستان دینیک*)، *ماتیکانِ گجستک ابالیش* و به ویژه *شکندگمانیک ویچار* (گزارش گمان شکن، که در رد اسلام، مسیحیت، یهودیت و مانویت نگاشته شده است) توسط متفکران زرتشتی نوشته شد. همچنین در این دوره شخصیتهای علمی برجسته‌ای همچون آتور فرنبغ فرخزادان، منوشچهرِ گُشْن جم، امید آشه و هیشتان، آتورپات ایمیدان (امیدان) و مردانِ فرخ اُهرمزد دادان نیز به ظهور رسیدند (تفضلی، ۱۲۸ـ۱۵۳، ۱۶۱ـ۱۶۶؛ دومناش، 565-543؛ زرین‌کوب، دو قرن، ۳۲۲ـ۳۲۶؛ بویس، 156-153؛ دهاله، 441). افزون بر آن، شماری از زرتشتیان که بعضی از آنان بعداً مسلمان شدند و یا مسلمانانی که از خانواده‌های زرتشتی برخاسته بودند، نیز از چهره‌های علمی مشهور دوران عباسیانند. از میان این گروه می‌توان به نوبخت و پسرش، نیز ابن مقفع و علی بن عباس مجوسی اشاره کرد (نصر، 208؛ صفا، ۵۶/۱ـ۵۹؛ نیز نک: هـ د، آل‌نوبخت، نیز ابن مقفع).

در آغاز خلافت عباسیان، جریان فکری خاصی توسط شخصی به نام «بهافرید ماه فرودین» در خراسان ایجاد گردید که آثار آن تا دهها سال پس از او در آن حوالی باقی ماند. بهافرید کوشیده بود تا با تغییراتی در دین زرتشتی، آن را با اسلام سازش دهد، اما چنین بدعتی موبدان زرتشتی را به خشم آورد و آنان از وی نزد ابومسلم شکایت بردند. ابومسلم وی را دستگیر کرد و فرمان به قتلش داد (بیرونی، ۲۱۰؛ شهرستانی، ۷۱/۲ـ۷۲؛ براون، I/308-310؛ آمورتی، 490-489؛ دوشن‌گیمن، 240؛ یوزبکی، ۳۱۹ـ۳۲۰).

در همین دوران قیامهای پراکنده‌ای به رهبری ایرانیانی همچون سُنباد، استاد سیس، بابک و مازیار نیز به وقوع پیوست که زرتشتیان در آنها سهم عمده‌ای داشتند و بقایای جریان فکری بهافرید نیز در آنها مشهود بود (زرین‌کوب، همان، ۱۴۷ـ۱۶۱؛ آمورتی، 498-494؛ دوشن‌گیمن، 241-240). در اواخر خلافت عباسیان سخت‌گیری بر جوامع اهل ذمه از جمله زرتشتیان افزایش یافت و وضع قوانین مختلف ــ از جمله به ارث رسیدن دارایی پدر زرتشتی به فرزندی که مسلمان شده بود ــ باعث فقر و تنگدستی روزافزون این جامعه می‌شد (بویس، 159؛ یوزبکی، ۱۵۹ـ۱۶۰).

از اوضاع اجتماعی زرتشتیان تحت حکومت غزنویان و سلجوقیان اطلاع چندانی در دست نیست و چنین به نظر می‌رسد که تاریخ‌نویسان به سبب کوچکی جامعهٔ زرتشتیان و دوربودن آنان از جریانهای سیاسی در آن روزگار، به آنان توجهی نداشته‌اند. در دوران حملات مغول و پس از آن در زمان تیمور و جانشینانش نیز زرتشتیان با همان کشتارها و مصائبی که دامنگیر همهٔ مردم ایران بود، دست به گریبان بودند. ظاهراً در چنین اوضاعی بود که جمع باقی‌مانده در فارس همراه با موبدان موبد و گروهی از بزرگان دینی خود به نقطه‌ای دور افتاده و کوهستانی در شمال یزد کوچیدند و در دو روستای شریف‌آباد و ترک‌آباد ساکن شدند تا از دسترس مهاجمان دور باشند. به این ترتیب، مرکزیت دینی زرتشتی از فارس به یزد و کرمان ــ که جمعی از زرتشتیان در آن ساکن بودند ــ انتقال یافت و زرتشتیان پس از آن همواره در آن نواحی اقامت داشته‌اند (بویس، 165-161).

در عصر صفویه، شاه عباس اول برای استفاده از نیروی کار ارزان‌قیمتِ زرتشتیان شماری از آنان را از یزد و کرمان به اصفهان منتقل کرد و در محلهٔ گبرآباد این شهر مسکن داد (همو، 177). وصف این محله و مردمانش و زندگی نسبتاً آرام و آسودهٔ آنان در سفرنامه‌های اروپاییانی همچون شاردن (۸۷/۸، ۹۵ـ۹۶) و دلا واله (ص ۷۷ـ۸۰) آمده است.

با روی کار آمدن جانشینان شاه عباس سخت‌گیریها نسبت به زرتشتیان به تدریج افزایش یافت و کار به آنجا رسید که شاه سلطان حسین در ضمن فرمانی دستور داد که همهٔ زرتشتیان دین خود را ترک گفته، مسلمان شوند. پس از صدور این فرمان، بسیاری از زرتشتیان اصفهان که از آن سرباز زده بودند، از دم تیغ گذشتند و عده‌ای نیز به یزد گریختند (بویس، 182). پس از این واقعه، نوبت به افغانها رسید که در طی حملات خود به کرمان، گبر محله را که در بیرون حصار شهر واقع بود، ویران ساختند و زرتشتیان ساکن آن را قتل عام کردند. اما با ظهور کریمخان زند و کاهش بار جزیهٔ زرتشتیان کرمان ــ که تا آن زمان همچنان مجبور به پرداخت جزیهٔ مقتولان حملهٔ افغانها بودند ــ این مردم چند سالی را در آرامش گذراندند (سروشیان، ۱۷/۱).

پس از زندیه، و در عصر قاجاریه، جمعیت زرتشتیان ایران به سبب سخت‌گیریها، آزارها و فشارهای اقتصادی، به پایین‌ترین حد خود رسید (نک: سروشیان، ۳۶/۱ بب: نامه‌های دادخواهی زرتشتیان کرمان در دورهٔ قاجاریه). در همین زمان بود که پارسیان هند برای کمک به هم‌دینان خود در ایران و بهبود وضع آنان فردی به نام مانکجی لیمجی

هاتریا[1] را به عنوان نماینده به ایران فرستادند. وی با کوششی خستگی‌ناپذیر و اعطای هدایای بسیار، در طی چند دوره مذاکره سرانجام در ۱۲۳۱ش/ ۱۸۵۲م موفق به کسب موافقت ناصرالدین شاه برای برداشتن جزیه و تأسیس مدرسه و آموزشگاه و اعطای آزادیهای دیگر برای زرتشتیان ایران گردید. مانکجی همچنین انجمنی به نام «انجمن ناصری زرتشتیان»، ابتدا در یزد و سپس در کرمان ایجاد کرد که رسیدگی به امور زرتشتیان و دادخواهی آنان را برعهده داشت. با چنین تحولی شرایط زندگی زرتشتیان ایران اندک اندک رو به بهبود گذاشت و این جامعه توانست پاره‌ای از عقب ماندگیهای گذشته را جبران کند (همو، ۱/۲-۳؛ آذرگشسب، ۱۰۱-۱۰۷؛ دوشن گیمن، 251).

مآخذ: آذرگشسب، اردشیر، *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ محمدبن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ پورداود، ابراهیم، *ایرانشاه*، بمبئی، ۱۹۲۵م؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دلاواله، پیترو، *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سروشیان، جمشید سروش، *تاریخ زرتشتیان کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت‌نامه*، تهران، ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶م؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ معین، محمد، *مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یوزبکی، توفیق سلطان، *تاریخ اهل الذمة فی العراق*، ریاض، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Amoretti, B. S., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Boyce, M., *Zoroastrians*, London, 1979; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Bulliet, R. W., «Emergence of Muslim Society in Iran» , *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York, 1979; Danner, V., «Arabic Literature in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; De Menasce, J., «Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest», ibid; Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, 1950; Dhalla, M. N., *History of Zoroastrianism*, Bombay, 1963; Duchesne - Guillemin, J., *Religion of Ancient Iran*, tr. K. M. Jamasp Asa, Bombay, 1973; Fitter, K. A., «The Post-Sassanian Parsi Immigration into India», *Poure Davoud Memorial Volume*, Bombay, 1951, vol. II; Nasr, H., *Science and Civilization in Islam*, Massachusetts, 1968.

فاطمه لاجوردی

VII. تصوف و عرفان

بررسی سیر تاریخی تصوف و عرفان در ایران، از آنچه در این باره در قلمرو فرهنگ و تمدن اسلامی به نحو کلی می‌توان گفت، جدا نیست. این مباحث با عنوان «عرفان و تصوف» در مقالهٔ اسلام (نک: ه د، ۴۶۷/۸-۴۸۵) آمده‌است. در اینجا تصویری کلی از سیر تصوف و عرفان در ایران به دست داده می‌شود و برای تفصیل هر یک از موضوعات و عناوین فرعی که ممکن است در چنین مقاله‌ای طرح گردد، می‌توان به مقالهٔ عرفان و تصوف در اسلام رجوع کرد.

تصوف و عرفان از درخشان‌ترین وجوه فرهنگی تمدن ایران و اسلام به شمار می‌رود، اما آوردن تعریف دقیق و جامع و مانعی از آن سخت دشوار، و بیان ماهیت آن تقریباً ناممکن است (نیکلسن، 25؛ عبادی، ۲۹؛ شیمل، 17). اشتقاق نام صوفیه نیز محل اختلاف است (نولدکه، 45ff.؛ همایی، ۶۳-۸۲) و به نظر می‌رسد که وجه اشتقاق درست همان نسبت به لفظ صوف است به مناسبت پشمینه‌پوشی صوفیه (نک: قشیری، ۱۲۶؛ سراج، ۲۱؛ سهروردی، عمر، ۵۹).

مراحل نخست تصوف در اسلام با تزهد و تجرد و دوری گزیدن از اغراض و آمال دنیوی و پیروی از راه و روش زندگانی اصحاب پیامبر اکرم(ص) آغاز شد و در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م با ظهور کسانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی و حسین منصور حلاج به تدریج ابعاد و جنبه‌های نظری به خود گرفت. این ویژگی در سده‌های بعد رو به رشد نهاد و به صورت جریان فکری و فرهنگی دامنه‌داری درآمد که به تشکیل مکاتب و سلسله‌های مختلف منجر شد و به سبب غلبهٔ احوال و عوامل ذوقی و عاطفی و تأکید بر باطن و حقیقت اعمال و آراء اعتقادی و تأسیس روشها و طریقه‌های سلوک روحانی، در حیات اخلاقی و دینی و ایمانی مردم، و طبعاً در حیات اجتماعی طبقات مختلف با گستردگی تمام مؤثر افتاد.

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف آورده‌اند، برمی‌آید که عرفان نه فقط در برابر زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم نیز قرار دارد و این از آن روست که علم اهل عرفان مبتنی بر کشف و وجدان است و اساس آن تزکیه و تصفیهٔ نفسانی است (نک: مولوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۶۷ بب؛ زرین‌کوب، سرّنی، ۷۸۰-۷۸۲). در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تخلق به اخلاق‌الله و تجرد از ماسوی‌الله است؛ از همین‌جاست که حکمای اشراقی خود را به تصوف و مبانی عرفانی نزدیک می‌دیده‌اند و حتیٰ بعضی از عارفان و مشایخ صوفیه مانند بایزید بسطامی و سهل تستری را در شمار حکمای حقیقی آورده‌اند (سهروردی، یحییٰ، ۵۰۳). به هر حال، نزد اهل تحقیق بین تصوف و عرفان رابطهٔ عموم و خصوص وجود دارد و تصوف اعم است (عزالدین، ۸۰-۸۱؛ قس: جامی، ۱۲-۱۷). اما در عین تلازم و تقارب، در حقیقت و معنای این دو لفظ نوعی تمایز هست و می‌توان آنها را دو گونه یا دو جنبهٔ متمایز از یک نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن إعراض از متاع دنیا و مبتنی بر تزکیهٔ نفس است، اما تصوف روی در عمل دارد و عرفان روی در علم و نظر؛ و اهل خانقاه و اغلب مشایخ بزرگ جامع هر دو جنبه بوده‌اند.

صوفیه در مورد اسناد خرقه و سلوک در مقامات نیز در عین اختلاف در جزئیات، در کلیات مبانی و نظرگاههای مشابه اشتراک دارند و غالباً امام علی(ع) را مرشد و پیشوای خود خوانده، و آن حضرت را «آدم اولیا» گفته‌اند («منتخب...»، ۲۸۱). از جمله سلسله‌هایی که نسبت ارشاد خود را به امام(ع) رسانده‌اند، می‌توان از کبرویه، همدانیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمة‌اللّهیه و بعضی از مشایخ مولویه یاد کرد (نک: معصوم علیشاه، ۲۶۳/۱؛ گولپینارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴-۲۵۶، ۲۶۱-۲۶۴)؛ حتیٰ کسانی مانند علاء‌الدولهٔ سمنانی معتقدند که هر یک از اولیا و مشایخ که نسبت طریقهٔ خود را به حضرت علی(ع)

1. Manekji Limji Hatarya

نرسانند، شایستهٔ پیروی نیستند (نک: «منتخب»، همانجا؛ نیز خوارزمی، ۳۲/۱). البته روایات مروی از امامان(ع) مؤید این ارتباط نیست، ولی اهمیتی که بعضی از اصحاب و نزدیکان امام علی(ع) چون کمیل، سلمان و اویس قرنی در معارف صوفیه دارند، و شهرت انتساب بایزید بسطامی به امام صادق(ع)، شقیق بلخی به امام کاظم(ع)، معروف کرخی به امام رضا(ع) موجب نزدیک شدن تدریجی تصوف به تشیع شده است (نک: موله، «کبرویه[1]...»، .61ff؛ قس: کربن، .III/149ff). محققان علمای شیعه هرگونه ارتباط مشایخ صوفیه را با امامان انکار کرده‌اند (نک: قمی، ۵۶/۲ـ۶۴)، ولی به هر حال، تأثیر تشیع را بر تصوف نمی‌توان انکار کرد و در این باب شواهد و قراین بسیار در دست است (نک: موله، «عارفان...[2]»، 50-46).

تاریخ تصوف و عرفان در مسیر تحول خویش از چند مرحله گذشته است. این حرکت فکری و دینی در آغاز سعی داشت که با تکیه بر باطن و حقیقت امور و اعمال دینی به درون جامعه راه یابد و در میان مذاهب اسلامی جایی برای خود باز کند. در مرحلهٔ دیگر، در مقابله و مواجهه با مخالفتهای اهل ظاهر، ناچار بود که برای ادامهٔ موجودیت خود به نوعی میان طریقت و شریعت توافق و سازگاری ایجاد کند و خود را از سوءظن و اتهام کسانی که آن را جریانی مخالف شرع وانمود می‌کردند، برهاند. آخرین مرحلهٔ این سیر ایجاد سلسله‌ها و تأسیس خانقاهها و پدید آوردن آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع بود که میراث فرهنگی و معنوی بزرگ و ارجمندی برای جامعهٔ اسلامی در سراسر جهان برجای گذارد.

تصوف در میان مسلمانان از دورهٔ صحابه و سپس تابعین آغاز گردید و آنچه موجب رواج آن شد، روی گردانی از تنعم و تجملی بود که در پی فتوحات اسلامی پدید آمده بود. اما اینکه احوال زهاد مسیحی و صدیقان مانوی و مرتاضان هندی را در نشر و توسعهٔ زهد در میان مسلمانان مؤثر دانسته‌اند (ماسینیون، 80-45)، جز بر حدس و گمان مبتنی نیست و موارد شباهت و قرابت چیزی جز تشابه و توارد به نظر نمی‌آید (نک: زرین‌کوب، *ارزش...*، ۲۸ـ۲۹). صوفیه خود، تمامی حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث مستند می‌دارند. پیروی از روش رسول خدا (ص) و التزام به سیرت او در اجتناب از حطام دنیوی، احتراز از تجرد و رهبانیت که صوفیه آن‌را «فقر محمدی»، در مقابل فقر عیسوی خوانده‌اند، و حتیٰ سابقهٔ پشمینه‌پوشی در میان صحابه و تابعین، همگی نکات و حقایقی است که بر آراء برخی از محققان امروزی که تصوف اسلامی را تقلیدی از زهد و رهبانیت مسیحی، یا واکنش روح آریایی در مقابل روح سامی و یا عوامل دیگری از این نوع دانسته‌اند، مهر بی‌اعتباری می‌زند.

در چند قرن نخست، مشایخ صوفیه، چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر در مجالس و حلقه‌های محدود، و از طریق وعظ و نقل به تعلیم و ارشاد می‌پرداختند و گاه نیز در فضای روحانی و شوق‌انگیز ذکر و سماع به تبلیغ و تلقین احوال عرفانی مشغول می‌شدند. بعدها که شمار فرقه‌ها و مسلکهای صوفیه بیشتر شد، سلسله‌ها و طریقه‌های مختلف در خانقاهها و درجات و مراتب خانقاهی به وجود آمد و سلسلهٔ مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید. گذشته از اینکه صوفیهٔ بزرگِ طبقات شش‌گانه چون حارث محاسبی، بایزید بسطامی، ابوالحسین نوری، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی، ممشاد دینوری، مرتعش نیشابوری، ابوبکر بن یزدانیار، ابویعقوب نهرجوری، ابومنصور معمر اصفهانی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابواسحاق کازرونی، و احمد جام از ایرانیان بوده‌اند، سلسله‌های بزرگ و معروف چون سهروردیه، کبرویه، قادریه، مولویه، چشتیه، نقشبندیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمت‌اللٰهیه نیز غالباً یا در ایران تأسیس شده، و یا مؤسسان و شخصیتهای برجسته و مؤثر آنها از ایرانیان بوده‌اند.

در مراحل نخستین رشد و گسترش تصوف در اسلام پیش از تشکیل سلسله‌های معروف، لااقل ۳ شیخ بزرگ در ایران عهد غزنوی به شهرت بسیار رسیدند: ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و ابواسحاق کازرونی. این هر سه در عصر خود از ائمهٔ صوفیه بودند و پس از اینان با ظهور کسانی چون خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد غزالی و عین القضات همدانی تقریر و بیان لطایف و معانی صوفیانه در قالب نظم و نثر فارسی رونق و رواج گرفت؛ و این جریانی بود که با نبوغ فکری و شاعرانهٔ کسانی چون سنایی و عطار و مولوی به اوج قوت و اعتلای خود رسید و به صورت نهضتی دامنه‌دار و بنیادی سراسر حیات روحی و فکری و فرهنگی جامعه را در ادوار و سده‌های بعد در برگرفت. در این میان سهم ابوحامد محمد غزالی، برادر شیخ احمد غزالی، در تلفیق شریعت و طریقت و سعی در نزدیک کردن دیدگاهها بسیار مهم و مؤثر بوده است.

اما در میان حکما ــ برخلاف فقها ــ تصوف با نوعی تأیید مواجه شد. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌دانستند، و بعضی نیز به «طور ماوراء عقل» قائل شدند، حکمای اسلامی به دیدگاه آنان درمورد علم کشفی و شهودی با تسامح می‌نگریستند و حتیٰ فارابی از حیث تفکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شباهت داشت و سخنان او دربارهٔ اتصال به عقل فعال در واقع بیان نوعی تجربهٔ صوفیانه از مقولهٔ «جذب» است (فروزانفر، ۲۸۳ـ۲۹۳؛ مذکور، ۴۷؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۹۶، قس ۴۳۴ـ ۴۳۵). ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری او با شیوهٔ رایج میان صوفیه تفاوت بسیار دارد، در اواخر کتاب *اشارات* عالی‌ترین تقریر از نظریهٔ اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. همچنین قصیدهٔ عینیهٔ او و مخصوصاً رسائل رمزیش به نام *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر* از تأثیر تصوف خالی نیست (ابن سینا، ۳۶۳/۳، ۴۱۸؛ نیز نک: زرین‌کوب، *سرنی*، ۷۸۰ـ۷۸۲). خواجه نصیرالدین طوسی رساله‌ای در بیان اصول تصوف تألیف کرد. عرفان نظری ابن عربی نیز در افکار حکمای مکتب فارس و اصفهان و

1. «Les Kubrawia...»　　2. *Les Mystiques*...

همچنین در آراء کسانی چون صدرالدین شیرازی و پیروان مکتب او شدیداً مؤثر افتاد. حکمت اشراقی شیخ‌شهاب‌الدین‌سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد و رسائل فارسی او بیشتر دارای رنگ و کیفیت صوفیانه است و حکمت کشفی و ذوقی او و تأکیدش بر انقطاع و انسلاخ از برازخ ظلمانی در حقیقت بیان نظرگاه اهل عرفان به شمار می‌آید. رسائل رمزی فارسی او چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط میان حکمت اشراقی و تصوف را مسلّم می‌دارد (نک: شهرزوری، ۵۷؛ نیز نک: ابراهیمی، ۱۹).

عرفان اسلامی در هزار سال گذشته یکی از مهم‌ترین عناصر حیات دینی و اجتماعی مردمان مسلمان ایران بوده، و نه تنها در ادبیات و تجلیات روحی و فکری و ذوقی این مردم تأثیر گذارده، بلکه در رفتار اجتماعی و آداب و رسوم آنان سهم بسیار مهم و سازنده داشته است.

مآخذ: ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۴۰۳ق؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خوارزمی، حسین، *جواهر الاسرار*، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ همو، *سرنی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سراج، عبدالله، *اللمع*، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰م؛ سهروردی، عمر، *عوارف المعارف*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ سهروردی، یحییٰ، «المشارع و المطارحات»، *مجموعة فی الحکمة الالٰهیة*، به کوشش هانری کربن، استانبول، ۱۹۴۵م، ج ۱؛ شهرزوری، محمد، *شرح حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ عبادی، منصور، *مناقب الصوفیه*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عبدالرزاق کاشانی، *شرح فصوص الحکم*، قاهره، ۱۳۰۹ق؛ عزالدین‌کاشانی، محمود، *مصباح‌الهدایه*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *مجموعهٔ مقالات و اشعار*، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، قاهره، ۱۳۶۷ق؛ قمی، عباس، *سفینة البحار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، کیهان؛ مدکور، ابراهیم، *فی الفلسفة الاسلامیة*، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ «منتخب جواهر الاسرار»، منسوب به احمد آذری، همراه *شرح اشعة اللمعات* جامی، چ سنگی، تهران، ۱۲۶۳ق؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر *مصباح الهدایه* (نک: هم ، عزالدین کاشانی)؛ نیز:

Corbin, H., *En Islam iranien*, Paris, 1971; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; Molé, M., « Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme... », *Revue des études islamiques*, Paris, 1961, vol. XXIX; id, *Les Mystiques Musulmans*, Paris, 1965; Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam*, London, 1970; Nöldeke, Th., «Ṣûfî», ZDMG, vol. XLVIII; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.

بخش عرفان و ادیان

VIII. فلسفه

در طول تاریخ دراز ایران فلسفه همواره با فرهنگ این سرزمین عجین بوده، و حضور آن در تمامی اعصار آن تاریخ هویداست، اما در دوران قبل از اسلام فلسفه با دین کاملاً آمیخته بوده، و مانند سایر تمدنهای بزرگ آسیایی همچون هند، چین و ژاپن، و بر خلاف یونان دوران باستان، متون فلسفی در ایران از متون دینی جدا نبوده است. فقط در یونان بود که به تدریج پس از قرن ۶ق‌م فلسفه از دین جدا شد و انتظار وقوع چنین پدیداری در دیگر تمدنها از جمله ایران امری بیهوده است و نباید به هیچ وجه وضع استثنایی یونان را نمونه‌ای برای سایر تمدنها قرار داد. این امر دربارهٔ ایران دارای اهمیت است، چون برخی در جست و جوی آثار ابن سیناها و سهروردی‌ها در دوران قبل از اسلام برآمده‌اند و چون کتبی مانند *شفا* و حکمت *اشراق* به زبانهای باستانی نیافته‌اند، یا متوسل به این فرضیه شده‌اند که تمام کتب فلسفی و علمی ایران باستان دستخوش تطاول ایام شده، و مخصوصاً توسط مهاجمان به ایران عمداً از بین برده شده، و یا اینکه اصلاً اندیشهٔ فلسفی و علمی در ایران باستان وجود نداشته است. این فرضیه‌ها هر دو باطل است و بدون شک تفکر فلسفی در ایران باستان وجود داشته است که باید آن را در لابه‌لای کتب دینی باقی مانده جست و جو کرد.

شایان تذکر است که یونانیان باستان ایران را سرزمین فلسفه می‌دانستند و طبق نظر چند تن از مورخان فلسفهٔ یونان در غرب مانند کُرنفورد[1]، حتیٰ افلاطون در طرح نظریهٔ مُثُل خود از افکار مزدایی دربارهٔ مجردات یا عالم فرشتگی متأثر شده است؛ همچنین قبل از او پارمنیدس روابطی با حوزهٔ فکری ایران داشته است. نیز چنانکه معروف است، افلوطین وارد ارتش روم شد که به جبههٔ شرق فرستاده شود تا شاید از راه تماس با ایران به فلسفهٔ این سرزمین دست یابد. حتیٰ در یونان باستان و نیز در نخستین قرن مسیحی زردشت بیشتر به عنوان یک فیلسوف و عالم شهرت داشت، تا یک پیامبر.

باری در دوران ساسانی و حتیٰ در دو قرن اول استیلای اسلام بر ایران، کتبی به زبان پهلوی نگاشته شد که گرچه از جهتی می‌توان آنها را کتب دینی دانست و سر و کارشان با جوانب مختلف آیین مزدایی است، از جهت دیگر می‌توان آنها را در زمرهٔ آثار فلسفی یا آثاری که در آنها دست‌کم افکار فلسفی مطرح شده است، به شمار آورد. در میان این کتب *بُندهشن* و *دادستان دینیک* و *دانای مینوگ خرد* و بخشهایی از دینکرت از اهمیت خاصی برخوردار است و در آنها مطالب مهمی در زمینهٔ فلسفهٔ اولیٰ و جهان‌شناسی مطرح شده است. از لحاظ فلسفهٔ عملی و یا اخلاق نیز این متون و متون دیگر زردشتی حائز اهمیت است، به ویژه قلب *اوستا* که همان *گاتها* باشد که لب لباب تعالیم اخلاقی زردشتی را دربردارد. از لحاظ فلسفهٔ سیاسی نیز *خدای نامک* ها که برخی از آنها بعداً به عربی ترجمه شد، درخور اهمیت است و دربرخی از متفکران اسلامی نیز اثر گذاشته است. تقسیم‌بندی عالم به دو اصل نور و ظلمت و نزاع بین نیکی و بدی و تجرد عالم فرشتگی و رابطهٔ بین عالمهای گیتی و مینویی، یا این دنیا و دنیای مجرد و معنوی و اهمیت اعمال انسان در سرنوشت نهایی او و رابطهٔ بین زمان و دهر و بسیاری دیگر از مسائل مهم فلسفی در سنت اندیشهٔ فلسفی ایران باستان و دوران ساسانی دیده می‌شود و مخصوصاً در دوران ساسانی توجه بیشتری به این امور شده است و نیز مطالبی از افکار فلسفی یونانی و هندی به پهلوی درآمده که نمونهٔ آن ترجمهٔ یکی از رسائل منطقی ارسطو

1. F. Cornford

به پهلوی است که بعداً توسط ابن مقفع، نه از سریانی و یا یونانی، بلکه از پهلوی به عربی برگردانیده شد.

علاوه بر آیین زردشتی با تعبیر زروانی آن در دوران ساسانی، مذهب مانویت نیز از ابعاد مهم فلسفی برخوردار است و گرچه بیشتر آثار مهم این مذهب از بین رفته، از آنچه باقی مانده، و نقل قولهای دانشمندان بعدی از این آیین هویداست که بعضی افکار فلسفی مانوی مورد نقد و بحث فلاسفهٔ بعدی شرق و غرب قرار گرفته است و این امر مخصوصاً در موضوع جهان‌شناسی و شناخت معنوی مشهود است.

فلسفه در ایران دوران اسلامی از شکوفایی حیرت‌آوری برخوردار شد و با به وجود آمدن فلسفهٔ اسلامی ــ که ایران طی ۱٬۱۰۰ سال گذشته کانون اصلی ترویج آن بوده است ــ ایران توانست سهمی اساسی در ایجاد مکتبهای مهم فلسفیی داشته باشد که دارای نفوذی جهانگیر از اروپا تا هند و چین بوده‌اند. البته فلسفه در ایران در دوران اسلامی را نمی‌توان از فلسفهٔ اسلامی به کلی جدا کرد و در مورد برخی از فلاسفه و گروههایی مانند اخوان الصفا مشکل بتوان عوامل ایرانی را از عربی جدا ساخت و مفهوم جدید ملیت را بر دورانی که از چنین تقسیم‌بندیها به دور بوده است، حاکم ساخت. از این‌رو، باید از فلسفهٔ اسلامی در ایران و آن هم ایران فرهنگی که قلمرو آن از ایران فعلی وسیع‌تر است، سخن گفت. به سبب وسعت موضوع می‌توان فلسفهٔ اسلامی در شبه قارهٔ هند و امپراتوری عثمانی را که تحت الشعاع فرهنگ اسلامی ایران بود، از این بحث جدا ساخت، ولی نمی‌توان بلخ و بخارا و مرو و سمرقند را خارج از قلمرو فلسفهٔ اسلامی در ایران قلمداد کرد.

به هر حال، فلسفهٔ اسلامی از قرنهای ۲ و ۳ق/۸ و ۹م با ترجمه و تفکر بر روی آثار فلسفی یونانی از دیدگاه اسلامی به وجود آمد و در قرن ۳ق به صورت نظام یافته آشکار شد. نخستین فیلسوف اسلامی را ابویعقوب کندی می‌دانند که عرب‌نژاد و از قبیلهٔ کنده و ساکن بغداد بود، ولی شاید *ام الکتاب* که از امهات آثار فلسفهٔ اسماعیلی است و ادعا شده که نتیجهٔ سلسله بحثهایی با امام محمدباقر (ع) است، قبل از او نوشته شده باشد. همچنین همزمان با کندی از فیلسوفی ایرانی اهل خراسان به نام ابوالعباس ایرانشهری یاد شده است که بیرونی و ناصر خسرو از او نقل قول کرده‌اند.

از آغاز قرن ۴ق/۱۰م دو مکتب بزرگ فلسفی مشایی و اسماعیلی در ایران رشد می‌کند و تاریخ فلسفهٔ اسلامی در این سرزمین رسماً آغاز می‌شود. برای بهتر روشن ساختن بیش از ۱٬۰۰۰ سال تاریخ فلسفهٔ ایران می‌توان این قرون را به ۵ دوره تقسیم کرد: ۱. از آغاز تا قرن ۵ق/۱۰م و عصر شاگردان ابن سینا که دوران طلایی فلسفهٔ مشایی و اسمعیلی است. ۲. قرنهای ۵ و ۶ق دوران استیلای کلام بر فلسفه. ۳. از قرن ۷ تا ۱۰ق/۱۳ تا ۱۶م دوران احیای فلسفهٔ مشایی و رونق حکمت اشراق و تقریب مکتبهای مختلف فلسفی. ۴. از قرن ۱۰ق تا پایان دورهٔ قاجار که با مکتب اصفهان شروع، و به مکتب تهران ختم می‌شود. ۵. از پایان دورهٔ قاجار تاکنون که دوران هجوم فلسفه‌های غربی به ایران و در عین حال احیای فلسفهٔ اسلامی و رویارویی با مکاتب فلسفی غرب است.

۱. در دوران اول مرکز فلسفهٔ مشایی از بغداد به خراسان انتقال یافت، اگرچه نخستین فیلسوف بزرگ این خطه ابونصر فارابی از خراسان به بغداد رفت و سپس در دمشق سکنیٰ گزید و سرانجام در آنجا درگذشت. فلسفهٔ مشایی که خود تلفیقی است از افکار توحیدی اسلام و فلسفهٔ ارسطویی و نوافلاطونی، به دست فارابی بیش از کندی نضج یافت، گرچه هنوز مصطلحات فلسفیی که بعداً متداول شد، کاملاً جا نیفتاده بود. فارابی (ح ۲۵۷-۳۳۹ق/۸۷۱-۹۵۰م) رسائل متعددی در منطق صوری نگاشت و پایهٔ منطق را در فلسفهٔ اسلامی هم او نهاد و نیز به تلفیق فلسفهٔ افلاطون و ارسطو دست زد و یکی از مهم‌ترین آثارش، یعنی *الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون الالٰهی و ارسطو* را در این زمینه نگاشت. همچنین از مهم‌ترین آثار او *کتاب الحروف* است که با رابطهٔ فلسفه و زبان سر و کار دارد و سرانجام، جزو آثار اصلی او باید *آراء اهل المدینة الفاضلة* را نام برد که متن اساسی فلسفهٔ سیاسی اسلامی است. البته رسائل کوتاه، ولی بسیار با نفوذ او دربارهٔ عقل و تقسیم‌بندی علوم را نیز باید به خاطر داشت. با توجه به این آثار و به ویژه تعیین حدود و ثغور شعب مختلف علوم است که مسلمانان به او لقب معلم ثانی داده‌اند، چنانکه ارسطو را معلم اول خوانده‌اند.

پس از فارابی تا مدتی در نیمهٔ دوم قرن ۴ق رقابتی بین حوزه‌های فلسفی بغداد و خراسان وجود داشت که در هر دو عوامل ایرانی اهمیت اساسی داشتند. ریاست حوزهٔ بغداد با ابوسلیمان سجستانی منطقی (د ح ۳۹۱ق/۱۰۰۱م) بود که به منطق علاقهٔ فراوان داشت و نیز کتابی دربارهٔ تاریخ فلاسفه نگاشت. مهم‌ترین فیلسوف خراسان در دوران بین فارابی و ابن سینا، ابوالحسن عامری (د ۳۸۱ق/۹۹۲م) بود که به سبب حملهٔ شیخ الرئیس به او تا حد زیادی تحت الشعاع قرار گرفت، گرچه ملاصدرا به افکارش توجه داشت و اخیراً آثار مهم فلسفی او همچون *الاعلام بمناقب الاسلام* و *الامد علی الابد* مورد توجه فراوان قرار گرفته است.

بدون شک، مهم‌ترین فیلسوف این دوران و با نفوذترین تمامی دانشمندان اسلامی در زمینهٔ فلسفه و علوم ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق/۹۸۰-۱۰۳۷م) است که در پایان قرن ۴ و آغاز قرن ۵ق فلسفهٔ مشایی را به کمال رسانید و کتبی به وجود آورد که در تمام اعصار بعدی زنده بوده است. برعکس فارابی او هیچ‌گاه به بغداد سفر نکرد و تمامی عمرش را پس از مهاجرت از زادگاهش بلخ در شهرهای مختلف ایران و به خصوص ری و اصفهان و همدان گذرانید و در همدان وفات یافت. این متفکر در طول زندگانی متلاطم خود بیش از ۲۲۰ اثر بر جا گذاشت که نیمی در علوم و به ویژه پزشکی است و نیم دیگر در فلسفه و علوم وابسته به آن. علاوه بر ایجاد یک فلسفهٔ عمیق پزشکی که در کتاب اول *قانون* او نمایان است، ابن سینا در یک سلسله کتب عربی فلسفهٔ مشایی را به صورتی پرداخت شده بیان کرد. مهم‌ترین این کتابها *شفا* ست که

بزرگ‌ترین دائرة المعارف علمی در طول تاریخ است که به دست یک تن نگاشته شده است و علاوه بر فلسفه به علوم طبیعی و ریاضی نیز می پردازد، اما مهم‌ترین قسمت آن از لحاظ فلسفی الٰهیات و بخش اول طبیعیات آن است، و بخش منطق آن نیز گسترده‌ترین بحث در زمینهٔ منطق را در فلسفهٔ اسلامی در بردارد. شیخ‌الرئیس مطالب *شفا* را در کتاب *النجاة* خلاصه کرد و نیز برای نخستین‌بار در *دانشنامهٔ علایی* یک دوره فلسفهٔ مشایی را به زبان فارسی درآورد و این کوشش سهم بسزایی در پرداختن زبان فارسی به عنوان دومین زبان مهم فلسفی اسلامی داشت. ابن سینا علاوه بر نگاشتن رسائل کوچک متعددی دربارهٔ موضوعات گوناگون فلسفه، در پایان عمر به «حکمت مشرقیه» پرداخت و در *الاشارات و التنبیهات* که آخرین اثر فلسفی اوست، به بحثهای عرفانی تمایل نشان داد. وی چند رسالهٔ تمثیلی نیز مانند *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر* و *سلامان‌وابسال* نگاشت. این آثار پایه و نمونهٔ اولیهٔ حکایات تمثیلی فلسفی است که بعداً به دست شیخ اشراق به کمال رسید.

شیخ الرئیس اختلاف بین وجود و ماهیت را روشن ساخت و امتیاز بین وجوب و امکان را که اساس فلسفهٔ اسلامی است، مرکز دیدگاه فلسفی خود قرار داد و در واقع پایهٔ فلسفهٔ وجود و یا وجودشناسی را ریخت، چنانکه حتیٰ در غرب برخی از مورخان او را نخستین «فیلسوف وجود» دانسته‌اند. نمی‌توان به هیچ‌وجه ابن سینا را ــ اگرچه در فلسفهٔ ارسطویی چیرگی خاصی داشت ــ صرفاً پیرو ارسطو دانست، بلکه او افکار مختلف این فیلسوف را با فلسفهٔ نوافلاطونی دربارهٔ فیضان مراتب وجود از مبدأ و با مسألهٔ توحید اسلامی و وحی درآمیخت و وحدتی جدید به وجود آورد. همچنین او نخستین فیلسوفی بود که بر سور قرآنی تفسیر نگاشت. شاگردانش مانند جرجانی و ابن زیله و مخصوصاً بهمنیار صاحب کتاب *التحصیل* و سپس لوکری افکارش را تا نیمهٔ قرن ۵ق/۱۱م دنبال کردند، ولی به علت قدرت روزافزون کلام اشعری و مخالفت آن با فلسفه برای یک دو قرن فلسفهٔ مشایی به صورت اعم و افکار ابن سینا بالاخص تا حدی در حاشیه قرار گرفت، ولی در همان دوران در اندلس قویاً دنبال شد و در خود ایران نیز بعداً به دست توانای خواجه نصیرالدین طوسی بار دگر حیات یافت و پیروان بسیاری به دست آورد. نفوذ بوعلی آن چنان زیاد است که حتیٰ در مکاتب کلامی و یا اشراقی و عرفانی آثاری از افکارش دیده می‌شود.

همزمان با پیدایش و قوام فلسفهٔ مشایی مکتب فلسفهٔ اسماعیلی نیز در ایران نشو و نما کرد. در دوران فاطمی تقریباً تمام فلاسفهٔ بزرگ اسماعیلی ایرانی بودند و این وضع تا سقوط نهضت الموت ادامه یافت. از قرنهای ۳ و ۴ق به بعد فلاسفهٔ اسماعیلی به تبیین و ترویج فلسفهٔ اسماعیلی پرداختند. ابوحاتم رازی (د ۳۲۲ق/۹۳۴م) آثار مهمی مانند *اعلام النبوه* از خود بر جای گذاشت و به مبارزه با محمد بن زکریای رازی پرداخت. ابویعقوب سجستانی (قرن ۴ق/۱۰م) با کتاب *کشف‌المحجوب* خود یکی از آثار مهم این مکتب را به وجود آورد و حمیدالدین کرمانی (د ح ۴۰۸ق/۱۰۱۷م) با نگاشتن *راحة العقل* نظم جدیدی به فلسفهٔ اسماعیلی داد. همچنین در قرن ۴ق، ۵۱ رساله به نام *رسائل اخوان الصفا* نشر یافت که یکی از با نفوذترین مجموعه‌های فلسفهٔ اسلامی است و علاوه بر محافل اسماعیلی، بین شیعهٔ اثنا عشری و تسنن نیز اثری شایان به جای گذاشت (نک: ه د، اخوان‌الصفا). مهم‌ترین فیلسوف مکتب اسماعیلی ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ق/۱۰۰۴-۱۰۸۸م) است که برجسته‌ترین اثر فلسفی او *جامع الحکمتین* کوششی است در جهت تلفیق حکمت ایمانی مبتنی بر وحی با حکمت یونانی. آخرین فیلسوف بزرگ وابسته به این مکتب نصیرالدین طوسی است که در قرن ۷ق/۱۳م به خدمت حکمرانان الموت درآمد و گرچه شیعهٔ اثناعشری بود، آثاری مانند کتاب *تصورات* در فلسفهٔ اسماعیلی نگاشت.

فلاسفهٔ اسماعیلی فلسفه را مرتبط با ساخت درونی دین می‌دانستند و نظامهایی به وجود آوردند که در آن مسألهٔ تأویل و رابطهٔ بین مراتب وجود و سلسلهٔ عقول ــ که فارابی و ابن سینا نیز آن را یکی از مبانی فلسفهٔ خود ساخته بودند ــ و انسان‌شناسی خاص اسماعیلی در دیدگاه فلسفی متشکل و منسجمی گنجانیده شده بود. فلاسفهٔ این مکتب همچنین به نگاشتن فلسفه به زبان فارسی توجهی خاص داشتند و به ترویج فلسفه در میان فارسی‌زبانان کمک کردند، چنانکه ناصرخسرو تمامی آثار مهم فلسفی خود را به فارسی نوشت.

در نخستین دوره از تاریخ فلسفهٔ اسلامی در ایران، گرچه اکثر حکما متعلق به مکتب مشخصی بودند، برخی نیز به هیچ مکتب خاصی وابسته نبودند. از این گروه می‌توان محمد بن زکریای رازی و ابوعلی مسکویه و ابوریحان بیرونی را نام برد. رازی (د ۳۱۳ق/۹۲۵م) که از برجسته‌ترین پزشکان تاریخ طب است، در عین حال فیلسوفی منفرد بود که خود را همتای ارسطو و افلاطون می‌دانست. گرچه اکثر آثار فلسفی او به علت ادعای او به عدم ضرورت وحی برای رسیدن به حقیقت مورد حملهٔ شدید متفکران دیگر و به ویژه اسماعیلیه قرار گرفت، چند اثر فلسفی از او باقی است که مهم‌ترین آنها *السیرة الفلسفیه* و *الطب الروحانی* است. ابوعلی مسکویه (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) هم مورخ بود و هم فیلسوف، هرچند ابن سینا که معاشرش بود، او را در فلسفه ضعیف می‌دانست. علاوه بر آثار تاریخی و حتیٰ کیمیایی، ابوعلی مسکویه به فلسفهٔ عملی توجهی خاص داشت و اهمیتش بیش از همه در تألیف کتاب *تهذیب الاخلاق* است که از مهم‌ترین کتب اخلاق فلسفی به شمار می‌آید و در آثار اخلاقی بعدی مانند *اخلاق ناصری* خواجه نصیر نفوذی شایان بر جای گذاشته است. بیرونی نیز مانند رازی دانشمندی کم نظیر بود، ولی به فلسفه نیز می‌پرداخت و با ابن سینا بحثهایی پیرامون مسائل فلسفی و مخصوصاً فلسفهٔ طبیعیات داشت و در کتاب *تحقیق ماللهند* نیز در برخی از فصول به تحلیل افکار فلسفی پرداخت.

۲. در قرون ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م بر اثر استیلای حکمرانان ترک بر ایران و مخصوصاً سلاجقه و دفاع رسمی آنان از کلام اشعری، فلسفه تا

حد زیادی به حاشیه رانده شد، تا آنجا که بسیاری از شعرا و صوفیان آن دوره به ضدیت با فلاسفه برخاستند. نخستین شخصیت مؤثر در این جریان ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق/۱۰۵۸-۱۱۱۱م) بود، گرچه خود او را به معنای وسیع‌تر کلمه می‌توان فیلسوف به شمار آورد. او در *المنقذ من الضلال* که شرح حال زندگی اوست، از فلسفهٔ مشایی سخت خرده گرفت و در *مقاصد الفلاسفه* آراء ابن سینا را خلاصه کرد و در *تهافت الفلاسفه* به نقد آنها پرداخت. اگرچه غزالی در برخی از آثارش اشعری است، نمی‌توان او را کاملاً اشعری دانست. اولاً او به علم منطق توجهی خاص داشت و کوشش کرد تا در آثارش اصطلاحات منطق صوری را با واژه‌ها و لسان قرآنی بیان کند. ثانیاً غزالی عارف بود و علاوه بر نگاشتن آثاری دربارهٔ علم اخلاق صوفیانه مانند *احیاء علوم‌الدین* ــ که مهم‌ترین کتاب اخلاق در تمدن اسلامی، و خلاصهٔ آن به فارسی به نام *کیمیای سعادت* از شاهکارهای نثر فارسی است ــ آثاری چند دربارهٔ معرفت و علم الٰهی نگاشت، مانند *مشکوٰة الانوار* و *الحکمة اللدنیه* که از لحاظ فلسفی از اهمیت فراوان برخوردار است. یکی دیگر از متکلمان آن دوره شهرستانی (د ۵۴۷ق/۱۱۵۲م) در *مصارعة الفلاسفه* به حمله به فلاسفه پرداخت، کتابی که بعداً خواجه نصیر به آن پاسخ داد، چنانکه فیلسوف اندلسی ابن رشد در *تهافت التهافت* اثر غزالی را نقد کرد و به اعتراضات او پاسخ گفت. لیکن از لحاظ فلسفی مهم‌ترین متکلم این دوران فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ق/۱۱۴۸-۱۲۰۹م) عالم و مفسر قرآن و متکلم معروف اشعری بود. وی به تحلیل دقیق *اشارات* ابن سینا پرداخت و با وجود خرده‌گیری از این اثر، معانی پیچیدهٔ آن را روشن ساخت و همین اثر بود که اساس کار خواجه نصیر در احیای فلسفهٔ مشایی قرار گرفت و شرح *اشارات* خواجه که از اهم کتب فلسفهٔ اسلامی است، متن ابن سینا و نقد فخرالدین رازی را نیز در بردارد و خواجه نکته به نکته به اعتراضات وی پاسخ گفته است.

با وجود خسوف فلسفه در قرون ۵ و ۶ق چند شخصیت مهم فلسفی در این عصر ظهور کردند که درخور اهمیت فراوانند. یکی از آنها عمر خیام است (د ح ۵۲۰/۱۱۲۶م) که به علت شهرت رباعیات منسوب به وی امروزه کمتر به عنوان یک فیلسوف مشایی شناخته می‌شود، در حالی که او شاید برجسته‌ترین فیلسوف مکتب ابن سینا در این دوران باشد و در عصر خود به چیرگی بر فلسفه اشتهار داشت و چند رسالهٔ کوتاه، ولی پر ارج در فلسفه از خود باقی گذاشت.

البته مهم‌ترین فیلسوف این دوره و یکی از برجسته‌ترین فلاسفهٔ تاریخ ایران شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق/۱۱۵۴-۱۱۹۱م) است که با وجود عمری کوتاه که با قتل او در حلب به پایان رسید، مکتب جدیدی را در تفکر اسلامی به نام حکمت اشراق بنا کرد که نفوذ فراوانی در ایران و هند و تا حدی عثمانی داشته است. او در آثار مهمی مانند *المقاومات* و *المشارع و المطارحات* به نقد فلسفهٔ مشایی پرداخت و سپس در شاهکارش *حکمة الاشراق* اساس حکمت اشراق را بیان داشت و نیز شماری رسالهٔ فلسفی به فارسی نگاشت که از برجسته‌ترین متون فلسفهٔ زبان فارسی است و بیشتر با حکایات تمثیلی سر و کار دارد. شیخ اشراق خود را وارث هم فلسفهٔ یونانی و هم فلسفهٔ حکمای فُرس می‌دانست و معتقد بود که حکیم واقعی باید هم حکمت بحثی را دارا باشد و هم حکمت ذوقی را که از راه تزکیهٔ نفس و اشراق امکان‌پذیر است. در واقع او فلسفهٔ پیشین را با تصوف آمیخت و مکتب عظیم اشراق را بنا کرد که توسط دو شرح اساسی شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی بر *حکمة الاشراق* دو نسل بعد از او در جهان اسلام و به ویژه ایران گسترش یافت و اکثر فلاسفهٔ قرون بعدی را در ایران و هند اسلامی تحت نفوذ خود قرار داد.

۳. دوران نسبتاً طویل ۳ قرن و نیمی که خواجه نصیر را به میرداماد متصل می‌سازد، عصری درخشان برای فلسفهٔ اسلامی است، ولی متأسفانه کمتر از اعصار دیگر مورد مطالعه قرار گرفته، و بسیاری از متون مهم این دوران که هنوز به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌ها محفوظ است، در دسترس دانشمندان نیست. این دوره با ظهور یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه و ریاضی‌دانان اسلامی ایران، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق/۱۲۰۱-۱۲۷۳م) آغاز شد. در زندگی پُر تلاطمی که مقارن با حملهٔ مغولان به ایران بود، خواجه علاوه بر آثار کلامی و فلسفی اسماعیلی، کتب بسیار مهمی نیز در فلسفه و کلام اثنا عشری نگاشت و افزون بر نوشتن شرحی بر *اشارات* ابن سینا، با کتاب *تجرید الاعتقاد* پایهٔ کلام فلسفی شیعهٔ اثنا عشری را نهاد. *اخلاق ناصری* او شاهکاری در اخلاق فلسفی است و مانند بسیاری دیگر از آثارش ــ از جمله *اساس الاقتباس* در منطق که از لحاظ لغوی اهمیتی خاص دارد ــ به زبان فارسی است. وی گرچه با فلسفهٔ اشراقی آشنا بود، به ابن سینا تمایل بیشتری داشت. با فعالیتهای او فلسفهٔ مشایی احیا شد و در قرن بعد از او چندین فیلسوف مشایی مشرب از مکتب خواجه و تعالیم او برخاستند، همچون کاتبی قزوینی (د ۶۷۵ق/۱۲۷۶م) صاحب *حکمة العین* و اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) صاحب *الهدایه* ــ که با شرح میبدی و ملاصدرا شهرت فراوان یافت و قرنها کتاب درسی مکتب مشایی بود ــ و قطب‌الدین رازی (۶۹۲-۷۶۶ق/ ۱۲۹۳-۱۳۶۵م) صاحب *المحاکمات* در داوری میان شروح مختلف *اشارات*. مهم‌ترین همکار خواجه که در کار رصدخانهٔ مراغه نیز دست داشت، قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ق/۱۲۳۷-۱۳۱۰م) است که از برجسته‌ترین دانشمندان اسلامی و در عین حال فیلسوف و پزشک و فقیه بود. *درةالتاج* او دائرة المعارفی است در فلسفهٔ مشایی به فارسی همانند *شفا*، ولی با رنگ اشراقی، و نیز شرح او بر *حکمةالاشراق* از اهم متون این مکتب است.

یکی دیگر از فلاسفهٔ معاصر خواجه که به گفتهٔ برخی از تذکره‌نویسان با او قرابتی نیز داشته است، افضل‌الدین کاشانی (د ح ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، معروف به باباافضل است. او یکی از خلاق‌ترین فلاسفهٔ اسلامی است که آثارش را به فارسی نگاشت و با اینکه پیرو فلاسفهٔ قبلی بود، مطالب تازه‌ای نیز به خصوص در زمینهٔ شناخت ارائه کرد.

می‌توان گفت که او فیلسوف خودشناسی است و همهٔ افکار او بر این اصل استوار است. آثار فارسی باباافضل از شاهکارهای نثر فلسفی فارسی است و از او شماری رباعی نیز باقی مانده است. او در وجودش تصوف و فلسفه را با هم آمیخت، اگرچه در آثارش کمتر از تصوف سخن می‌گوید.

در دوران مورد بحث مرکز فلسفه در ایران بیشتر در شیراز بود و می‌توان از مکتب شیراز که با قطب‌الدین آغاز می‌شود و بعد از شمس‌الدین خفری (د ح ۹۶۰ق/۱۵۵۳م) افول می‌کند و در پایان حیات فعال خود از لحاظ زمانی با مکتب اصفهان تداخل می‌یابد، سخن گفت. اولاً در این دوران شیراز در حالی که سنیان در آن حکومت می‌کردند، مرکز کلام فلسفی اشعری نیز بود و شخصیتهای مهمی مانند عضدالدین ایجی (د ۷۵۶ق/۱۳۵۵م) صاحب کتاب *المواقف* و سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۲ق/۱۳۹۰م) صاحب شرح *الشمسیه* و میرسید شریف جرجانی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م) صاحب *شرح المواقف* از این مکتب ظهور کردند و هنوز در محافل علمی اهل تسنن آثار این متکلمان فیلسوف سخت موردتوجه است. همچنین در میان این متفکران باید از جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸ق/۱۴۲۷-۱۵۰۲م) نام برد که آثار متعددی در کلام و فلسفه نگاشت و در عین حال به فلسفهٔ اشراق علاقه‌مند بود و بر *هیاکل‌النور* سهروردی شرحی نوشت که قرنها در هند تدریس می‌شد.

در فلسفهٔ محض، مهم‌ترین شخصیت مکتب شیراز بعد از قطب‌الدین شیرازی، میرصدرالدین محمد دشتکی (۸۲۸-۹۰۳ق/۱۴۲۵-۱۴۹۸م) است که او را «سید سند» و «سید المدققین» نیز خوانده‌اند. این حکیم پرمایه نه‌تنها در علوم گوناگون و فلسفه مهارت داشت، بلکه از فلاسفهٔ طراز اول مشایی به شمار می‌آید، ضمن آنکه با عرفان نیز آشنا بود. دربارهٔ وجود ذهنی و معمای جذرِ اصم که بسیاری از فلاسفهٔ شیراز به آن توجه داشتند و نیز در جواهرشناسی و فلاحت رساله‌هایی نوشت، ولی مهم‌ترین اثرش همانا *شرح الکبیر علی شرح الجدید للتجرید* است که در آن دربارهٔ مسائل مهمی از قبیل وجود ذهنی و اصالت وجود که بعداً ملاصدرا به آن استناد کرده، پرداخته است. همچنین او با دوانی مناظرات فراوانی داشته که در *اسفار* ملاصدرا به آن اشاره شده است. میرصدرالدین همچنین مدرسهٔ مهم منصوریه را که هنوز در شیراز دایر است، تأسیس کرد و این مدرسه تا بیش از ۱۰۰ سال بعد از او مرکز اصلی فعالیتهای فلسفی در شیراز بود.

پسر میرصدرالدین، میرغیاث‌الدین منصور دشتکی (۸۶۶-۹۴۸ق/۱۴۶۲-۱۵۴۱م) بزرگ‌ترین فیلسوف این دوران بود و مانند خواجه نصیر جامعیت شگفت‌آوری در علوم داشت. ملاصدرا که کمتر از حکمای سلف خود تعریف و تمجید می‌کند، او را «المؤید من عالم الملکوت» می‌خواند. غیاث‌الدین منصور با مکتبهای مشا و اشراق و عرفان آشنا بود، ولی آنها را از یکدیگر جدا نگاه می‌داشت. مهم‌ترین آثارش شرح بر *تجرید* و شرح بر *هیاکل النور* است. گفتنی است که افرادی دیگر از این خاندان در زمرهٔ فلاسفهٔ بنام بودند و نیز پس از حاکمیت مذهب شیعه در ایران رسماً از معارف شیعه دفاع می‌کردند. برخی از آنان به هند رفتند، مانند نظام‌الدین احمد که در دکن فلسفهٔ ابن سینا و تشیع را اشاعه داد و نیز پسر او سیدعلی‌خان کبیر. همچنین فیلسوف و دانشمند معروف میرزا فتح‌الله شیرازی (د ۹۷۷ق/۱۵۶۹م) که به هند رفت و در اشاعهٔ فلسفهٔ اسلامی در آن دیار سهم بسزایی داشت، وابسته به مکتب دشتکیها بود و نیز شاگردش محمد بن محمود دهدار شیرازی (۹۴۷-۱۰۱۶ق/۱۵۴۰-۱۶۰۷م) که حکمت و عرفان شیعی را تلفیق کرد و رسائل متعددی به فارسی بر جای نهاد. دربارهٔ ارتباط میان شیراز و هند اسلامی در زمینهٔ فلسفه باید به شاه طاهر (د ۹۵۲ق/۱۵۴۵م) شاگرد خفری نیز اشاره کرد که در دکن به تدریس فلسفه و ترویج تشیع پرداخت و آثاری فلسفی بر جا گذاشت.

آخرین فیلسوف مهم مکتب شیراز ملا شمس‌الدین محمد خفری است که مدتی از عمر خود را در کاشان گذرانید. او که یکی از ناشناخته‌ترین دانشمندان طراز اول تاریخ اسلام است، گام بزرگی به سوی مکتب ملاصدرا برداشت و برهان و عرفان و *قرآن* را تا حدی با هم در آمیخت. وی در مسألهٔ علم خداوند، از مشاییان فاصله گرفت و دیدگاههایش با آنچه ملاصدرا در *اسفار* آورده است، نزدیک بود و ملاصدرا ارزش فراوانی برای او قائل می‌شد. از آثار او می‌توان *المحاکمات بین الطبقات* که داوری دربارهٔ شروح مختلف بر *تجرید* است و حاشیه بر شرح جدید قوشجی بر *تجرید* و کتاب *الاسفار الاربعه* و چند شرح فلسفی بر *قرآن* کریم را نام برد. کتاب نجومی او *التکملة فی شرح التذکره* یکی از مهم‌ترین کتب تاریخ نجوم در جهان است که تا این اواخر کمتر به اهمیت علمی آن توجه شده بود.

در این دوران البته خارج از حوزهٔ شیراز شخصیتهای مهم دیگر فلسفی نیز ظهور کردند، مانند سید حیدر آملی (د پس از ۷۸۲ق/۱۳۸۰م) صاحب *جامع الاسرار* و شرحی بر *فصوص* که افکار عرفانی را وارد جهان تفکر دینی شیعهٔ اثنا عشری کرد و صائن‌الدین ترکهٔ اصفهانی (د ۸۳۶ق/۱۴۳۳م) صاحب *تمهیدالقواعد* که از اهم کتب درسی عرفانی است و نیز بسیاری رسالهٔ فلسفی و عرفانی که تمایل او را به ۳ مکتب مشا، اشراق و عرفان نشان می‌دهد. روی هم رفته، نه تنها صائن‌الدین، بلکه بسیاری دیگر از فلاسفهٔ این دورهٔ سوم سعی کردند که مکتبهای فلسفی مشایی و اشراقی و عرفان و کلام اهل تسنن و تشیع را به هم نزدیک کنند و نتیجهٔ همین کوششها بود که زمینهٔ ظهور مکتب اصفهان و به ویژه فلسفهٔ ملاصدرا را که تلفیقی از مکتبهای پیشین اندیشهٔ اسلامی است، فراهم ساخت.

۴. با تأسیس حکومت صفویه و گسترش تشیع که بیش از کلام اهل تسنن با علوم عقلی هماهنگی دارد، زمینه برای گسترش فلسفه در ایران فراهم شد و با ظهور میرداماد (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م) مکتب جدیدی در فلسفه گشوده شد که مرکزش اصفهان بود و از این‌رو، به مکتب اصفهان شهرت یافت. میرداماد هم پیرو بوعلی بود و هم توجهی به آثار سهروردی داشت و حتیٰ تخلص شعری خود را «اشراق» نهاده بود.

میرداماد افکار بدیعی در مسألهٔ زمان و رابطهٔ بین حادث و قدیم داشت که به حدوث دهری معروف است و در مهم‌ترین اثر فلسفیش *القبسات* مطرح شده است. وی علاوه بر تألیف کتب متعدد به عربی و فارسی شاگردان مهمی نیز تربیت کرد، از جمله ملاشمسا گیلانی (د ح ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م) صاحب کتاب *مسالک الیقین* و سیداحمد علوی (د ح ۱۰۶۰ق/۱۶۵۰م) صاحب حواشی بر کتاب *شفا* و قطب‌الدین اشکوری (د پس از ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م) صاحب کتاب بزرگ تاریخ اندیشهٔ فلسفی *محبوب القلوب*؛ ولی البته مهم‌ترین شاگرد او ملاصدرا بود که به زودی شهرتش از استاد بزرگ و معروف خود که مؤسس مکتب اصفهان بود، فراتر رفت.

معاصر میرداماد ابوالقاسم میرفندرسکی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) در اصفهان بیشتر به آثار بوعلی می‌پرداخت و به عنوان فیلسوفی مشایی معروف بود، ولی او به هند نیز سفر کرد و بر جوک بَشَست حاشیه نگاشت. وانگهی، در قصیدهٔ معروفش از مُثُل افلاطونی که ابن سینا آن را رد کرده بود، دفاع کرد. وی در علوم غریبه نیز دست داشت، رساله‌ای نیز در کیمیا از او باقی مانده است. معروف‌ترین شاگردانش ملارجبعلی تبریزی (د ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م) صاحب *رسالهٔ اثبات واجب* و آقاحسین خوانساری (د ۱۰۹۸ق/۱۶۸۷م) صاحب تعلیقات بر *شفا* و *اشارات* از فیلسوفان معروف مشایی مسلک بودند.

بزرگ‌ترین شخصیت مکتب اصفهان و شاید برجسته‌ترین حکیم ایران در زمینهٔ حکمت الٰهی صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق/۱۵۷۱-۱۶۴۰م)، معروف به ملاصدرا است که هم شاگرد میرداماد، و هم شاگرد شیخ بهاءالدین عاملی فقیه، صوفی، شاعر و ریاضی‌دان معروف آن زمان بود. ملاصدرا تلفیقی از مشارب فکری قبل از خود به وجود آورد و قرآن و برهان و عرفان را در وحدتی نوین با هم آمیخت و مکتب جدیدی به نام حکمت متعالیه تأسیس کرد که تا امروز مهم‌ترین مکتب فلسفهٔ اسلامی در ایران است. شاهکار او *الاسفار الاربعه* عالی‌ترین کتاب حکمت نظری است که بر آن شروح و تعلیقات متعدد نوشته شده است. در کتاب ملاصدرا افکار شیخ الرئیس و اتباعش و شیخ اشراق و ابن عربی و نیز متکلمان شیعه و سنی و مخصوصاً غزالی و فخرالدین رازی و خواجه نصیر دیده می‌شود و ضمناً نهایت استفاده از منابع ولوی که در کتبی مانند *اصول کافی* که ملاصدرا بر آن شرح مهمی نوشت، درج شده است. ملاصدرا تفاسیر مهمی بر *قرآن* کریم نیز نگاشت و در *مفاتیح الغیب* و *اسرار الآیات* به روش تفسیر و بیان تأویل و شرح معانی درونی کتاب آسمانی مسلمانان پرداخت. ولی تمامی این نفوذها در وحدتی قوی جذب شده، وعواملی است که در پیدایش مکتب حکمت متعالیه بسیار مؤثر بوده است، بدون اینکه بتوان این مکتب را فقط حاصل جمعی از آنها دانست.

ملاصدرا بخش آخر حیات خود را در زادگاهش شیراز گذرانید و در آنجا به تدریس فلسفه در مدرسهٔ خان که برای او ساخته شده بود، پرداخت. مهم‌ترین شاگردانش یکی ملامحسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م) محدث، شاعر، متکلم، عارف و فیلسوف معروف بود که اثر مهم اخلاق فلسفی شیعی را به نام *المحجة البیضاء فی احیاء الاحیاء* نوشت و رسالهٔ *اصول المعارف* را در مشرب استادش تنظیم کرد؛ و دیگر ملاعبدالرزاق لاهیجی (د ۱۰۷۲ق/۱۶۶۲م) صاحب *گوهر مراد* و *مشارق الالهام* که در کلام فلسفی است. او نیز مانند فیض شاعری برجسته بود، ولی به علت ضدیتی که با تعالیم ملاصدرا پیش آمده بود، دربارهٔ حکمت متعالیه سخن علنی نمی‌گفت و اثری در این زمینه از خود برجا نگذاشت. شاگرد این دو تن قاضی سعید قمی (د ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ق/۱۶۹۲ یا ۱۶۹۳م) صاحب *اسرار العبادات* و تعلیقات بر *اثولوجیا* نیز بیشتر به تصوف علاقه‌مند بود و در فلسفه بیشتر از ملارجبعلی تبریزی و فلسفهٔ مشایی متابعت می‌کرد و از حکمت متعالیه سخن نمی‌گفت. در واقع برای یکی دو قرن فلسفهٔ ملاصدرا در ایران تا حدی در حاشیه قرار گرفته بود.

احیای فلسفهٔ ملاصدرا و تأسیس یک حوزهٔ جدید فلسفی در ایران به دست ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م) در اصفهان صورت گرفت. او قریب ۷۰ سال کتب ملاصدرا را تدریس می‌کرد و علاوه بر اینکه تعلیقات مهمی بر *اسفار* نگاشت، چند نسل شاگرد در این مکتب تربیت کرد. ملامحمد اسماعیل اصفهانی (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) صاحب حواشی بر *شوارق* و عارف بزرگ سیدرضی لاریجانی (د ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م) که نوشته‌ای از او در دست نیست و ملاعبدالله زنوزی (د ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م) صاحب *انوارجلیه* و *لمعات الٰهیه* همگی از شاگردان او بودند. نیز حاجی ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق/۱۷۹۷-۱۸۷۲م) عارف و فیلسوف نامدار قرن ۱۳ق که آثارش همچون *اسرار الحکم* و *شرح منظومه* هنوز در حوزه‌های درس فلسفه رواج دارد و از اهم کتب درسی است، از طریق ملامحمد اسماعیل اصفهانی به حلقهٔ پرثمر ملاعلی نوری انتساب می‌یافت و چند سالی نیز محضر ملاعلی نوری را درک کرد. حاجی ملاهادی به تصوف نیز گرایش بسیار داشت و شرحی بر *مثنوی* مولوی نگاشت و خود نیز با تخلص «اسرار» اشعار عرفانی سرود. همچنین مانند ملاعلی نوری به احیای فلسفهٔ ملاصدرا پرداخت و جز در یکی دو مورد جزئی نکته‌ای از خود بر توضیحاتی که دربارهٔ آراء او داده است، نیفزود.

در قرن ۱۳ق/۱۹م با انتخاب تهران به عنوان پایتخت سلسلهٔ قاجاریه به تدریج این شهر در فلسفه مرکزیتی یافت و مکتب تهران به وجود آمد، گرچه هنوز در خراسان و شیراز و خود اصفهان فعالیتهای فلسفی تا حدی برقرار بود. ملاعبدالله زنوزی به تهران دعوت شد و به اتفاق پسرش ملاعلی زنوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م) در دارالخلافه اقامت گزید. شاگرد ملاعبدالله، جهانگیرخان قشقایی (د ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م) در اصفهان باقی ماند و فعالیتهای فلسفی در آن شهر تا حدی به دست او ادامه یافت و تا عصر جدید با حضور شخصیتهایی مانند میرزا رحیم ارباب ادامه داشت؛ ولی اقامت ملاعبدالله در تهران مرکز ثقل را به این شهر منتقل ساخت. ملاعلی زنوزی برجسته‌ترین فیلسوف صدرایی آن

زمان و صاحب کتاب *بدایع الحکم* و تعلیقات مبسوط بر *اسفار*، فیلسوفی خلاق و بدیع بود و شاید بتوان او را از لحاظ خلاقیت فلسفی سرآمد فلاسفهٔ آن دوران دانست. وی و آقا محمدرضا قمشه‌ای (د ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) ــ که از شاگردان سیدرضی لاریجانی و بزرگ‌ترین استاد عرفان نظری در عصر خود بود و بر *تمهید القواعد* شرح مهمی داشت ــ و میرزا ابوالحسن جلوه (د ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) ــ شارح آثار ابن سینا که مشایی مسلک بود ــ نمایندگان ۳ جریان مهم فلسفی حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی و حکمت بوعلی در تهران بودند و شاگردان زیادی نیز تربیت کردند که به دو واسطه به استادان بزرگ فلسفهٔ دوران اخیر مانند میرزا مهدی آشتیانی و میرزا احمد آشتیانی و میرزا طاهر تنکابنی و محمدکاظم عصار و ابوالحسن رفیعی قزوینی و محمد حسین طباطبایی می‌رسد.

۵. از پایان دوران قاجار تا به امروز فلسفه در ایران تا حد زیادی از یک سو به احیای بنیاد سنتی خود و از سوی دیگر به مواجهه با مشکلات ناشی از رویارویی با فلسفه‌های غربی پرداخته است. از زمان ترجمهٔ کتاب *گفتار* در روش دکارت به زبان فارسی در عصر قاجاریه تا به امروز آثار بسیاری از فلاسفهٔ غربی به فارسی برگردانیده شده است و گروهی از ایرانیان نیز جذب مکاتب فلسفی غرب شده‌اند. از طرف دیگر در دوران اخیر به همت استادان بزرگ حکمت این عصر ــ مانند محمدکاظم عصار، ابوالحسن رفیعی قزوینی، ابوالحسن شعرانی و سرانجام محمدحسین طباطبایی احیا کنندهٔ فلسفه در حوزهٔ علمیهٔ قم ــ تدریس فلسفهٔ اسلامی ادامه یافته، و بر رونق آن افزوده شده است. در این میان، برخی با دست‌مایهٔ تفکر فلسفی اسلامی به مقابله با فلسفه‌های شکاک و مادی و لاادری‌گرانهٔ غرب شتافتند و کوشیدند باب جدیدی در فلسفهٔ اسلامی در مواجهه با تفکر غربی بگشایند. در بین فلاسفهٔ سنتی طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و نیز مرتضیٰ مطهری در برخی از آثار خود و مهدی حائری یزدی در *هرم هستی* و *علم حضوری* در این زمینه سهم شاخصی داشته‌اند. از طرف دیگر گروهی از متفکران ایرانی که هم در حوزه‌های فلسفی سنتی ایران و هم در غرب فلسفه آموخته بودند، کوشیدند در این راه قدمهای مؤثری بردارند.

ایران را هنوز می‌توان مرکز اصلی فلسفهٔ اسلامی به شمار آورد، چنانکه در چند سال اخیر در حوزه‌های علمیه و نیز در بین گروهی از دانشگاهیان علاقهٔ روزافزونی به فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ تطبیقی و نیز ارزیابی فلسفه‌های غربی از دیدگاه فلسفهٔ اسلامی مشهود بوده است. البته گروه کوچک‌تری که شمار آنان چندان زیاد نیست، به برخی فلسفه‌های غربی گراییده‌اند؛ اما در مجموع، کوششهایی که در دهه‌های گذشته صورت گرفته است، اکنون به ثمر می‌رسد و گرایش دوباره به ترویج فلسفه و معارف عقلی اسلامی در ایران رو به فزونی است. این وضع بر سایر کشورهای اسلامی و هند و نیز مغرب زمین اثر می‌گذارد و تلاش برای معرفی فلسفهٔ سنتی ایران و به ویژه فلسفهٔ ملاصدرا که در دهه‌ها ی ۴۰ و ۵۰ سدهٔ ۱۴ش در ایران آغاز شد، در کشورهای دیگر نیز دنبال می‌شود.

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر *الشواهد الربوبیة* صدر الدین شیرازی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ همو، *مقدمهٔ منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران*، تهران، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ش؛ نصر، سید حسین، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز:

Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1924; id, *A Year Amongst the Persians*, London, 1950; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; id, introd. *Anthologie des philosophes iraniens*, (vide: PB, Ashtyani); id, «La Philosophie islamique depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours» in «Histoire de la philosophie», *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1974, III/1068-1188; Fakhri, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1983; Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1923; Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998; *History of Islamic Philosophy*, ed. S.H. Nasr & O. Leaman, London, 1995; *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963; Horton, M., *Die Philosophie des Islam*, München, 1924; Iqbal, M., *The Development of Metaphysical Thought in Persia*, Lahore, 1954; Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1992; Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964.

سیدحسین نصر

IX. کلام و فرق

علم کلام در شرایطی خاص و به عنوان یک نیاز، به طور عام در عالم اسلام و به طور خاص در ایران اسلامی آغاز شد، شکل گرفت و تکامل یافت. در این مقاله تاریخ علم کلام و فرق در قلمرو فرهنگی ایران مورد بحث قرار می‌گیرد. با توجه به استقلال سیاسی ایران از ۲۰۶ق/۸۲۱م می‌توان مسائل موردنظر را در دو دوران مورد بحث قرار داد:

دوران نخست (تا ۲۰۶ق): از فروپاشی دولت ساسانی در ۲۱ یا ۲۲ق تا آغاز استقلال سیاسی ایران، یعنی ۲۰۶ق، گرچه ایران دارای حکومت مستقل نبود، اما فرهنگ ایران، زنده و پویا بود و تأثیر خود را برجای می‌نهاد. بسیاری از متکلمان که آثار خود را تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/۱۰م و پس از آن به عربی می‌نوشتند، در قلمرو امپراتوری قدیم ساسانی می‌زیستند و تحت‌تأثیر سنت عقلی رایج در ایران ساسانی قرار داشتند (فان اس، ده). این سنت عقلی، همراه با روش تحلیل مسائل کلامی را ــ که در کلام آیین زردشت رایج بود ــ می‌توان در آثاری مثل دینکرت، بندهشن، و شکندگمانیک ویچار باز جست (محقق، ۱۳). تشبیه معتزله به مجوس از بابت اسناد افعال شرّ به انسان و اسناد افعال خیر به خدا، از سوی اشعری در *الابانه* (ص ۱۳-۱۴) مؤید حضور و نفوذ فرهنگ ایرانی و تأثیر آن بر کلام معتزلی است. ابن حوقل در *صورة الارض* از بحث و گفت و گوی عوام خوزستان ــ همانند سایر بلاد ــ از مسائل دانش کلام سخن می‌گوید (ص ۲۳۰) و ابن خلدون در مقدمه زیرعنوان «دراینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند»، از نقش فرهنگ ایران و دانشمندان ایرانی در فرهنگ اسلامی سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر به ندرت دانشمندانی از عرب باشند، از لحاظ زبان و مهد تربیت و استادان عجمی (ایرانی) هستند (۱۳۶۷/۴).

لازم است بدین نکتهٔ بسیار مهم توجه شود که تیسفون در عصر ساسانی مرکز ایران، و عراق استان مرکزی این کشور بود و از آن به «دل ایرانشهر» تعبیر می‌شد (ابن خردادبه، ۵؛ محمدی، ۸/۱). بغداد و کوفه و بصره نیز از این استان، و در جایگاه حضور و حاکمیت فرهنگ ایران

سربرآوردند و مکتب کلامی معتزله و نیز مکتب کلامی اشاعره از بصره برخاست. در این شهر اندیشه‌های ایرانی را ایرانیانی که به عنوان موالی به اعراب پیوسته بودند و در آنجا می‌زیستند، رواج می‌دادند. بصره وارث وابستگیهای قدیم این ناحیه با خراسان و شبه قارهٔ هند بود و مرکز اداری حاکمان شرق قلمرو اسلام به شمار می‌آمد (شیبی، ۲۸۴-۲۸۵). شماری از روشنفکران بصره، اعم از متکلمان و زاهدان، ریشه در اساوره (اسواران) داشتند. اساوره گروهی از ایرانیان بودند که از قدیم در بصره سکنیٰ داشتند، چنانکه گروهی دیگر، یعنی احامره (بنی الاحمر: ایرانیان) در کوفه اقامت گزیده بودند (*قاموس*، نیز ابن منظور، ذیل سور؛ نک: محمدی، ۲۷/۱-۲۸). و بدیهی است که به فارسی سخن می‌گفتند. چنین می‌نماید که دانستن زبان فارسی میان متکلمان بصره رواج داشته است، چنانکه نظّام معتزلی معانی اسامی خاص فارسی را می‌دانست (جاحظ، ۴۵۱/۳) و ابوالهذیل علاف به قصد توهین، ابوبکر اصم را «خربان» می‌خواند (ملطی، ۴۳)؛ نیز موسی بن سیار اسواری، یکی از نخستین متکلمان بصره در مجالس درس خود *قرآن* را به دو زبان فارسی و عربی تفسیر می‌کرد (قاضی عبدالجبار، ۲۷۱؛ نک: محمدی، ۲۶/۱-۲۷). این حکایتها از حضور فرهنگ ایران و زبان فارسی در سرزمینهایی سخن می‌گوید که خاستگاه مکاتب کلامی و فرقه‌های مهم کلامی بود.

چنین می‌نماید که مردم عراق، یعنی ساکنان دل ایرانشهر به فارسی سخن می‌گفته‌اند و زبان عربی، در این سرزمین، آرام آرام جانشین زبان فارسی شده است. چنانکه سپاهیان مختار که اغلب موالی کوفه، یعنی ایرانیان مسلمان ساکن کوفه بودند (محمدی، ۱۲۴/۱-۱۲۵)، به عربی سخن نمی‌گفتند (طبری، ۴۲/۶) و چون مختار به رغم وعدهٔ پیروزی که داده بود، شکست خورد، آنان به زبان فارسی گفتند: «این بار دروغ گفت» (همو، ۹۸/۶؛ نک: محمدی، ۱۲۴/۱-۱۲۷). پیداست که رواج زبان فارسی در سرزمین عراق ــ که خاستگاه دانش کلام بود ــ حاکی از حضور اندیشهٔ ایرانی در این سرزمین و تأثیر آن بر اندیشه‌های کلامی است و این، همان تأثیر سنت عقلی رایج در ایران ساسانی است که پیش‌تر به استناد قول فان اس از آن سخن رفت. این دوران، یعنی دوران نخست شامل دو عصر است: الف ـ عصر ایران ستیزی، ب ـ عصر ایران گرایی.

الف ـ عصر ایران‌ستیزی: عصر امویان (۴۰-۱۳۲ق/۶۶۰-۷۵۰م) عصر ایران ستیزی است. در این عصر نسبت به ایرانیان انواع تضییق و تحقیر اعمال می‌گردد (زرین‌کوب، ۴۱۳) و در کار ستیز با فرهنگ و زبان ایرانی تلاش می‌شود (همو، ۴۴۶-۴۴۹) و ایرانیان به جنبشهای ضد اموی می‌پیوندند (یعقوبی، ۳۴۳/۲-۳۴۴؛ اقبال، *تاریخ*...، ۸۵-۸۶؛ همایی، ۶-۷).

از جهت کلامی ۳ مسألهٔ مهم که از عهد صحابه مطرح شده بود، مورد بحث قرار می‌گیرد و اهمیتی خاص می‌یابد: ایمان و مسألهٔ پایگاه مرتکب گناه کبیره؛ صفات و ذات خدا؛ و جبر و اختیار. در بحث اخیر آنچه مهم است، این است که اولاً جریانی قدرت ستیز برضد سلطهٔ اموی با عنوان «قَدَریّه» به رهبری معبد جُهَنی پدید آمد. وی نظریهٔ خود را از یک ایرانی به نام سَنبویه فرا گرفته بود و از آزادی اراده و قدرت و اختیار انسان سخن می‌گفت. این رأی که البته موافق سلطه‌جویی جبرگرایانهٔ امویان نبود، موجب کشته شدن معبد گردید (۸۰ ق/۶۹۹م). غیلان دمشقی و جعدبن درهم ــ که هر دو کشته شدند ــ و نیز یونس اسواری این نظریه را دنبال کردند. اصحاب حدیث و در واقع متکلمان و محدثان طرفدار قدرت اموی از قدریه تبرّی جستند و فتوا دادند که بر قدریه سلام نباید کرد، بر جنازه‌های آنان نماز نباید گزارد و به عیادت بیمارانشان نباید رفت (بغدادی، ۱۸-۱۹، ۱۱۴-۱۱۵؛ جرجانی، *شرح*...، ۳۷۷/۸-۳۷۸، *التعریفات*، ذیل قدر؛ اقبال، *خاندان*...، ۳۲-۳۳). این نظریه مبنای اندیشهٔ معتزله در زمینهٔ تفویض قرار گرفت (نک: مانکدیم، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۳۶؛ لاهیجی، عبدالرزاق، ۲۲۴-۲۲۵). ثانیاً جریانی قدرت گرا با عنوان «جبریه» ظهور کرد که چون حرکت و تلاش را از مردم باز می‌گرفت، به گونه‌ای مؤید قدرت مطلقهٔ اموی بود (نک: شهرستانی، ۸۷/۱؛ جرجانی، همان، ذیل جبر، نیز جبریه، *شرح*، ۳۹۸/۸-۳۹۹؛ کستلی، ۱۱۵). ثالثاً چون بر طبق حدیثی، قدریه «مجوسِ امت اسلام» به شمار آمده‌اند، قَدَر، معانی متضاد یافت: جبر و تفویض. طرفداران هر یک از دو نظر با تفسیری مناسبِ هدف خود، دیگری را به قدر منسوب می‌کرد تا خود مجوس امت اسلام به شمار نیاید (نک: اشعری، *اللمع*، ۵۲-۵۳؛ نصیرالدین، ۴-۶؛ لاهیجی، محمد، ۴۲۸-۴۲۹). این معانی، جمله حاکی از حضور و نفوذ فرهنگ ایران در عصر ایران ستیزی اموی است.

ب ـ عصر ایران گرایی: عصر عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق/۷۵۰-۱۲۵۸م) عصر ایران‌گرایی است. عباسیان با تکیه بر مردم ایران بر تخت قدرت نشستند (نک: یعقوبی، ۳۴۲/۲به) و از آن پس زمینهٔ حضور سیاسی و فرهنگی ایرانیان فراهم آمد. در این عصر، جنبش ایرانیان در دو هیأت ــ موافق و مخالف ــ شکل گرفت: تلاشهای فرهنگی خاندانهای ایرانی مثل خاندان برمک و سهل و نوبخت و نقش فرهنگی و سازندهٔ دانشمندانی مثل ابن مقفع که به اتهام مانوی گری کشته می‌شدند، بسیار مهم است. فهارسی از نام آنان با عنوان زنادقه را در پاره‌ای از منابع می‌توان باز یافت (نک: ابن ندیم، ۴۰۱؛ جاحظ، ۴۴۷/۴-۴۴۸).

نقش خاندان نوبختی که در این عصر در راه گسترش علم کلام شیعه خدمات ارزنده‌ای کردند، بسیار در خور توجه است. نوبخت، جدّ این خاندان، زردشتی، و آگاه از دانش نجوم بود و در عهد منصور، خلیفهٔ عباسی می‌زیست. منصور به سبب علاقه به ستاره‌شناسی او را نزد خود خواند (اقبال، همان، ۵، ۷-۸) و بعدها شماری از فرزندان او و از بزرگان علمای امامیه گردیدند (همان، ۸، نیز فصلهای ۱۱-۱۴). کهن‌ترین کتاب کلامی بازمانده از شیعهٔ امامیه کتاب *الیاقوت* نوشتهٔ ابواسحاق ابراهیم ابن نوبخت است (نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق، نک: همان، فصل ۸).

گذشته از جنبشهای نظامی، جنبش فرهنگی ـ ملی شعوبیه که از قبل

آغاز شده بود، در این عصر، در جریانهای مختلف و با اهداف گوناگون فرهنگی ـ ملی به جد دنبال شد (زرین‌کوب، ۴۵۲-۴۵۶، ۴۷۷-۴۸۴). غیر از حرکتهای ضداسلامی این جنبش که محکوم به شکست بود، دو حرکت عرب ستیز، اما در پناه اسلام و با قبول مسلمانی، از سوی طرفداران این جنبش صورت گرفت که قرین توفیق بود (همایی، ۹۹-۱۰۱): یکی، تلاش برای نفوذ در حکومت با هدف دستیابی به استقلال ایران (نک: اقبال، *تاریخ*، ۹۲-۹۴، ۱۱۰؛ زرین‌کوب، فصل ۷)؛ دوم، جست و جوگری و حقیقت پژوهی دینی که در هیأت فرقه‌های مذهبی جلوه‌گر شد و ملل و نحل نویسان آن را با حدیث تفرقه توجیه کردند (نک: شهرستانی، ۱۳/۱)؛ حرکتی که از دیدگاه فکری ـ فلسفی، جنبشی فرهنگی محسوب می‌شد که رهبری آن را ــ غالباً ــ فرهیختگان مسلمان ایرانی به عهده داشتند. حاصل این جنبش قطع نظر از ظهور فرقه‌های گوناگون، شکل‌گیری فرقه‌های مهم کلامی است که در این مقاله مورد بحث و گفت و گوست. این فرقه‌ها عبارتند از معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه (زیدیه، اسماعیلیه و امامیه یا اثناعشریه).

دوران دوم (از ۲۰۶ق به بعد): سال ۲۰۶ق سال استقلال ایران است. این سالها و سالهای پس از آن اوج شکوفایی فرهنگی و دوران حکومت خردگرایی معتزله در بغداد است. این دوران تا آخر خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق/۸۳۳-۸۴۲م) ادامه یافت و از آن پس دوران خردگریزی و خردستیزی و بازگشت به قهقرا و رجعت به ظاهرگرایی آغاز شد و زمینه را برای توبهٔ اشعری از عقل و عقل‌گرایی در ۳۰۰ق/۹۱۳م فراهم آورد، اما در ایران، حکایت به گونه‌ای دیگر بود. به دنبال دو قرن به ظاهر خاموشی سیاسی و به واقع پویایی و تحرک و شکوفایی فرهنگی (محمدی، ۳۳/۱-۳۴)، ایران مستقل چهره می‌نمود و عصر زرین فرهنگ خود را تدارک می‌دید. شکل‌گیری سلسله‌های ایرانی زمینه را برای رشد زبان و ادب و فرهنگ ایران اسلامی فراهم می‌ساخت. نقش سیاسی، فرهنگی و مذهبی آل‌بویه (ﻫ م) نیز نقشی مهم و سازنده است که نباید از آن غفلت کرد (نک: فرای، *عصر...*، فصل ۱۰، *میراث...*، ۴۰۰-۴۰۵). فرهنگ و تمدن ایران اسلامی پس از استقلال، عصر نوزایی و دوران طلایی را پشت سر گذاشت (سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م) و به اوج کمال رسید (سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م) و آنگاه در اوج بالندگی، زمینه‌های فترت و فروپاشی آن از درون فراهم آمد و با حملهٔ مغول به دورهٔ فترت وارد شد. بنابراین، می‌توان سیر اندیشه‌های کلامی در ایران را به دو دوره تقسیم کرد و هر دوره را در بخشی جداگانه مورد بحث قرار داد:

بخش اول ـ از استقلال تا حملهٔ مغول (۲۰۶-۶۱۶ق/۸۲۱-۱۲۱۹م): این دوره ــ که ۴ سده به درازا کشید ــ هم از جهت سیاسی و هم از جهت فرهنگی و علمی مهم‌ترین و برجسته‌ترین ادوار تاریخ ایران پس از اسلام یا تاریخ ایران اسلامی است. این دوره را از جهت حرکت فرهنگی می‌توان به دو عصر تقسیم کرد:

۱ـ عصر نوزایی و عصر طلایی: این عصر ــ که سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م را در برمی‌گیرد ــ عصر طلایی و عصر نوزایی (رنسانس) فرهنگ ایران اسلامی است. در این عصر تلاشها و پیوندگیهای دو قرن نخست به بار می‌نشیند و «روزگار آمادهٔ تجدید حیات دیگری در ایران» می‌گردد (همان، ۴۰۰). ایران به استقلال می‌رسد و به طور کلی، تمامی دانشهای نقلی و عقلی، دریی انتقال فرهنگ و دانش ایرانی از عصر ساسانی به عصر اسلامی و نیز به دنبال جنبش ترجمهٔ آثار فلسفی یونانی، تشخص و استقلال می‌یابند و در این میان دانش کلام در قلمرو ایران مستقل راه خود را به سوی گسترش و کمال می‌گشاید. از ویژگیهای مهم این عصر آزاد فکری و گونه‌ای تساهل و تسامح است و به همین سبب، در این دوران اندیشه‌های گوناگون و مکاتب فکری و فرقه‌های مختلف به ظهور می‌رسد.

۲ـ عصر گسترش و تکمیل: سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م عصری بود با دو ویژگی مثبت و منفی: ویژگی مثبت آن بود که دانشهای پدیدآمده در عصر نوزایی، گسترش یافت و در زمینه‌های مختلف تکمیل شد و ویژگی منفی آن بود که آزادفکری و تساهل و تسامح رفته رفته جای خود را به تنگ نظریها، تعصبها و خودبینیها می‌داد (نک: *کلیله...*، ۴۸). این بینش، نخست کار را به جدلها و تهمت زدنها و سپس به خونریزیها کشاند و موجب شد تا مثلاً سلطان محمود غزنوی (سل ۳۸۹-۴۲۱ق/۹۹۹-۱۰۳۰م)، به قول بیهقی انگشت در کُند و قرمطی بجوید (ص ۲۲۷) و در حمله به ری به کشتار شیعیان و سوزاندن کتابخانه‌ها اقدام کند (اقبال، *تاریخ*، ۲۶۳). سرانجام، حاصل اینگونه نگرش آن بود که علم و فلسفه خدمتگزار باورهای خاص گردید و پیشرفت و رشد طبیعی آن متوقف شد (غنی، ۴۸۳).

ظهور مکاتب کلامی: در قلمرو ایران فرهنگی و سپس ایران مستقل، و در فاصلهٔ سده‌های ۲ تا ۶ق/۸ تا ۱۲م به طور کلی ۴ مکتب برجستهٔ کلامی ظهور کرد و گسترش و تکامل یافت:

الف ـ معتزله: این فرقه در قلمرو فرهنگی ایران، یعنی بصره ظهور کرد. معتزله را خردگرایان عالم اسلام خوانده‌اند. اندیشه‌های خردگرایانهٔ معتزلی تحت تأثیر دو عامل است: یکی عقلانیت یونانی، دیگر میراث خردگرایی ایرانی. حسن بصری استاد واصل بن عطا ایرانی نژاد بود (محمدی، ۲۳/۱-۲۴). وی نخستین متکلمی است که در کار تبلیغ اسلام و در راه شناساندن اصول و مبانی کلامی و اصول عقاید اسلامی در این قلمرو تلاش ورزید (همو، ۳۲/۱). رهبران معتزله، یعنی واصل بن عطا و عمروبن عبید و ابوالهذیل علاف (ﻫ م) نیز ایرانی بودند. معتزله در عصر مأمون (حک ۱۹۸-۲۱۸ق/۸۱۴-۸۳۳م)، معتصم (حک ۲۱۸-۲۲۷ق) و واثق (حک ۲۲۷-۲۳۲ق/۸۴۲-۸۴۷م) به اوج قدرت رسیدند و اندیشه‌های آنان، اندیشه‌های رسمی خلافت بود. پس از این زمان، افول معتزله آغاز می‌شود و از عصر متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷ق/۸۴۷-۸۶۱م) آنان مورد تعقیب قرار می‌گیرند و آثارشان نابود می‌شود. بدین سان، زمینهٔ زوال دانش کلام (به شیوهٔ معتزله) فراهم می‌آید، اما جنبش اشعری به ظهور می‌رسد و مانع این زوال می‌گردد. از سوی دیگر،

آزادی نسبی و تساهل و تسامح ایرانی ـــ که بدان اشارت رفت ـــ موجب می‌شود تا معتزله در درون ایران تجدید حیات کنند و بزرگانی از میان آنان برخیزند. از جملهٔ آنان قاضی عبدالجبار همدانی است که نخست اشعری بود و سپس به اعتزال گرایید (ابن مرتضیٰ، ۱۱۲-۱۱۳) و تحت حمایت صاحب بن عبّاد (۳۲۶- ۳۸۵ق/۹۳۸- ۹۹۵م) وزیر شیعی و دانش‌پرور آل بویه قرار گرفت و در ۳۶۰ق/۹۷۱م برای تدریس به ری دعوت شد (محقق، ۲۴). وی یک استثنای مهم در گرماگرم تاخت و تاز اشاعره در میدان کلام است (فخری، ۸۱). ابومحمد عبدالله عباس رامهرمزی از اصحاب ابوعلی جبایی (ابن مرتضیٰ، ۹۹)، ابورشید نیشابوری (هـ م) از اصحاب قاضی عبدالجبار و جانشین وی در کار رهبری معتزله (همو، ۱۱۶)، و سرانجام محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (د ۵۳۸ق/۱۱۴۳م) و صاحب تفسیر معروف *کشاف* (نک: ابن خلکان، ۱۶۸/۵) و ابن ملاحمی خوارزمی (د ۵۳۶ ق)، از بزرگان مذهب معتزله‌اند.

خوارزم از جمله مراکز مهم معتزله در قلمرو ایران بود که در مسجدها، مدرسه‌ها، و حتیٰ در کوچه‌ها و بازارهای آن بحثهای اعتقادی، به دور از تنگ نظریها جریان داشت (دادبه، *فخررازی*، ۲۴). فخرالدین رازی به قول خودش ۳ سال در آنجا گذراند (ص ۲) و آزادانه و فعالانه در این بحثها شرکت جست (دادبه، همان، ۲۵).

ب ـ اشاعره: این مکتب در آغاز سدهٔ ۴ق/۱۰م، از سوی ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) در برابر مکتب معتزله پایه‌گذاری شد. وی در ۳۰۰ق/۹۱۳م، آغاز عصر طلایی فرهنگ ایران در مسجد بصره به دنبال مجادله‌ای با استاد خود جبایی (نک: تفتازانی، ۵۴-۵۵) به منبر رفت، از اعتزال توبه کرد و بیانیهٔ خود را که همانا تأیید باورهای اهل سنت بود، اعلام نمود (ابن خلکان، ۲۸۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۸۷/۱۱) و بدین سان، حرکتی که از عصر واثق آغاز شده بود، در هیأت مکتبی اعتقادی ظاهر شد. نامبردارترین شاگردان (و در واقع پیروان) اشعری ـــ که در سیر و تکامل و اشاعهٔ مکتب وی نقش تعیین کننده داشتند ـــ عبارتند از قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م)، عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق/۱۰۳۸م)، ابوالمظفر اسفراینی (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م)، امام‌الحرمین جوینی (د ۴۷۸ق/ ۱۰۸۵م)، امام محمد غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م)، و سرانجام فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م).

منطق گریزی و منطق‌گرایی: از ظهور اشعری تا روزگار فخرالدین رازی دو جریان در مکتب اشعری قابل تشخیص است: جریان منطق گریز خردستیز، و جریان منطق‌گرای خردگزین. جریان نخستین با ظهور اشعری آغاز شد، به وسیلهٔ باقلانی انتظام یافت و با جوینی به اوج رسید. این جریان، پالودن اسلام از عناصر غیر اسلامی را که حاصل خردگرایی معتزله بود، هدف خود قرار داد. طرفداران این جریان با منطق نیز چونان فلسفه برخورد می‌کردند و تکیه بر نقل (سنت) را یگانه شیوهٔ حقیقت‌یابی و رستگاری می‌شمردند. جریان دوم به رهبری غزالی شکل گرفت، با شهرستانی دنبال شد و به وسیلهٔ فخرالدین رازی به اوج رسید. در این جریان، منطق به خدمت دین درآمد و از استدلالهای منطقی ـ عقلی در جهت توجیه مسائل کلامی ـ دینی و نیز در جهت نقد و ردّ مسائل فلسفی استفاده شد. ابن خلدون از جریان نخست به طریقهٔ متقدمان، و از جریان دوم به طریقهٔ متأخران تعبیر کرده است (۱۱۸۲/۳).

ج ـ ماتریدیه: این مکتب درپی جنبش سنت‌گرایانهٔ ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ق/۹۴۵م) در ماوراءالنهر پدید آمد. این سرزمین با شهرهای بزرگی چون بخارا و سمرقند ـــ و به مرکزیت بخارا ـــ جزئی از خراسان بزرگ، و مرکز حکومت سامانیان و جایگاه رشد فارسی دری و محل تجدید حیات فرهنگی ایران بود. بخارا را قبة‌الاسلام می‌خواندند و از جهت فرهنگی نه فقط با بغداد پهلو می‌زد، که درپی افول خردگرایی در بغداد، مرکز فکر و اندیشه و خردگرایی در ایران و به طور کلی در عالم اسلام به شمار می‌رفت.

ماتریدی در فقه و کلام پیرو ابوحنیفه بود و درست مقارن روزگارانی که اشعری در عراق به دفاع از سنت برخاست، او نیز در مرکز ایران، در خراسان بزرگ به دفاع از سنت قیام کرد. حاصل کار ماتریدی با نتایج کار اشعری تفاوت بنیادی ندارد؛ زیرا هر دو در برابر خردگرایی معتزله، خردگریزانه به دفاع از سنت برخاستند. برخی از محققان ضمن پذیرش این معنی از ۱۱ اختلاف لفظی (ابوعذبه، ۹، ۴۹) و ۱۲ اختلاف معنوی (نک: همو، ۵۳-۱۱۲) بین دو مکتب سخن گفته‌اند. مکتب ماتریدی را شاگردان و پیروان وی استمرار بخشیدند. برجسته‌ترین آنان عبارتند از محمد بن محمد بَزدَوی (د ۴۷۸ق/۱۰۸۵م)، ابوحفص عمر بن محمد نسفی (د ۵۳۷ق/۱۱۴۲م)، و مهم‌تر از همه سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۲ق/۱۳۹۰م).

د ـ شیعه: این اصطلاح به طور عام بر مسلمانانی اطلاق می‌شود که پس از رحلت پیامبر(ص) امامت را حق حضرت علی(ع) می‌دانند. گرچه یکی شمردن (وحدت) ایران و تشیع از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م و در پی استقرار صفویه و سیاست ملی ضد عثمانی شاه اسماعیل (سل ۹۰۵- ۹۳۰ق/۱۵۰۰-۱۵۲۴م) معنای جدی یافت، اما در زمان امویان ایرانیانِ بسیاری در میان شیعیان بودند (وات، ۳۸-۳۹؛ اقبال، *تاریخ*، ۸۴-۸۵)، یعنی پیوند ناگسستنی میان ایران و تشیع از آغاز اسلام تاکنون امری انکار ناپذیر بوده است. قطع نظر از شمار بسیار فرق شیعه که در کتبی مثل *فرق الشیعهٔ* نوبختی مطرح شده، و مورد بحث قرار گرفته است، برجسته‌ترین فرق شیعه، دست کم در ارتباط با تاریخ ایران عبارتند از زیدیه، اسماعیلیه و اثناعشریه.

۱. زیدیه: اینان پیروان امامت زید پسر امام زین العابدین(ع) هستند. زید شاگرد واصل بن عطا بود و به همین سبب، زیدیه در اصول معتزلیند (شهرستانی، ۱۵۴/۱-۱۵۵). از جهت سیاسی دو تن از امامان زیدی دارای اهمیتند: یکی، حسن بن زید علوی، داعی کبیر (د ۲۷۰ق/ ۸۸۳م) که پس از جنگیدن با طاهریان و شکست دادن آنان، آمل و ساری و گرگان را تصرف کرد و دولت علویان طبرستان را در حدود

سال ۲۵۰ق/۸۶۴م بنیاد نهاد (اقبال، همان، ۱۱۵) که تا ۳۱۶ق/۹۲۸م دوام داشت (همان، ۱۲۵)؛ دوم، قاسم رَسّی (د ۲۴۶ق/۸۶۰م) که وی و جانشینانش اصول عقاید زیدیه را تدوین کردند (نک: زرکلی، ۱۷۱/۵).

۲. اسماعیلیه، یا باطنیه، یا اهل الدعوه: اینان معتقدند که پس از امام صادق(ع) (د ۱۴۸ق/۷۶۵م) هفتمین امام، فرزند بزرگ آن حضرت، اسماعیل است. اسماعیلیه در طول تاریخ دو مرکز قدرت یا دعوت پدید آوردند: یکی در مصر موسوم به دعوت قدیم؛ دیگری در ایران موسوم به دعوت جدید و قیامت در الموت. دعوت قدیم با تشکیل سلسلهٔ فاطمیان پدید آمد. تأثیر آنان بر برخی از امرای سامانی و گرایش شاعر بزرگ ایران رودکی و ــ حتیٰ چنانکه بعضی گفته‌اند ــ گرایش حکیم فردوسی به آنان در خور توجه است (نک: ریاحی، ۲۳۲-۲۳۵) و از حضور و نفوذ معنوی اسماعیلیه در ایران حکایت می‌کند. فرهاد دفتری گزارشی از این حضور و نفوذ در ری، گرگان، اصفهان، طبرستان، نیز در خراسان و ماوراءالنهر و به ویژه در قلب حکومت سامانیان به دست داده است (ص ۱۴۳- ۱۴۵). سعید نفیسی در کتاب رودکی از نفوذ باطنیان در دورهٔ سامانیان (ص ۴۰۲)، از اسماعیلی بودن نصر بن احمد سامانی و برخی از بزرگان دولت وی مثل مصعبی و بلعمی و بزرگ‌ترین شاعر دربار سامانی، رودکی و سرانجام، برکناری نصربن احمد در ۳۲۹ق/۹۴۱م به همین سبب و کور شدن رودکی و کشته شدن احتمالی وی و نیز کشته شدن مصعبی و بلعمی و دیگر بزرگان متمایل به اسماعیلیان دربی برکناری نصر بن احمد سخن می‌گوید (ص ۳۱۴، ۳۳۲، ۴۰۳-۴۰۴). این حضور و این نفوذ با این برکناریها و کشتارها از میان نرفت؛ چنانکه فعالیتهای ناصر خسرو (د ۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م) در مقام حجت خراسان (ناصرخسرو، ۶، ۱۷، ۳۰، ۶۴، جم؛ نیز نک: حمدالله، ۷۵۳) گواه این مدعاست. در ادامه و استمرار همین حضور و نفوذ بود که حسن صباح (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م)، به رغم استمرار دعوت قدیم در مصر، با جانبداری از نزار، فرزند کوچک مستنصر، موفق شد در ۴۸۳ق با درایت خاص خود، در قلعهٔ الموت مستقر شود و دعوت تازه‌ای را موسوم به دعوت جدید بنیاد نهد. این دعوت با حکومت ۷ تن خداوند الموت تا ۶۵۴ یا ۶۵۵ق/۱۲۵۶ یا ۱۲۵۷م ادامه یافت و سرانجام به دست هلاکوخان مغول برافتاد (رشیدالدین، ۱۸۷-۱۹۱).

از جهت فرهنگی، اسماعیلیانِ قلعه‌نشین اولاً زبان فارسی را زبان رسمی و فرهنگی خود قرار دادند و آثار خود را به زبان فارسی نوشتند (نک: *دایرةالمعارف*...، ذیل دعوت)؛ ثانیاً دانشمندان را در مراکز خود مورد توجه و عنایت قرار دادند و زمینه را برای بحث و فحص و تألیف و تحقیق (غالباً به زبان فارسی) فراهم آوردند (صفا، ۱۷۹/۲-۱۸۰). این امر، چنانکه خواهد آمد، در جریان حملهٔ مغول و در سالهای نخستینِ پس از آن جدی‌تر و مؤثرتر شد و قلاع اسماعیلی، چونان هند و روم و فارس مأمن و پناهگاه دانشمندان و متفکرانی گردید که دربی حملهٔ مغولان به شهرهای خراسان بزرگ و ویرانی این شهرها و کشتار مردم آن دیار پناهگاهی می‌جستند و مأمنی طلب می‌کردند.

۳. اثناعشریه: اثناعشریه قائلان به امامت حضرت علی(ع) و ۱۱ فرزند آن حضرت هستند. با توجه به گرایش ایرانیان به خاندان پیامبر(ص) از یک سو، و با عنایت به قلمرو فرهنگی ایران از سوی دیگر می‌توان چنین نتیجه گرفت که سیر کلام شیعه همانا سیر بخشی از باورهای کلامی در ایران فرهنگی و سپس در ایران مستقل نیز هست. در اینجا دو عصر قابل تشخیص است که می‌توان عصر نخست را عصر کلام نقلی، و عصر دوم را عصر کلام عقلی نامید:

۱. عصر کلام نقلی: اینگونه کلام در عصر امامان(ع) شکل گرفت. جلوه‌گاه کلامی که در این عصر پدید آمد و از آن به کلام نقلی تعبیر شد، آثار ابن بابویه قمی است. بدیهی است که آثار ابن بابویه آینهٔ تلاشهای کلامی نزدیک به ۴ سدهٔ متکلمان امامیه محسوب می‌شود. از متکلمان برجستهٔ امامیه در این عصر می‌توان اینان را نام برد: در سدهٔ ۲ق/۸م: عیسی بن روضه از موالی، نویسندهٔ نخستین کتاب در کلام، به ویژه در بحث امامت (نجاشی، ۱۴۵/۲)، زراة بن اعین، هشام بن حکم (اقبال، *خاندان*، ۷۹)، مؤمن الطاق (نجاشی، ۲۰۳/۲-۲۰۴)؛ در سدهٔ ۳ق/۹م: فضل بن شاذان نیشابوری، یونس بن عبدالرحمان قمی، ابوعیسیٰ وراق (ه‍ م)؛ و در سدهٔ ۴ق/۱۰م: ابن قبهٔ رازی.

۲. عصر کلام عقلی: متکلمان امامیه هم از آن رو که خردگرایی را از استدلالهای حضرت علی(ع) آموخته بودند و هم از آن رو که با معتزله در ارتباط بودند (شهرستانی، ۱۶۵/۱؛ مادلونگ، ۹ بب)، نظامی عقلی در علم کلام خود پدید آوردند. برجسته‌ترین نمایندگان این عصر عبارتند از ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (سدهٔ ۴ق)، شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) (ابن ندیم، ۲۲۶، ۲۴۷؛ ابن حجر، ۳۶۸/۵)؛ سید مرتضیٰ (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م) که در قلمرو فرهنگی ایران متولد شد و همانجا درگذشت، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) و سرانجام، بزرگ‌ترین متکلم تمام فرق شیعه خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/ ۱۰۷۹م).

بخش دوم ـ از حملهٔ مغول تا روزگار حاضر: فرهنگ ایران اسلامی که عوامل درونی فروپاشی آن از سده‌های ۵ و ۶ق فراهم آمده بود، از سدهٔ ۷ق/۱۳م سر در نشیب نهاد و رو به سوی فترت و فروپاشی آورد؛ زیرا آزاداندیشی فلسفی جای خود را به جدلهای اعتقادی داد و خردآزاد به بند کشیده شد و در خدمت جدل قرار گرفت (دادبه، «حکایت...»، ۴۸) و هر دانش در صورتی حق حیات داشت که به نوعی در خدمت دینِ برساختهٔ خرد ستیزان درآید (نک: غنی، ۴۸۳) و بدین سان، «تهافتات» که برآمده از خردستیزیها بود، زمینه‌ساز حدوث دورهٔ فترت شد (صدوقی سها، ۱۹). پس از حملهٔ ویرانگر مغول، خراسان که مهد فرهنگ ایران بود، جای خود را به هند و روم (آسیای صغیر) داد و این فرهنگ بدانجا انتقال یافت و در آنجا حفظ شد (صفا، ۳(۱)/۱۰۰-۱۰۲). همچنین دو پناهگاه هم در درون ایران، حافظ فرهنگ و ادب بودند: یکی فارس (همو، ۳(۱)/۹۸-۱۰۰)، یا به تعبیر شمس قیس (ص ۹) «مأمن پارس» بود و دیگری «قلاع اسماعیلی» که به تدبیر

جلال‌الدین حسن نومسلمان با قبول ایلی مغولان (جوینی، *تاریخ...*، ۲۴۸/۳، *نامه...*، ۶۹؛ رشیدالدین، ۱۷۷-۱۷۸) قریب ۴۰ سال (از ۶۱۶ تا ۶۵۴ق) شاید یگانه پناهگاه و دست کم نزدیک‌ترین پناهگاه دانشمندانی بود که حملهٔ مغول، آنان را دربه‌در کرده بود. در این میان، حضور خواجه نصیرالدین طوسی، در قلاع اسماعیلی و سپس حضور وی در مراغه، مرکز قدرت هولاکوخان مغول در موضوع مورد بحث اهمیتی ویژه دارد. بنابراین، سیر کلام و حکمت را از همین حوزه، یعنی از حوزه یا مکتب قلاع اسماعیلی با حضور خواجه نصیر دنبال می‌کنیم و استمرار آن را در حوزه‌های مراغه، شیراز، اصفهان، و تهران و قم تا عصر حاضر پی می‌گیریم:

الف ـ مکتب قلاع اسماعیلی (نیمهٔ اول سدهٔ ۷ق): قلاع اسماعیلی به ویژه مرکز اسماعیلی قهستان، همواره جایگاه دانشمندان و محل تحقیق و پژوهش، و مأمن اندیشمندانی چون باباافضل (ﻫ م) بود (فدایی، ۱۱۱) و به طور کلی پناهگاه دانشمندانی که دربی ویرانی خراسان پناه می‌جستند. متفکری سرشناس چون خواجه نصیرالدین طوسی ۳۰ سال از بهترین دوران عمر خود ــ یعنی ۲۷ تا ۵۷ سالگی (۶۲۴ تا ۶۵۴ق/۱۲۲۷-۱۲۵۶م) ــ را در قهستان و الموت می‌گذراند و *اخلاق ناصری* و *اخلاق محتشمی* را به نام ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی‌منصور، محتشم قهستان می‌نویسد (ح ۶۳۳ق/۱۲۳۶م) و آنگاه به الموت می‌رود و تا هنگام سقوط این قلعه در آنجا می‌ماند و آثار حکمی خود را در این جایگاه به رشتهٔ تحریر در می‌آورد (نک: دفتری، ۴۶۵-۴۶۷). حکایت فضل و دانش برخی از حاکمان اسماعیلی و تصانیف آنان و غریب نوازی و دانشمند پروریشان، امری است که دوستانشان (فدایی، همانجا) و دشمنانشان از آن سخن گفته‌اند (منهاج سراج، ۱۸۳/۲-۱۸۴).

ب ـ مکتب مراغه و تبریز (نیمه دوم سدهٔ ۷ و سدهٔ ۸ق): خواجه نصیر طوسی فیلسوف، متکلم، فقیه، ریاضی‌دان، منجم و صاحب آثار بسیار، و یکی از انتقال دهندگان و نجات دهندگان فرهنگ ایران است. وی با فراهم آوردن زمینه‌های تسلیم خورشاه به هولاکو و پایان بخشیدن به حکومت خداوندان الموت، نظر هولاکو را به خود جلب کرد و با نزدیک شدن به هولاکو و تأثیر نهادن بر او، مکتب مراغه را بنیاد نهاد و زمینهٔ استمرار فرهنگ ایران را به طور عام و ادامه و استمرار کلام و فلسفه را به طور خاص فراهم آورد و به قول جرجی زیدان، او چراغی تابان در شبی تیره بود (۲۵۰/۳). شخصیت علمی خواجه دارای ابعاد مختلفی است که یکی از این ابعاد، همانا بُعد کلامی است. این بعد در کتاب معروف *تجرید الاعتقاد* متجلی است. وی در این کتاب به کلام، رنگ فلسفی می‌دهد و برای نخستین بار به اثبات مبانی اعتقادی شیعهٔ دوازده امامی با ادلهٔ عقلی می‌پردازد و زمینه را برای تثبیت مبانی اعتقادی شیعه فراهم می‌آورد (نک: صفا، ۳(۱)/۱۴۱). متفکرانی چون اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م)، کاتبی قزوینی (د ۶۷۵ق/۱۲۷۶م)، قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) و قطب‌الدین رازی (د ۷۷۶ق/ ۱۳۷۴م) وابسته به مکتب مراغه و تبریز بودند. تأثیر خواجه نصیر، به ویژه از طریق *تجرید الاعتقاد* تا بدانجاست که اگر سده‌های ۷ و ۸ق و حتیٰ سدهٔ ۹ق را، از جهت کلامی عصر خواجه و شاگردان او، به ویژه علامهٔ حلی، به شمار آوریم، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

ج ـ مکتب شیراز (سده‌های ۸-۱۰ق/۱۴-۱۶م): اقلیم پارس از گزند مغول مصون ماند و در این میان گروهی از دانشمندان و شاعران و ادیبان هم راهی این اقلیم شدند. گزارش شمس‌قیس رازی مبنی بر روی آوردنش به پارس (ص ۹) نمونه‌ای است از مهاجرت دانشمندان بدین اقلیم. در پی این مهاجرتها بود که مکتب حکمی ـ کلامی فارس، اندکی دیرتر از سدهٔ ۸ق اعلام وجود کرد. محققان نام ۱۹ تن متکلم و حکیم وابسته به حوزهٔ فارس (شیراز) را برشمرده‌اند (کدیور، «مکتب...»، ۴۱-۴۲) که برجسته‌ترین آنها عبارتند از قاضی عضدالدین ایجی (د ۷۵۶ق/۱۳۵۵م)، سعدالدین تفتازانی (۷۹۲ق/۱۳۹۰م)، میرسید شریف جرجانی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م)، جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸ق/ ۱۵۰۲م)، و خانوادهٔ فیلسوفان دشتکی، یعنی امیر صدرالدین دشتکی (د ۹۰۳ق/۱۴۹۸م)، پسرش غیاث‌الدین منصور دشتکی (د ۹۴۸ق/ ۱۵۴۱م) و نوهٔ امیر صدرالدین، موسوم به میرصدرالدین دوم (د ۹۶۱ق/ ۱۵۵۴م) که به قول کُربن یک سلسلهٔ خانوادگی از فیلسوفان به شمار می‌آیند (ص ۴۷۳). تأمل در آثار متفکران وابسته به مکتب شیراز روشنگر این حقیقت است که ماهیت اندیشهٔ این اندیشمندان به گواهی آثارشان کلامی یا دست کم بیشتر کلامی است. البته «غلبهٔ عنصر اشراق در تفکر فلسفی شیعی» نیز در این مکتب شایان توجه است و از نهفته بودن «ریشهٔ بسیاری از مبانی فلسفهٔ صدرایی در مکتب شیراز» حکایت می‌کند (صدوقی سها، ۱۹؛ کدیور، همان، ۴۳-۴۵). سیر اندیشه‌های کلامی در ایران، نشان می‌دهد که در مکتب شیراز، نخست اندیشه‌های کلامی اشعری سر برآورد و سپس اندیشه‌های کلامی شیعی. با تلاش قاضی عضدالدین ایجی که از سرآمدان تحقیق و ژرف‌نگری بود (نک: خواندمیر، ۲۲۱/۳)، و تألیف کتاب *المواقف* که دائرةالمعارفی کلامی و حتیٰ فلسفی است، کلام اشعری مورد توجه جدی قرار گرفت. بر این کتاب حواشی و شروح بسیار نوشته‌اند که مهم‌تر از همه شرح میر سید شریف جرجانی است که *مواقف* را مفیدتر و خواندنی‌تر کرده است. دیگر بزرگان مکتب شیراز، مثل علامهٔ دوانی و خاندان دشتکی نخست اهل تسنن و مدافع و مروج کلام اشعری بوده‌اند.

کلام شیعی دربی گرایش برخی از بزرگان مکتب شیراز (دوانی و دشتکی‌ها از غیاث‌الدین منصور به بعد) حضور خود را در این مکتب اعلام کرد و این سخن راست آمد که «مکتب شیراز با تفکرات اشعری آغاز می‌شود و با تفکر شیعی [ادامه و] پایان می‌یابد» (کدیور، همان، ۴۴). دوانی در رسالهٔ «نورالهدایه» حکایت تأمل در باورهای سنّیانهٔ خویش را به داوری عقل بیان می‌کند (ص ۱۱۰) و سرانجام از گراییدن خود به آیین تشیع (ص ۱۲۰-۱۲۲)، ضمن اظهار ارادت به امامان دوازده‌گانه(ع) سخن می‌گوید (ص ۱۲۳). خاندان دشتکی هم از

غیاث‌الدین منصور به این سو، جمله به مذهب تشیع می‌گرایند و بدین‌سان، کلام شیعی که از مدتها قبل به علل مختلف، از جمله گرایش سلطان محمد خدابنده به تشیع تحت‌تأثیر علامهٔ حلی (خواندمیر، ۱۹۷/۳) رواج یافته بود، در مکتب شیراز جایگزین کلام اشعری می‌شود. گذشته از آن، شیراز در مقام «برج اولیا» از این بابت هم وضعی خاص داشت و در اوج سلطهٔ تسنن، در آنجا تشیع همواره مورد توجه بود (نک: فروزانی، ۱۶۵-۱۸۰). مکتب شیراز در حفظ فرهنگ و ادب و حکمت و کلام و انتقال آن به مکتب اصفهان نقشی ویژه ایفا کرد. چنین می‌نماید که اگر این مکتب افول نمی‌کرد و به اصفهان منتقل نمی‌شد و سیر طبیعی خود را دنبال می‌کرد، نتایجی بسیار مطلوب به بار می‌آمد. مهم‌ترین حاصل این مکتب، ظهور صدرالمتألهین (د ۱۰۵۰ق/ ۱۶۴۰م) و پدیدآمدن حکمت‌متعالیه است. درپی‌بازگشت‌صدرالمتألهین (حدود سالهای ۱۰۲۰ تا ۱۰۲۲ق/۱۶۱۱ تا ۱۶۱۳م) به شیراز دومین مکتب شیراز که همانا مکتب فلسفهٔ صدرایی است، در این شهر شکل گرفت.

د ـ مکتب اصفهان: میراث کلامی ـ فلسفی مکتب شیراز با مرکزیت یافتن اصفهان درپی ظهور صفویه و انتقال یافتن پایتخت بدین شهر منتقل شد و مکتب اصفهان پدید آمد. کربن ذیل عنوان «میرداماد و مکتب اصفهان» نقش عمده‌ای به میرداماد در تشکیل مکتبی مستقل می‌دهد و پیشنهاد می‌کند که «شماری از اندیشمندانی که در این دوره در ایران پا به عرصهٔ وجود نهادند، زیر عنوان مکتب اصفهان طبقه بندی شوند» (ص ۴۷۶). ابوالقاسم میرفندرسکی در این مکتب ظهور کرد. ابراهیمی دینانی از مکتب اصفهان به «حوزهٔ فلسفی» تعبیر می‌کند و آن را شامل دو جریان عمده می‌داند: جریان حکمت متعالیه و جریانی که رجبعلی تبریزی در رأس آن بود و به گونه‌ای متفاوت با نظام حکمت متعالیه می‌اندیشید (۳۳۴/۱). چنین می‌نماید که در این دوره ۴ جریان عمدهٔ فلسفی (جریان مشایی میرداماد، جریان اشراقی میرفندرسکی، جریان حکمت متعالیهٔ صدرایی و جریان فکری رجبعلی تبریزی) فعالیت داشت و در کنار آن یک جریان کلامی در عین حال قابل توجه، در کار بود؛ جریانی که می‌توان از آن به «مکتب کلامی اصفهان» تعبیر کرد. شخصیت برجستهٔ این مکتب عبدالرزاق لاهیجی (د ۱۰۷۲ق/۱۶۶۲م) و سپس پسر او ملاحسن لاهیجی (۱۰۴۵-۱۱۲۱ق/۱۶۳۵-۱۷۰۹م) بود (معصوم علیشاه، ۱۶۲/۳؛ صدرایی، ۱۱-۲۳). عبدالرزاق شاگرد و داماد ملاصدرا بود، اما هرگز مانند شاگرد و داماد دیگر او، ملامحسن فیض‌کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ق/۱۵۹۸-۱۶۸۰م) مجذوب‌حکمت متعالیه نشد (کربن، ۴۸۵) و حتیٰ به نقد و ردّ برخی از نظریه‌های بنیادی اشراقی ــ مثلاً نظریهٔ عالم‌برزخ ــ پرداخت (لاهیجی،عبدالرزاق، ۳۲۰-۳۲۳). وی *تجرید الاعتقاد*، یعنی برجسته‌ترین کتاب کلامی خواجه نصیر را به نام *شوارق الالهام* شرح و تفسیر کرد و آثار کلامی برجسته‌ای به زبان فارسی نوشت. فرزند او، ملاحسن، گرچه فیلسوف معرفی می‌شود، اما تلاشهای کلامی او همانند پدرش چشمگیر است. ملاحسن آثار کلامی خود را به فارسی نوشت (صدرایی، ۳۶-۳۷). کربن بر تلاش کلامی ملاحسن تأکید می‌کند و می‌نویسد: وی دارای ۱۲ اثر، به ویژه در فلسفهٔ امامت شیعی است (همانجا). از روزگار صفویه، با اعلام مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی ایران، کلام شیعی در سیر اندیشه‌های کلامی در ایران نقشی عمده به عهده می‌گیرد و زبان فارسی به عنوان زبان بخشی از آثار فقهی و کلامی حضوری چشمگیر می‌یابد.

آثاری چون *سرمایهٔ ایمان* و همانندهای آن، از همین دیدگاه و با همین هدف تألیف شد. گذشته از این حرکت که حرکتی است کلامی، بدان سبب که دانش کلام، چونان فلسفهٔ مشـا، اشراق و عـرفان، و دست‌کم گاه با حال و هوایی خاص در شکل‌گیری حکمت متعالیه نقشی ویژه داشته، و تحقیقات کلامی ملاصدرا نیز در خور توجه است، سیر حکمت متعالیه به معنی سیر ضمنی دانش کلام نیز هست. نه فقط در آثار حکمای مکتب شیراز ــ که رنگ کلامی دارد ــ در آثار ملاصدرا و پیروان وی تا حکیم سبزواری و آثاری که پس از سبزواری تاکنون پدید آمده است، می‌توان مسائل کلامی را در هیأتی فلسفی و با نگاهی فلسفی، آشکارا مشاهده کرد و بدین‌سان، نه تنها از گونه‌ای حضور و استمرار کلام، ضمن فلسفه، سخن گفت که حتیٰ می‌توان از گونه‌ای کلام در هیأت فلسفه یا گونه‌ای کلام فلسفی سخن به میان آورد. مکتب اصفهان، مکتبی گسترده و پر رونق بود و حتیٰ بدان گاه که در عصر فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/۱۷۹۷-۱۸۳۴م) زمینه‌های انتقال آن به تهران فراهم می‌آمد، بنا به نوشتهٔ ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م)، مدرس بزرگ علوم عقلی در این مکتب، قریب دو هزار دانشجو در علوم عقلی به تحصیل مشغول بودند که حدود ۴۰۰ تن از آنان در مراحل عالی به تحصیل اشتغال داشتند (معصوم علیشاه، ۵۰۶/۳).

هـ مکتب تهران: مکتب اصفهان، پس از فروپاشی حکومت صفویه (۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م) و در عهد افشاریان و زندیان و تا عصر فتحعلی‌شاه قاجار، و نیز پس از آن به حیات خود ادامه داد. حتیٰ در این اواخر برخی از محققان چون جلال‌الدین همایی (د ۱۳۵۹ش) در مکتب اصفهان درس خوانده بودند. تهران از زمان آقامحمدخان قاجار (جلوس: ۱۲۰۰ق/۱۷۸۶م، نک: اقبال، *تاریخ*، ۷۵۸) مرکزیت سیاسی یافت و همین امر موجب شد تا مرکزیت علمی نیز بیابد. درپی تأسیس مدرسهٔ مروی به وسیلهٔ حاجی محمدحسین‌خان مروی (د ۱۲۳۳ق/ ۱۸۱۸م)، بنا به درخواست وی ملاعلی نوری از سوی فتحعلی‌شاه، برای تدریس علوم عقلی در آن مدرسه به تهران دعوت شد، اما نوری به دلیل حضور دانشجویان فراوان و مشتاق در علوم عقلی در مکتب اصفهان دعوت را نپذیرفت و شاگردخود ملاعبدالله‌زنوزی (د ۱۲۵۷ق/ ۱۸۴۱م) را بـرای تدریس در مدرسهٔ مروی بـه تهران فرستـاد (معصوم‌علیشاه، همانجا) و بدین‌سان، بنیاد مکتب فلسفی تهران از ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲م، با حضور ملاعبدالله نهاده شد (کدیور، مجموعه...، ۲۲/۱). ملاعبدالله شاگردانی پـرورد که مکتب تهران را استمـرار بخشیدند. از جملهٔ آنان، فرزند وی آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ق/

۱۸۹۰م) است (نک: همان، ۲۷/۱ ب). غیر از ملاعبدالله و فرزندش آقاعلی مدرس می‌توان از متفکرانی چون محمدرضا قمشه‌ای (د ۱۳۰۶ق)، میرزا ابوالحسن جلوه (د ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) به عنوان چهره‌های سرشناس مکتب تهران نام برد که در مدارس تهران تدریس می‌کردند. نیز می‌توان از استادانی چون میرزا طاهر تنکابنی، میرزا مهدی آشتیانی، میرزا محمدعلی‌شاه آبادی، کاظم عصار و ضیاءالدین دُرّی به عنوان ادامه دهندگان مکتب تهران یاد کرد (نک: معصوم علیشاه، ۵۰۴/۳ـ۵۰۹؛ صدوقی سها، ۴۵ ب، ۱۵۵ ب، ۱۵۹ ب؛ کربن، ۴۹۴ـ۴۹۵؛ کدیور، همان، ۱۹/۱ ب، ۲۷ ب)؛ دانش کلام در این دوره و در این مکتب، اولاً ضمن حکمت متعالیه، و ثانیاً به گونه‌ای مستقل، راه خود را ادامه می‌دهد. البته در این دوره کتاب برجستهٔ خاصی در علم کلام تألیف نمی‌شود، اما مکتب شیخیه در درون کلام شیعی بر اثر تفاسیری ویژه از امامت به ظهور می‌رسد. شیخ احمد احسایی (د ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م) رهبر شیخیه با وفاداری کامل به تعلیمات امامان شیعی اثناعشری و با تأملات در این تعالیم به نتایجی در زمینهٔ امامت رسید (کربن، ۴۹۶) و مکتبی را بنیاد نهاد که از آن به مکتب شیخی، و شیخیه تعبیر شد. شیخ احمد احسایی در شرحی که بر *حکمة العرشیه* نوشت، سخت به آراء ملاصدرا حمله کرد و به نقد نظریه‌های وی پرداخت (ابراهیمی دینانی، ۳۶۰/۳ـ۳۶۲). شیخ احمد در شرح *رسالهٔ عرشیهٔ* ملاصدرا چنین اظهار نظر می‌کند که سخنان فلاسفه با دین سازگار نیست، اما ادعای ملاصدرا از تمام فلاسفه قبیح‌تر است؛ زیرا وی ادعا می‌کند که سخنانش سخنان پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) است (همانجا). مکتب شیخی در کرمان گسترش یافت و کرمان مرکز دینی پیروان این مکتب گردید (نک: کربن، ۴۹۵ـ۵۰۲).

در جنب مکتب تهران، مکتب سبزوار، یعنی مکتب حاج ملاهادی سبزواری (د ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، نک: صدوقی سها، ۱۰۹ ب)، مکتب مشهد (نک: کربن، ۵۰۹ـ۵۱۱) و مکتب قم با تلاشهای محمدحسین طباطبایی و شاگردان وی در خور ذکر است. در تمامی این مراحل و در همهٔ این مکاتب کلام سیر ضمنی خود را در فلسفهٔ متعالیه و سیر مستقل خود را جدای از این فلسفه ادامه داده است، اما کتاب ویژه‌ای در کلام پدید نیامده، چنانکه کتاب درسی کلامی دانشجویان در این مکاتب غالباً شرح تجرید علامهٔ حلی است و شرح باب حادی عشر فاضل مقداد است.

مآخذ: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، ۱۳۷۷ـ۱۳۷۹ش؛ ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورةالارض*، بیروت، مکتبةالحیاة؛ ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۳۰۹ق؛ ابن خلدون، *مقدمة*، به کوشش عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۴ـ۱۳۸۸ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مرتضی، احمد، *طبقات المعتزلة*، به کوشش زوزانا دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعذبه، حسن، *الروضة البهیة فیمابین الاشاعرة و الماتریدیة*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اشعری، علی، *الابانة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *اللمع*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۱م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابخانهٔ خیام؛ همو، *خاندان نوبختی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ تفتازانی، مسعود، *شرح العقائد النسفیة*، به کوشش محمد عرفان درویش، دمشق، مکتبة الاسد؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، مصر، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *شرح المواقف*، به کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ همو، *نامهٔ الموت*، به کوشش نجیب مایل هروی و اکبر عشیق کابلی، مشهد، بنگاه کتاب؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دادبه، اصغر، «حکایت غرب‌شناسی»، *اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*، تهران، ۱۳۷۴ش، شم‍ ۹۹ـ۱۰۰؛ همو، *فخررازی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ *دایرةالمعارف تشیع*، به کوشش صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دوانی، محمد، «نورالهدایة»، *الرسائل المختارة*، به کوشش احمد تویسرکانی، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ریاحی، محمدامین، *فردوسی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ زرکلی، *اعلام*؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلال؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم فی معاییر اشعار العجم*، به کوشش محمد قزوینی و محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الصلة بین التصوف و التشیع*، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صدرایی، علی، مقدمه بر *رسائل فارسی* عبدالرزاق لاهیجی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صدوقی سها، منوچهر، *تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدرالمتألهین*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طبری، *تاریخ*؛ غنی، قاسم، *تاریخ تصوف*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فان اس، یوزف، مقدمه بر *بیست گفتار* (نک: هم‍، محقق)؛ فخرالدین رازی، *جامع العلوم*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمهٔ مرتضی اسعدی و دیگران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فدایی خراسانی، محمد، *تاریخ اسماعیلیه*، به کوشش الکساندر سیمیونوف، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرای، ریچارد، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *میراث باستانی ایران*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فروزانی، ابوالقاسم، «شیعه در شیراز»، *فارس شناخت*، تهران، ۱۳۷۸ش، شم‍ ۱؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة*، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ *قاموس*؛ کدیور، محسن، *مجموعهٔ مصنفات مدرس طهرانی*، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، «مکتب عقلی شیراز»، *فارس شناخت*، تهران، ۱۳۷۸ش، شم‍ ۱؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کستلی، مصطفی، *حاشیة... علی شرح العقائد*، استانبول، ۱۹۷۳م؛ *کلیله و دمنه*، ترجمهٔ نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گزیدهٔ گوهر مراد*، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۴ش؛ لاهیجی، محمد، *شرح گلشن‌راز*، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، کتاب‌فروشی محمودی؛ مادلونگ، ویلفرد، *تشیع امامیه و علم کلام معتزلی*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، انتشارات دایرةالمعارف تشیع؛ مانکدیم، *[تعلیق] شرح الاصول الخمسة*، به کوشش عبدالکریم عثمان، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ محقق، مهدی، *بیست گفتار*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ محمدی ملایری، محمد، *تاریخ و فرهنگ ایران*، ۱۳۷۲ش؛ معصوم علیشاه، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصرخسرو، *دیوان*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نصیرالدین طوسی، *رسالهٔ جبر و اختیار*، چ سنگی؛ نفیسی، سعید، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ وات، ویلیام مونتگمری،

فلسفه و کلام اسلامی، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همایی، جلال‌الدین، شعوبیه، به کوشش منوچهر قدسی، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

اصغر دادبه

X. حقوق

قانون و عدالت در ایران باستان:

الف‌ـ قانون در اندیشهٔ متقدم ایرانی:

قانون و عدالت در اندیشهٔ هندوایرانی: در فرهنگ هندوایرانی، مهر یا میترا (= عهد و پیمان)، ایزدی پراهمیت و مظهر نظام اخلاقی و قضایی، یا به تعبیر دیگر عهد و قانون بوده است و نام او خود اشاره بدین معنی دارد (نک: دومزیل، 25ff.). در اندیشهٔ ایرانیان باستان، مهر که زندگی این جهانی انسان را باید سامان دهد، همواره چهرهٔ قضایی دارد، خدای نظم اجتماعی است که همهٔ طبقات جامعه را متحد می‌سازد (ویدن‌گرن، 1:3؛ نیز نک: مهریشت، سراسر آن). اندیشهٔ ایرانی در روابط حقوقی خود بر یک اصل اساسی تکیه داشت: پای‌بندی به پیمان. مؤمن هرگز نمی‌بایست پیمان خود را بشکند، «زیرا پیمان چه با دروغ پرست و چه با راستی پرست»، باید محترم شمرده می‌شد (همان، بند ۲). این باور خود نشان از اندیشه‌ای عمیق‌تر داشت و آن این بود که در نگاه ایرانیان باستان، مراتب گوناگون اجتماع انسانی، خانواده، ده، ناحیه و کشور، بر اساس گونه‌هایی از «پیمان» پدید می‌آمد و سست‌انگاری این پیمانها، به انحطاط و متلاشی شدن آنها منجر می‌شد (همان، بند ۷۸).

اشه/ارته، در اندیشهٔ باستانی هندوایرانی، در نگرش وسیع‌تر نظم حاکم بر جهان است و در مفهومی محدودتر، عبارت از نظامی از بایدهاست که به زندگی اجتماعی انسان و به رابطهٔ انسانها با یکدیگر نظم می‌بخشد (ویدن گرن، همانجا). اینکه ارته، در فرهنگ ایرانی افزون بر مظهر نظام‌مندی، مظهر پادشاهی و فراوانی نیز گشت (نک: ارت یشت، بند ۷)، خود گواهی است بر آنکه در اندیشهٔ باستانی ایرانیان، ثبات سیاسی و رونق اقتصادی جز با اجرای عدالت امکان‌پذیر نبوده است.

***اوستا* و قانون:** تعلیم اوستایی برخلاف برخی از تعالیم دینی مشرق زمین محدود به پی‌جویی سعادت اخروی نبود و نیک‌بختی در جهان پس از مرگ را امری جدا از نیک‌بختی این جهانی نمی‌پنداشت. این نکته به خصوص در بندی از گاهان ــ سرودهای زردشت ــ بازتاب یافته است، آنجا که دربارهٔ شخص زردشت گفته می‌شود که وی برای نشان دادن راه درست زندگی در این جهان و هم نمودن راه نجات در جهان دیگر آمده است (یسنا، ۴۳: ۳). بر پایهٔ توضیحاتی که از دورهٔ ساسانی برجای مانده است، ثلثی از *اوستای* شناخته در عهد ساسانیان را بخشهای داتیک (از داته/داد) تشکیل می‌داد که دربردارندهٔ مباحث شرعی و قانونی بود (نک: دینکرد، 3: 161, 8:1 ff.؛ نیز نک: تفضلی، ۷۲). از میان آن بخشها اکنون تنها *وندیداد* به صورت کامل برجای مانده، و از بخشهای دیگر *اوستای* داتیک تنها گزارشها و اثرهایی برجای مانده است.

وندیداد یا قانونِ ضد دیوان را باید کهن‌ترین متن برجای مانده به شمار آورد که در زمینهٔ «دادِ» مزدیسنا تدوین گشته، و البته بخش مهمی از مضامین آن را آداب دینی به ویژه طهارت آیینی تشکیل داده است، اما باتوجه به مناسبت موضوع، برخی از مباحث مربوط به جرایم و مجازات آنها از نگاه تاریخ حقوق نیز این کتاب را پراهمیت ساخته است. از دیگر بخشهای داتیک *اوستا* که از خلال توضیحات دینکرد آن را می‌شناسیم، نیگادوم نسک از ارزش ویژه‌ای در حقوق جزا برخوردار است؛ در این نسک قوانینی در بارهٔ موضوعات گوناگون جزایی از قتل تا ضرب و جرح و نیز افترا پیش‌بینی شده، و بخشی از آن نیز به آیین دادرسی چون مباحث اقامهٔ دعوا، شهادت و دفاع اختصاص یافته است. برخی از قواعد مطرح شده در این نسک، همچون مسألهٔ کیفر کودکان و کیفر غیرایرانیان نیز حائز اهمیت است (نک: دینکرد، 8: 16-20). از دیگر نسکها، هوسپارم نیز از نظر اشتمال بر قوانین حقوقی در زمینه‌های مالکیت و ارث، و نیز حقوق خانواده درخور اهمیت است (همان، 8: 28-37؛ برای حقوق ایلام، نک: کُرُشتس، 134ff.؛ برای حقوق ماد، نک: نصر، 27-25).

ب ـ قانون در عصر هخامنشی: نظام حقوقی ایران در عصر هخامنشی (۵۵۹-۳۳۱ق‌م) به سبب کاستی منابع، در پس هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است، اما اشاراتی وجود دارد که از جایگاه مهم قانون در این دوره از تاریخ ایران حکایت می‌کند. بی‌تردید ادارهٔ قلمرو پروسعت هخامنشی و جلب رضای مردم بسیاری از این سرزمینها، تنها در سایهٔ حاکمیت قانونی استوار امکان‌پذیر بوده است.

قانون‌گذاری داریوش: داریوش که در تاریخ هخامنشیان به عنوان شاهی قانون‌گذار شناخته شده، در کتیبه‌ها بارها از قانونی با عنوان «قانونِ من» یاد کرده، عمل به آن را موجب استواری امور در سراسر کشورهای متبوع خود دانسته (DNa, 21، برای این کتیبه و دیگر کتیبه‌های هخامنشی، نک: کنت؛ قس: XPh, 18)، و مقبولیت آن در میان مردم کشورهای گوناگون را از الطاف اهورا مزدا شمرده است (DB,I.23). افلاطون در کتاب «قوانین[1]»، از زبان دانشوری آتنی به نقش مهم داریوش در وضع قوانین ایران اشاره، و بر برابری عمومی به عنوان اساس این قوانین تکیه کرده، این ویژگی را زمینه‌ساز پیدایی حس دوستی و جمع‌گرایی میان همهٔ ایرانیان دانسته است (ص 174؛ برای اصلاحات داریوش، نک: اُمستد، 119 ff.). آنچه به وضوح به عنوان ویژگی قانون داریوش قابل تأمل است، برخلاف قوانین منطقه‌ای پیشین، قابل اجرا بودن آن در کشورهای گوناگون تحت فرمان هخامنشی بوده است. قوانین داریوش پس از او از سوی دیگر شاهان هخامنشی لازم‌الاجرا تلقی می‌شد و با تعبیری که در نامهٔ افلاطون آمده، مایهٔ پایداری و دوام کشور ایران تا روزگار وی بوده است (نک: «نامهٔ هفتم[2]»، 15).

خاستگاه و حدود اقتدار شاه: شاهان هخامنشی، همواره در کتیبه‌ها

1. *Laws*. 2. *The Seventh* ...

پادشاهی خویش را عطیه‌ای از سوی اهورا مزدا دانسته، و بقای پادشاهی خود را در گرو یاری همو شمرده‌اند (مثلاً نک: DB, I, 24-26). این خاستگاه مذهبی، زمینهٔ مناسبی را برای هخامنشیان فراهم می‌ساخت تا حکومت «یگانه‌سالاری[1]» خود را بر عموم ایرانیان و تبعهٔ غیرایرانی خود اعمال نمایند. البته گفتنی است که این یگانه‌سالاری هخامنشی، گاه از سوی ناظران خارجی به عنوان برترین گونه از این نوع حکومت ستوده شده (نک: افلاطون، «قوانین»، 170)، و گاه به عنوان گونه‌ای انحراف یافته از یگانه‌سالاری و نمودی از ستمکاری نسبت به زیردستان، نکوهش شده است (نک: ارسطو، 273). ممکن است این دوگانگی در داوری، ناشی از اختلاف سلوک شاهان هخامنشی بوده باشد.

به گواهی یادکردهای تاریخی، قوانینی وجود داشت که محدودهٔ اقتدار شاه هخامنشی را مقید می‌ساخت و برای او نیز لازم الاجرا بود؛ منابع تاریخی بدون اشاره به منشأ این قوانین، تنها از وجود چنین محدودیتهایی، سخنی به اشاره آورده‌اند. نخست اشاره‌ای از هرودت به قانونی ایرانی است که بر اساس آن، پادشاه نباید کسی را به سبب یک بار ارتکاب گناهی به مرگ محکوم نماید (ص 97) و از نمونه‌های دیگر، اشارات مورخان است که پادشاهان هخامنشی چون کمبوجیه و خشایارشا، گاه دربارهٔ قانونی بودن برخی امور خود با قاضیان سلطنتی رایزنی می‌کرده، و خود را ملزم به رعایت قوانین می‌دیده‌اند، در عین اینکه گاه چنین رایزنیهایی قضات را نیز به زحمت می‌افکنده است (مثلاً نک: «کتاب استر»، ۱:۱۳ بب؛ هرودت، 281). شاید بتوان گفت که قوانین لازم الاجرا برای شاه، بخشی از همان مجموعهٔ قوانینی بوده که پلوتارک از آن به عنوان «قانون مقدس و واجب الاطاعه نزد ایرانیان» یاد کرده است (نک: ص 35).

قانون و طبقات اجتماعی: نظام طبقاتی در روابط اجتماعی ایران باستان، از ویژگیهای شناخته شده برای جامعهٔ ایرانی بود و این ویژگی آن اندازه در شئون مختلف جامعه ریشه دوانده بود که به گفتهٔ هرودت، به هنگام برخورد دو ایرانی در کوی، از چگونگی سلام کردن ممکن بود بر رابطهٔ طبقاتی میان آن دو آگاهی یافت (ص 95). البته نمی‌توان انتظار داشت که این نظام در شکل‌گیری قوانین بی‌تأثیر بوده، و قوانین بر اساس نادیده گرفتن اختلافات طبقاتی تنظیم شده باشد (نک: نصر، 164)؛ اما از سوی دیگر نباید در بارهٔ میزان تأثیر نظام طبقاتی در قوانین ایران باستان دچار گزافه شد. این مبنای دادگستری داریوش که قانون قوی را از ستم‌کردن بر ضعیف بازدارد (DSe, 37 ff.)، خود اشاره دارد که در قوانین هخامنشی، رسیدگی به شکوای طبقات ضعیف جامعه نیز در مد نظر قانون‌گذار بوده است. در توضیح این برداشت، باید خاطر نشان کرد که به گواهی مورخان یونانی، از میان مشاغل شرافتمند، کشاورزی و جنگاوری مورد توجه خاص شاهان ایران بوده است (گزنفن، 4:2).

زمینه‌های تنوع قوانین: با آنکه دانسته‌ها در بارهٔ مضمون قوانین عهد هخامنشی بسیار اندک است، اما شواهد در بارهٔ زمینهٔ تنوع این قوانین به نسبت گویاست. بر اساس گزارشهای رسیده از یونانیان، در قانون شاهی، قوانین جزایی در صدر قرار داشته (همو، 14:6-7)، و این میزان از اهتمام شاهان هخامنشی به قوانین جزایی، از اثنای کتیبه‌ها نیز قابل دریافت است (مثلاً نک: DNb, 11ff.). یوسفوس در بارهٔ قوانین ایران سخنی به اختصار رانده، و یادآور شده که از دیدگاه منتقدی چون آپولونیوس، قوانین جزایی ایرانیان، درخور ستایش بوده است (نک: 2:26).

به عنوان مبنایی در رسیدگی به امور جزایی چه در مقام قانون‌گذاری و چه دادرسی، باید به این اصل مورد تکیهٔ داریوش اشاره کرد که مجازات هر فرد باید به تناسب آزاری باشد که او بدان دست یازیده است (DNb، همانجا). مبنایی دیگر که در گزارش هرودت بازتاب یافته، اصلی است که بر اساس آن، نه پادشاه و نه هیچ ایرانی که حکمی به دست اوست، نباید کسی را به سبب یک بار ارتکاب گناهی به مرگ محکوم کند و هیچ ایرانی نیز نباید بنده‌ای را به سبب یک گناه به مجازاتی سخت رساند، تا زمانی که محقق گردد که خطاها و جرائم شخص افزون بر خدمات اوست. این اصل از سویی ستایش برخی از مورخان حقوق را برانگیخته، و از دگر سو، گاه اصلی اخلاقی و نه حقوقی دانسته شده است (نک: هرودت، 97؛ نصر، 59-50).

در بارهٔ نظام مالی و اداری و قوانین مربوط به آن، باید گفت که داریوش در اصلاحات خود، به وعدهٔ پیشین کورش مبنی بر تنظیم قوانین مالیاتی جامهٔ عمل پوشانید و جریان مالیات‌گیری را در قلمرو خود نظام داد (نک: افلاطون، «قوانین»، 174). گامهای برداشته شده در این دوره در جهت تنظیم امور مالی و اداری کشور، زمینه‌ای بود تا یک ساختار قانونمند شکل گیرد؛ شاهد بر این امر، شماری از اصطلاحات در حوزهٔ نظام مالی و اداری چون حسابرس، خزانه‌دار و بازرس است که در حوزهٔ زبان فارسی باستان شکل گرفته، و با دگرگونیهایی به اثنای سطور کتب مقدس آرامی و جز آن راه یافته است (برای تفصیل موارد، نک: گزنیوس، 159, 1089، جم؛ هدایت، ۱، ۱۲، جم؛ *ایرانیکا*، II/257).

در زمینهٔ حقوق خصوصی، دانسته‌ها بسیار اندک است و از اندک اطلاعات برجای مانده، اشاراتی به قوانین ازدواج، چون جواز تعدد زوجات (هرودت، 96) و نبودن تجویزی برای ازدواج با محارم (همو، 281) است. چنین می‌نماید که قوانین حقوق خصوصی عهد هخامنشی باید ارتباطی نزدیک با آموزه‌های دینی آن روزگار داشته باشد و وضوح بیشتر در بارهٔ وضعیت حقوق خصوصی، در گرو روشن شدن ویژگیهای مذهبی ایران در عهد هخامنشی است (نک: نصر، 60). این احتمال نیز داده شده است که ایرانیان پس از فتح بابل، بخشهایی از قوانین بابلی، به خصوص قوانین تجارت ایشان را پذیرفته، و در سراسر قلمرو هخامنشی، ترویج کرده باشند (نک: امستد، 120؛ صالح، ۱۲۴).

در بارهٔ نظام قضایی، می‌دانیم که گروهی از قاضیان، معمولاً ۷ تن به

1. Monarchie

عنوان رایزن قضایی شاه، یا به تعبیر مورخان یونانی «قاضیان سلطنتی» انتخاب می‌شده‌اند. این هیأت بالاترین مرجع قضایی کشور بود و در انتخاب اعضای آن از حیث دانش و امانت سخت‌گیری می‌شد. عضویت در این هیأت مادام العمر، و استثنای آن در صورت تخلف قاضی بود که به مرگی سخت مجازات می‌شد (نک: «کتاب استر»، ۱:۱۳ به؛ هرودت، 281,482-483,738).

ج- قانون در عصر سلوکی و اشکانی: در پی انقراض سلسلهٔ هخامنشی، در دورهٔ سلوکیان و پس از آن در طی دورهٔ حاکمیت اشکانیان، کمابیش قوانین داریوش شالودهٔ اصلی حقوق ایران را تشکیل می‌داده است (نک: امستد، 130 ff.؛ نصر، 63 ff.)، اما به گونه‌ای قابل انتظار، در طی قرون متمادی و به خصوص در دورهٔ اشکانی نیاز به تکمله‌هایی بر این قوانین احساس می‌شده است. در این میان، در حوزهٔ حقوق اساسی، باید به قانونی برای انتظام بخشیدن به انتقال سلطنت و محدود کردن اختیارات شاه اشاره کرد که به نوشتهٔ یوستین، از سوی تیرداد اول نهاده شده، و راولینسن با مطرح کردن احتمال اشتباهی در ضبط، آن را منسوب به مهرداد اول دانسته است. دولت اشکانی که در ساختار خود از نظام ملوک الطوایفی پیروی می‌کرد و تا حد قابل ملاحظه‌ای از نظام یگانه‌سالاری عهد هخامنشی دور گشته بود، زمینه‌ای مناسب برای ایجاد فضای شورایی و تقسیم قـوای حاکم داشت. در همین راستاست کـه در عصر اشکانـی، در تصمیم‌گیریهای مهم، رایزنی شاه با دو مجلس ضرورت داشت که از آن میان، مجلس خانوادگی شورایی از اعضای خاندان شاهی، و مجلس شیوخ (سنا)، شورایی مرکب از شخصیتهای بانفوذ اشراف بود و گاه در تصمیم‌گیریهای اساسی، ترکیب آن دو مجلس که مهستان (مغستان) خـوانده می‌شد، به شـور می‌نشست (نک: صـالح، ۱۴۲-۱۴۳؛ نصـر، همانجا ها).

دستور بلاش (ولخش)، شاه اشکانی (ظاهراً بلاش اول، ۵۰-۷۶م) مبنی بر گردآوری بخشهای بازمانده از *اوستا* و مدون ساختن آنها، اگرچه در نگاه نخست کوششی در راستای احیای سنت دینی ایرانی بود، امـا با توجه به محتوای حقوقی بخشهای داتیک *اوستا*، به عنوان گامی مهم در جهت مدون ساختن قوانین دینی ـ حقوقی نیز درخور توجه است (دینکرد، 4:16؛ نیز نک: نصر، 94). با توجه به کاستی شدید منابـع حقوقی مربوط بـه عهد اشکانـی، کشف چند نمونه قـرارداد استیجاری از اواسط آن دوران، درخور توجه است (مثلاً نک: *ایرانیکا*، VI/222-223).

د ـ قانون در عصر ساسانی: دورهٔ ساسانی از این دیدگاه که دورهٔ تجربهٔ حکومتی مبتنی بر دین بوده، در تاریخ حقوق ایران نیز از جایگاه حائز اهمیتی برخوردار است. چنانکه یاد شد، از دوره‌های پیشین، آموزه‌های دینی در نظام حقوقی ایران نقشی مهم ایفا نموده است، ولی همچون دیگر شئون کشور، در نظام حقوقی نیز دورهٔ ساسانی، از حیث بخشیدن چهرهٔ مذهبی به بخش وسیعی از قوانین، موقعیت ویژه‌ای دارد.

دربارهٔ خاستگاه قوانین ساسانی، باید آموزه‌های *اوستا* ی داتیک را پایهٔ آن دانست، اما گسترش دایرهٔ قوانین اوستایی و هماهنگ ساختن آن با جامعهٔ عصر ساسانی، نیازمند ارائهٔ تفسیرهایی از متون کهن دینی بود که توسط شخصیتهای برجستهٔ مذهبی صورت می‌گرفت. این تفسیرها زمینهٔ اختلاف نظر و ارائهٔ آراء حقوقی گاه ناهماهنگ را نیز پدید می‌آورد.

قانون و شریعت زردشتی: در سنت دینی ایرانیان پیش از اسلام، شریعت به عنوان نظامی ناظر بر مجموع بایسته‌ها و تکالیف دینی در دو بعد عبادی و حقوقی مطرح بوده، و این ویژگی سنخیت آن را با فقه اسلامی نزدیک ساخته است. مطالعهٔ متون برجای مانده نشان می‌دهد که مبحث تکالیف در دین زردشتی، به سان دانشی مشخص از علوم دینی تدوین یافته بوده، و حتیٰ بر پایهٔ اختلاف در برداشتها، «چاشته‌ها» یا به تعبیر اسلامی مذاهب فقهی خاصی نیز در چارچوب آن شکل گرفته بوده است (نک: شایست ...، ۱:۳-۴، نیز یادداشتها).

بر همین پایه است که مجموعه‌های حقوقی برجای مانده از دورهٔ ساسانی، از ماهیتی شرعی برخوردار است و در عمل، بازتاب دهندهٔ دیدگاه داور یا چاشته‌ای خاص بر پایهٔ برداشتهای مذهبی اوست. برجسته‌ترین متن حقوقی، *مادیان هزار دادستان* (مجموعهٔ هزار داوری) از فرخ‌مرد وهرامان است که دربردارندهٔ مباحث متنوع حقوق مدنی چون ازدواج، ارث، قیمومت، مالکیت، وقف، اجاره، رهن، وکالت و شرکت و اندکی مباحث جزایی است (بارتولمه، 3ff.؛ تفضلی، ۲۸۶-۲۸۷). این متن که گاه از آن به قانون مدنی (یا اجتماعی) ایران ساسانی تعبیر شده است (نک: وست، 116؛ شکی، 227ff.)، چنانکه می‌نماید، نه یک قانون رسمی، بلکه متنی شرعی بوده است.

از دیگر متون برجای مانده که آمیختگی تکالیف حقوقی و آیینی در آن نمودارتر است، می‌توان به *دادستان دینی*، *شایست نشایست*، *روایات امید اشوهشتان*، *روایات آذرفرنبغ فرخزادان*، *روایات فرنبغ سروش*، *پرسشهای اسفندیار فرخ بُرزین* و بخشهایی از دانشنامهٔ دینکرد اشاره کرد (نک: همو، 128, 150, 279 ff.؛ برای بحثی در بارهٔ حقوق خصوصی و حقوق جزای ساسانی، نک: نصر، 239 ff.).

رابطهٔ حکومت و قانون: اصلی‌ترین پرسش در بارهٔ ارتباط میان حکومت و قانون، پرسش از قانونمندی دستیابی به حکومت و اعمال حکومت است؛ با آنکه حکومت ساسانیان شریعت زردشتی را بر امور حقوق خصوصی و جزا اقتدار بخشیده بود، اما برپایهٔ شواهد حوزهٔ حقوق عمومی غالباً از شریعت به دور مانده است. در واقع بازمانده‌های اندک در این باره را باید در فرمانهای شاهان ساسانی، به خصوص اردشیر جست‌وجو کرد که به سان قانون‌نامه‌ای مورد احترام شاهان بعدی بوده است.

مهم‌ترین سند در این باره، متن «عهد اردشیر» است که از طریق ترجمه‌های عربی شناخته شده است و در آن، دستور عملی دقیق دربارهٔ انتخاب ولی‌عهد با ذکر شرایط ولایت‌عهد، و همچنین کیفیت اعلام آن

تنظیم شده است (نک: ابوعلی مسکویه، ۶۸،۶۳/۱). در این متن، اردشیر با ذکر مقدماتی، وارثان تختش را وصیت می‌کند که اگر امر رعایا را در راه صلاح نیافتند و توان اصلاح آن را در خود ندیدند، در خلع خویش از شاهی درنگ نورزند (همو، ۶۲/۱) و زمام امور را به فردی باصلاحیت سپارند؛ اما این سخن در عهد اردشیر که در صورت عدم صلاحیت شاه، مردم می‌توانند او را از قدرت براندازند (همو، ۶۱/۱)، به ظاهر صورت پند و هشدار دارد و کوششی در جهت قانونی کردن آن صورت نگرفته است.

دربارۀ قانون‌بخشی به نظام اداری و مالی کشور، اردشیر گامهایی مهم برداشته، و پایه‌ای مستحکم و قانونمند برای سلسلۀ ساسانی بنا نهاده است. مندرجات متنی که گویا از *خدای‌نامه* به منابع اسلامی راه یافته، و با عنوان *رسالۀ اردشیر* شناخته شده است، نشان از توجه اردشیر به وضع قوانین و تنظیماتی در بارۀ امور اداری و مالی کشور دارد؛ در این متن مقرراتی در بارۀ چگونگی استخدام و نظارت بر کار داوران، دبیران، مأموران مالیات و دیگر کارگزاران، شیوۀ پذیرش سفیران، تعدیل قوانین مربوط به مالیات، قوانینی در باب شهرسازی و آبادانی، و به عنوان ضامنی برای اجرای بسیاری از قوانین، تدابیری برای موقعیت خاندانهای اشرافی مضبوط گشته است (برای متن، نک: *نهایة الا رب*...، ۱۸۶ ب؛ فردوسی، ۵۸۷-۵۸۹).

قوانین اداری - مالی در متن مشهور به «عهد شاپور به هرمز» صورتی کامل‌تر یافته، و افزون بر تعدیل نظام مالیاتی که بر آن تأکید فراوان شده است. موضوعاتی چون مقرراتی برای بخششها و پاداشهای شاهانه، قواعدی برای شرایط انتخاب وزیر، حوزۀ عمل او و روش برخورد با خطاهای او، قواعدی مربوط به کارکرد بازرسان و جاسوسان، تکمیل قوانین مربوط به خدمات کارگزاران دولتی، وضع مقرراتی برای محدود ساختن نفوذ درباریان و نیز فرماندهان نظامی و پی‌جویی هدف «امنیت برای عامۀ مردم» از مباحث مهم آن است (نک: ابوالحسن عامری، ۲۹۶، ۲۹۸، جم؛ ثعالبی، ۴۹۵- ۴۹۸؛ جهشیاری، ۱۰-۱۱؛ برای اصلاحات انوشیروان در قوانین مالی، نک: ابوعلی مسکویه، ۱۰۲/۱: «کارنامۀ انوشیروان»).

در نامۀ سیاسی منسوب به اردشیر و مشهور به *نامۀ تنسر* که دربردارندۀ اطلاعات مهمی در بارۀ اصلاحات قانونی اردشیر است، از برخی اصلاحات وی در حیطۀ حقوق مدنی و جزا نیز سخن رفته که صحت انتساب آن به اردشیر از سوی برخی صاحب‌نظران با تردید روبه‌رو گشته است (برای متن آن، نک: ابن‌اسفندیار، ۱۵ ب؛ برای نقد انتساب، نک: کریستن‌سن، 65؛ بویس، 1؛ برای بحثی دربارۀ حقوق عمومی ساسانی، نک: نصر، 141ff.).

نظام قضایی: در قانون‌نامۀ *مادیان* از دو رده از قاضیان، داوران خرد و داوران کلان، سخن به میان آمده که این رده‌بندی بر پایۀ صلاحیت دادرسی آنان بوده است. در صورتی که یکی از طرفین دعوی، نسبت به داوری یک قاضی خرد تقاضای فرجام می‌کرد، دعوی به داور کلان ارجاع می‌شد و بالاترین مرجع قضایی کشور، موبدان موبد، بزرگ‌ترین شخصیت روحانی کشور بود. چنانکه گفته شد، سامان‌دهی به نظام قضایی از روزگار اردشیر مورد توجه بود، اما بر پایۀ *مادیان هزار دادستان* می‌دانیم که به روزگار انوشیروان اصلاحاتی در دستگاه قضایی صورت گرفته، و شاه به داوران، مهر رسمی برای تأیید احکام قضایی اعطا کرده است. در مواردی خاص از دادرسی، دو داور حضور داشتند و به طور اخص انجمنی از داوران و موبدان برجسته برای دادرسی تشکیل می‌شد. در همین متن در فصل «صلاحیت کارداران» اختیارات و وظایف داوران تبیین گشته، و اموری چون بازپرسی و تحقیق در چیستی دعوا، مباحث مربوط به گواهی و آیین دادرسی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است (نک: نصر، 222 ff.؛ *ایرانیکا*، VI/557؛ برای آثاری در حقوق ساسانی از بارتولمه، پالیارو، پریخانیان و شکی، نک: نوابی، VII/278-279,334، جم).

قانون و حقوق در ایران دورۀ اسلامی:

پس از فتح ایران نهادهای سیاسی و ساختار اجتماعی در ایران دچار تغییراتی اساسی شد و دیگر نهادهای حقوقی نیز به تدریج با گسترش نفوذ فرهنگی اسلام در مناطق گوناگون کشور، تحت تأثیر عمیق تعالیم اسلامی قرار گرفت. پس از پذیرش اسلام، در حوزه‌هایی از حقوق که با بایدهای دینی همپوشی داشت، جای عمل به فقه اسلامی گشوده شد که ایرانیان خود در تدوین و گسترش نظری آن نقش مهمی ایفا نموده‌اند (نک: بخش XII).

الف- ویژگیهای کلی:

۱. راه‌یابی به جمع میان شرع و عرف: «شرع» در معنای نخست خود، عبارت از احکامی بود که در نصوص دینی از کتاب و سنت از سوی خداوند معین گشته بود (سید مرتضی، ۲۷۴؛ نووی، ۲(۱)/۱۶۱-۱۶۲)، اما ضرورت دست یافتن به تفسیری از نصوص، زمینۀ پیدایی علم فقه را فراهم آورد که وظیفۀ آن استنباط احکام شرعی از نصوص و دیگر ادله بود. بدین ترتیب، احکام شرعی در محافل فقهی روی به گسترش نهاد و در طول سده‌های متمادی، همواره در برخورد با مصادیق جدید حقوقی، به دایرۀ مسائل و مباحث آن افزوده شد. با بذل عنایت به این نکتۀ مهم که دانش فقه در طول تاریخ حیات خود، همواره از عرف دست کم به عنوان ابزاری در تفسیر نصوص بهره گرفته، و این امر به خصوص در مباحثی چون معاملات، بسیار آشکار و نمایان است، می‌توان گفت که فقه اسلامی همواره در مسیر ارائۀ قوانینی هماهنگ با عرف جامعه حرکت کرده، و برخورد آن با قوانین عرفی، در صورتی که با اصول کلی شرع اسلامی سازگار باشد، اصلاح و عرضۀ مدون آنها با ایجاد الزامی دینی بر اجرای آنها بوده است.

اکنون باید به این نکته توجه کرد که برای کشوری چون ایران، با تاریخ گستردۀ حقوق در دورۀ پیش از اسلام، ورود اسلام زمینه‌ای برای اصلاحات اساسی در نظام حقوقی نیز بوده است. اسلام که پس از کوتاه زمانی از ظهور، پهنۀ وسیعی از ماوراء النهر تا اندلس را در برمی‌گرفت، شرایط بی‌سابقه‌ای برای همگی مسلمانان و از جمله ایرانیان فراهم

آورد تا از انزوای خود بیرون آیند و با دیگر فرهنگها نیز آشنا گردند و این آغازگر حرکت مسلمانان به سوی یک همگرایی نسبی در نظام حقوقی در کنار همگرایی دینی آنان بوده است. این عامل همراه با تحولات رخ داده در ساختار اجتماعی ایران، مانند الغای نظام پیشین طبقاتی بر اثر گرویدن به اسلام، موجب شده است تا ایرانیان برخی از ویژگیهای خود را در عرصهٔ حقوق که آن را با شرایط جدید فرهنگی خود ناسازگار می‌دیدند، به تاریخ سپارند و از این همگرایی حقوقی استقبال نمایند.

اما باید توجه داشت که برخی از ویژگیهای حقوق عرفی ایران، برخاسته از خصوصیات اقلیمی و دیگر شرایط محیطی بود که زمینهٔ آن با پذیرش اسلام کماکان وجود داشت و در برخوردهای فقهی، لازم می‌نمود که نسبت به این زمینه‌ها با دیدهٔ اعتبار نگریسته شود. در واقع باید توجه داشت که بخشی از اختلافات فقیهان ناشی از اختلاف آنان در عرف مورد اعتبارشان بوده است. به عنوان نمونه، مقررات آبیاری و توزیع آب در سرزمینهای اسلامی و از جمله ایران، عمدتاً ابقای همان مقررات سنتی آبیاری است که به اقتضای شرایط اقلیمی در آنها معمول بوده است. اختلاف کهن فقهی در جواز یا ممنوعیت فروش آب، ناشی از آن است که در نظامهای سنتی آبیاری، مالکیت آب اغلب تابعی از مالکیت زمین بوده است و فروش آب تنها در مناطقی چون یزد و شمال خراسان موضوعیت داشته که آب و زمین در تملک مالکان متفاوت بوده است (نک: ابوداود، ۱۹۴؛ EI^2, V/872).

به رسمیت شناختن شیوه‌های داد و ستد «ده یازده» و «ده دوازده» که در میان ایرانیان تداول داشت و در فقه نیز با همین نام فارسی شناخته شد، از دیگر نمونه‌های تأثیر عرف بر گسترش مباحث فقهی است (ابوداود، ۱۹۲، ۱۹۵؛ نیز نک: کرابیسی، ۲۳۰/۱).

تفکیک تدریجی امور عرفی و امور شرعی، با آنکه از هنگام ورود اسلام به ایران، پیشینه دارد، اما در سطحی گسترده و با تمایز تشکیلات دیوانی آنها از عهد صفویه دیده می‌شود؛ امور شرعی که عمده مباحث مربوط به حقوق خصوصی و بخشی از حقوق جزا را در برمی‌گرفت، در حیطهٔ اقتدار عالمان دینی، و امور عرفی که زمینه‌هایی چون برقراری نظم و امنیت و سامان‌بخشی به نظام مالی و اداری و حوزه‌هایی از جزا را در برمی‌گرفت، مستقیماً در حیطهٔ اقتدار شاه و منصوبان او قرار داشت (صالح، ۲۰۸ ب؛ کدیور، ۱۴۴ ب).

۲. تدوین قانون: بی‌تردید پس از استقرار اسلام در کشور ایران، انتظار چنان بود که قانون‌نامه‌های عصر ساسانی که بر پایهٔ دین زردشتی مدون گشته بود، از اعتبار ساقط شده، قوانین مبتنی بر شریعت اسلامی جایگزین آن گردد؛ اما در اینجا باید به نکته‌ای ظریف توجه داشت و آن این است که بخشی از قوانین مدون عصر ساسانی، بدون اتکا بر مبانی دینی، بر اساس نیازهای عرفی پدید آمده، و با اصول شریعت اسلامی نیز در تعارض نبوده‌اند. به عنوان نمونه باید به قوانین مالیاتی اشاره کرد که در دورهٔ اسلامی تقریباً به همان شکل پیشین اجرا می‌شده‌اند (برای قوانین اداری و مالیاتی، نک: بخشهای بعد).

به هر حال در طبقه‌بندی شاخه‌های گوناگون حقوقی، حوزهٔ حقوق خصوصی به طور عام و مباحث حقوق اساسی، حقوق جزا و نظام قضایی، از مباحث حقوق عمومی، اساساً دگرگون شدند و قوانینی جدید بر پایهٔ شریعت و البته با کوششی در جهت نهایت همخوانی ممکن با نظام پیشین عرفی جایگزین گشت. حاصل این کوشش پدید آمدن صدها اثر در فقه عمومی یا تک‌نگاری در زمینه‌های اختصاصی فقه بود که در کنار بخشهای عبادی فقه، حوزه‌های حقوقی را نیز در برمی‌گرفت.

پدیدهٔ اختلاف مذاهب فقهی اتفاق بر قانونی واحد را منتفی می‌ساخت و مانع از آن بود که یکی از نوشته‌های شاخص فقهی، به عنوان مبنایی برای تنظیم روابط حقوقی و دادرسی در سراسر کشور معین گردد، به هر تقدیر، در سراسر دورهٔ اسلامی، چه در ایران و چه در دیگر سرزمینهای مسلمانان، با آنکه تدوین حقوقی در قالب نوشته‌های فقهی بود، اما قوانین صورت منطقه‌ای نداشت و اگر چنین عاملی در آن مؤثر بود، این تأثیر در قالب مذاهب فقهی دیده می‌شد. در ایران، این اندیشه که بتوان به جای پیروی از مذهبی واحد، مجموعه‌ای از قوانین گزیده از مذاهب گوناگون را مورد عمل قرار داد، چندی در سده‌های ۳ تا ۴ق، هوادارانی داشت (نک: هـ د، ۴۵۰/۸)، اما چنین روشی پایدار نماند. به هر روی، گونه‌ای از چندگانگی قانونی در حیطهٔ مذاهب شناخته شدهٔ فقهی، به خصوص در ایران که تنوع مذاهب فقهی در آن چشمگیر بود، وجود داشت و راههایی نیز برای فصل خصومت میان پیروان مذاهب مختلف پیش‌بینی شده بود.

ب ـ حیطه‌های گوناگون حقوق:

۱. حکومت و نظام سیاسی: در طول دو سدهٔ نخست هجری، ایران توسط حکمرانان محلی اداره می‌شد که همگی به نحوی تحت تابعیت خلافت اسلامی بوده‌اند، اما از سدهٔ ۳ق به بعد که استقلال سیاسی در ایران پای گرفت، باید دربارهٔ سرچشمه‌های قدرت سیاسی در این کشور به جست‌وجو و تحقیق پرداخت. تا پیش از غزنویان، می‌توان قدرتهای مستقل سیاسی در ایران را در ۳ گروه اصلی طبقه‌بندی کرد: گروهی که تابعیت ظاهری خلیفه را پذیرفته بودند و به طور نظری به عنوان نمایندهٔ تام‌الاختیار خلیفه و با اصطلاح اسلامی «امیر» در قلمرو خود شناخته می‌شدند؛ گروههای مذهبی خاص چون علویان و خوارج که شخص اول حکومت را «امام» می‌شمردند و دربارهٔ انتخاب، خلع و اختیارات امام مبانی دینی خاص خود را داشتند؛ گروهی دیگر که میراث‌بر سنت سیاسی ایران ساسانی بوده‌اند و با عنوان «شاه» خوانده می‌شدند (حضوری، ۶۴ ب؛ نیز نک: هـ د، ۶۸/۲-۷۰).

اصطلاح سلطان با ظهور غزنویان و پس از آن تا قرنها در جهان اسلام، اهمیت خاصی داشت. در این اصطلاح سلطان کسی بود که به حکم شوکت و قدرت لشکر بر مسلمانان مستولی باشد (فضل‌الله، ۸۲). در مباحث نظری سیاسی، همچون متون «احکام السلطانیه» (قرن ۵ق)، اینگونه از دستیابی به حکومت، مشروع شناخته نشده بود، اما به خصوص پس از برچیده شدن خلافت عباسی در اواسط سدهٔ ۷ق، به

تـدریج مشروعیت سلطـان مورد تأییـد قرار گرفت (نک: مصنفـک، ۷۸؛ فضـل‌الله، همانجا). در عصـر صفوی، کوشش می‌شد کـه مشروعیت سلطان به نحوی مـؤید از سوی شخصیتی دینـی ــ همچون محقق کـرکی ــ به عنـوان نایب امام عصـر (ع) باشد (مثلاً خـوانساری، ۱۶۸/۵-۱۶۹).

فارغ از مسألهٔ مشروعیت، برای ارائهٔ تصویری از حقوق اساسی ایران در برهه‌های تاریخ و بررسی مباحثی چون قوانین محدود کنندهٔ اختیارات شاه، قوانین متعادل کنندهٔ رابطهٔ شاه و مقامات دولتی و مذهبی، قوانینی برای چگونگی انتخاب ولی‌عهد و عزل شاه، هنوز اطلاعات تاریخی بـه نحوی شایسته گـردآوری، ارزیابی و تحلیـل نشده‌اند؛ اما به خصوص برای سلسله‌هایی نسبتاً باثبات چون سلجوقیان و صفویان، به نظر می‌رسد که قوانینی از این دست وجود داشته‌اند (برای نمونه، نک: جعفری، ۱۶ بب).

۲. مقررات مالی: چنین می‌نماید که مقررات مالی در دورهٔ نخست اسلامی نسبت به عصر ساسانی تغییراتی بس محدود داشته است، چه، پس از فتـح ایران در عهد خلیفـهٔ دوم، بخش مهمـی از مقررات پیشیـن نه تنها در ایران محفوظ ماند، بلکه تا حدی به دیگر بخشهای قلمرو خلافت نیز تعمیم یافت (نک: ابن‌آدم، ۲۱-۲۲، ۲۸، جم). تأسیس دیوان و تنظیمات مالی خلافت اسلامی از همان آغاز بر پایهٔ الگوهای ایرانی بود، تا آنجا که تا اواخر قرن نخست هجری، دست کم دیوان عراق و سرزمینهای شرقِ آن، حتیٰ به زبان فارسی بود و تنها به کوشش حجاج ابن یوسف به زبان عربی برگردانده شد (نک: یعقوبی، ۲۳۴/۲؛ بلاذری، ۲۹۸). تا اواسط سدهٔ ۲ق، خراج یا مالیات بر زمین در نواحی ایران تقریباً بر اساس همان مقررات عهد ساسانی محاسبه و دریافت می‌شد و تغییر شرایط اقلیمی و اقتصادی، گاه تجدید نظرهایی را اقتضا می‌کرد که امکان آن در محافل فقهی قرن دوم مورد گفت‌وگو بود. از آن میان قاضی ابویوسف، بر این مبنا تکیه داشت که سنتهای کهن بلاد عجم که ورود اسلام آنها را تغییر نداده باشد، حتیٰ در صورت شکوای پردازندگان خـراج به امام، قـابل تغییر نخواهـد بود (همو، ۴۳۵؛ قس: ابویـوسف، ۲۵، جم).

به هر حال اصلاح قوانین اجتناب‌ناپذیر بود و این جریانی است که پس از استقرار خلافت عباسی به نحو محسوسی آغاز گشت و کسانی چون حفصویه دبیر ایرانی در این جریان نقشی اساسی ایفا نمودند (نک: ابن‌ندیم، ۱۵۰؛ ابن‌طقطقیٰ، ۶۰۷). از اقدامات بعدی باید تحریر مجدد قوانین خراج در ۱۷۹ق (جهشیاری، ۱۸۲-۱۸۶) و پذیرش تغییرات در ناحیه‌بندی خراج ایران (مثلاً قم در ۱۸۹ق) را برشمرد (نک: قمی، ۱۰۱). با وجود خراج‌نامه‌های عمومی، مقررات معمول برای گردآوری خراج در نواحی مختلف ایران، به صورت مکتوب بود که عنوان «دستور» یا حتیٰ «قانون» داشت که دربارهٔ نمونه‌هایی از آن، گزارشهای روشنی رسیده است (مثلاً نک: ابن‌حوقل، ۴۷۰؛ قمی، ۱۲۲، جم؛ برای نظام خراج، نک: لمتن[1]، نیز مدرسی، سراسر کتاب).

مقررات ناظر به مخارج نیز در سده‌های نخستین به شدت متکی بر قوانین ساسانی بوده است. به عنوان نمونه‌ای بارز باید به نظام پرداخت «بیستگانی» به طیفی از مأموران دولت اشاره کرد که در طول سده‌های پیش از مغول پابرجای بوده است (نک: ابن‌حوقل، همانجا؛ خوارزمی، ۶۵-۶۶؛ انوری، ۷۹ بب). در عصر سلجوقی گامهای درخور توجهی در اصلاح نظام اداری برداشته شد کـه بی‌شک شخصیتی چـون نظام‌الملک در این باره نقشی اساسی داشته است (نک: نظام‌الملک، ۲۲بب؛ برای اصطلاحات دیوانی در دورهٔ غزنوی و سلجوقی، نک: انوری، سراسر کتاب).

در دورهٔ ایلخانان مغول، بخش مهمی از اصلاحات قانونی غازان خان، ناظر به بازنگری و تنظیم قوانین اداری و مالی بود که زمینه‌هایی چون قانونمند کردن تعیین و گردآوری مالیاتها، سامان‌بخشی به انتقال اموال میان ولایات، نظارت بر ضرب مسکوکات، قانونمند کردن فرمانهای دولتی و دفع مزاحمتهای مأموران از مردم را در برگرفته است (نک: رشیدالدین، ۲/ ۱۴۰۸ بب). در نتیجهٔ این اصلاحات، نظامی قانونمند بر امور کشوری حاکم گشته بود که بر تفویض اعمال و مناصب به وزرا تا کارگزاران خرد، و نیز بر تفویض مناصب شرعی ناظر بود (نک: نخجوانی، نیز شریک امین، سراسر کتاب).

تزوکات تیموری نیز در صورت صحت انتساب مضامین آن به تیمور، نمونه‌ای از پرداخت به تنظیمات دیوانی است (برای انتساب، نک: هد، ۶۲۲/۵ بب) و گامهای بعدی، اصلاحات تدریجی و محدودی است که در عصر ترکمانان و صفویان در این باره صورت گرفته است (نک: میرزا رفیعا، نیز بوسه[2]، سراسر کتاب؛ برای مروری بر تاریخ حقوق اداری ایران، نک: سنجابی، ۲۵-۳۶؛ جعفری، ۷۲ بب).

۳. حقوق خصوصی و حقوق جزا: در طول سده‌های متمادی از صدر اسلام تا عصر نوین، در ایران همچون دیگر سرزمینهای اسلامی، بخش مهمی از مباحث مربوط به حقوق خصوصی و حقوق جزا در حوزهٔ شریعت قرار داشته، و از همین رو، سیر گسترش آن در تاریخ فقه اسلامی قابل جست‌وجوست (نک: بخش علوم و معارف اسلامی در همین مقاله). با اینهمه، باید در نظر داشت در زمینه‌هایی که مباحث حقوق خصوصی یا جزا با اعمال حاکمیت دولتها وجوه مشترکی می‌یافت، موضوع از صورت صرفاً شرعی خارج می‌شد و دولت اعمال نظارت بر آن را لازم می‌دید. شاخص‌ترین زمینه، نظارت دولتی بر فعالیتهای گوناگون صنفی و اعمال تجاری بود که در قالب مقررات «حسبه» شکل گرفته، و نهادینه شده بود (برای تاریخ حسبه در ایران پیش از مغول، نک: بادکوبه، سراسر کتاب).

نظارت بر امور اقلیتهای دینی و اموری چون احیای موات و اموال بی‌وارث، به طور معمول در حوزهٔ اختیارات دولت قرار داشته، و تنها در برهه‌هایی چون عصر صفویه، صورت شرعی ـ دولتی یافته است، اما

1. Lambton 2. Busse

بخش وسیعی از مباحث حقوق خصوصی همواره از مداخلهٔ مقامات غیر شرعی برکنار بوده است. رخدادهایی چون اقدام غازان‌خان به وضع قوانینی در بارهٔ تشدید ممنوعیت ربا و معاملات غبنی، و نیز تعدیل مهریه در ازدواج (نک: رشیدالدین، ۱۴۸۹/۲-۱۵۰۲) در تاریخ حقوق ایران بسیار نادر بوده است.

در زمینهٔ حقوق جزا، جرایم سیاسی همواره خارج از حیطهٔ محاکم شرع قرار داشته است، اما برخی از جرایم عادی سنگین و مخلّ نظم و امنیت عمومی همچون قتل نیز تحت نظارت حکومتها بوده، و گاه قوانینی خارج از حیطهٔ احکام شرعی برای آن مقرر می‌شده است (مثلاً نک: میرزا رفیعا، ۳ب، ۲۰ب، جم). نمونه‌هایی از وضع قوانین سخت در برخورد با دیگر جرایم عادی، چون می‌گساری و فحشا در تاریخ حقوق ایران، نمونه‌هایی بس اندک داشته است (مثلاً نک: رشیدالدین، ۱۵۰۲/۲، ۱۵۴۰).

۴. نظام‌دادرسی: از ورود اسلام به ایران تا عصر نوین، نظام‌دادرسی نیز به طور غالب بر محور شریعت قرار داشته، و مناصب قضایی در اختیار فقیهان بوده است. عمل فقیهان بر اساس مذاهب در جریان دادرسی که تشتت در امر قضا را در پی داشته، در طی سده‌ها یکی از نگرانیهای اصلی بوده است. از نخستین نمونه‌های نقد در این باره، گفتار ابن‌مقفع عالم نامور ایرانی (د ۱۴۲ق/۷۵۹م) خطاب به منصور عباسی است که به عنوان راه‌حل خلیفه را ترغیب کرده، تا شیوه‌های قضایی و روشهای دستیابی بر حکم را مدون سازد و آن را به سان دستور عملی به همگان ابلاغ نماید (نک: ص۳۱۶-۳۱۷). در دوره‌های پسین، کوششهایی در چارچوب فقه برای سامان‌بخشی به شیوه‌های قضا در قالب کتب «ادب القضاء» صورت گرفت که برخی از فقیهان ایرانی، چون ابومحمد ناصحی قاضی القضات خراسان (د ۴۴۷ق) در تدوین آن نقش مؤثری داشته‌اند (نک: ه‍ د، ۳۱۸/۷-۳۱۹).

تا پیش از پایگیری سلسله‌های مستقل ایرانی، نواحی مختلف ایران نیز از نظر دادگستری تحت پوشش سازمان قضایی خلافت مرکزی بود که از اوایل عهد عباسی فقیهی برجسته به عنوان قاضی‌القضات بغداد در رأس آن قرار داشت (ماوردی، ۶۵ بب). در دوره‌های پسین، دولتهای مستقل ایرانی با اختلافی محدود در جزئیات، از الگویی مشابه پیروی می‌کردند. در بارهٔ مناصب قضایی و قوانین ناظر بر وظایف آنها در این دوره، افزون بر موازین شرعی، مقرراتی حکومتی نیز وجود داشته که نمونه‌هایی از آن در منشورهای قضایی بازمانده از عصر سلجویی به ثبت رسیده است (مثلاً نک: رشید وطواط، ۷۴-۷۷؛ نظام الملک، ۴۸-۴۹؛ نیز نک: انوری، ۱۹۴ بب).

در دورهٔ ایلخانان، دستگاه قضایی روی به فسادی روزافزون نهاد و از همین رو، در اصلاحات قانونی غازان‌خان، بخشی به اصلاح قوانین انتخاب قضات شرع و نظارت بر کار ایشان و برخی جزئیات آیین دادرسی، حتیٰ قانون مرور زمان اختصاص یافته است (نک: رشیدالدین، ۱۳۸۷/۲ بب). این قوانین دست کم از عهد ایلخانان به بعد، نتوانست جور قضات فاسد را از میان ببرد و این نابسامانی به خوبی در ادبیات بازمانده از این دوره بازتاب یافته است (عبید زاکانی، ۲). شاید همین نابسامانیِ روزافزون موجب گشته بود تا در عهد صفویه، اختیارات قضایی میان دو منصب شرعی و عرفی توزیع گردد، به گونه‌ای که در رسیدگی به برخی از مرافعات مهم، دیوان بیگی به عنوان قاضی عرف در کنار «صدر» به عنوان قاضی شرع در صدور حکم مشارکت داشته است (نک: میرزا رفیعا، همانجاها؛ جعفریان، ۷۸-۷۹). چنین می‌نماید که نه صفویان و نه زمامداران بعدی، هیچ گاه توفیق کافی در جهت تفکیک وظایف دو مرجع قضایی نیافتند (همانجا) و نابسامانی دستگاه قضایی، در طی سده‌های بعد کمابیش در ادبیات این دوره‌ها بازتاب یافته است.

دستگاه مظالم که برای رسیدگی به خطاها یا تخلفات قضایی، با الگوگیری از روش شاهان ساسانی در اوایل عصر عباسی پدید آمد (نک: ماوردی، ۷۷)، مستقیماً زیر نظر شخص خلیفه بود و در مراکز گوناگون حکومتی، نمایندگانی داشت (مثلاً برای گرگان، نک: ذهبی، ۳۰۹/۲). در عصر حکومتهای مستقل، این دستگاه با حساسیت اداره می‌شد و ریاست عالیهٔ آن با شخص شاه بود (مثلاً نک: مقدسی، ۲۵۷؛ نیز انوری، ۲۰۳-۲۰۴؛ شریک امین، ۱۴۸؛ برای تاریخ دادرسی، نک: راوندی، سراسر کتاب).

ج - حقوق نوین در ایران: با وجود چندین موج اصلاحات کشوری، اداری و نظامی در سده‌های اخیر در ایران، از جمله در عهد صدارت امیرکبیر، گامهای برداشته شده در باب قضا و قانون، بیش از اصلاحاتی محدود نبوده است. نخستین نهاد دادرسی به شیوه‌ای نوین با عنوان «دیوان‌خانه» در عهد امیرکبیر (میانهٔ سدهٔ ۱۳ق) تأسیس گردید؛ این دیوان‌خانه در عرض محاضر شرع جای داشت و قادر بود تنها به امور عرفی رسیدگی کند که مرز روشنی هم میان آن با امور شرعی تعیین نشده بود (نک: راوندی، ۲۴۵ بب). کوششی در جهت تدوین قوانینی با الگوگیری از قوانین فرانسه آغاز شد که در عمل به سرانجامی نرسید (نک: صالح، ۲۲۷- ۲۲۸) و سالها بعد برخورداری از «عدالت‌خانه» به‌شیوه‌ای نوین، به عنوان خواسته‌ای که هنوز تحقق نیافته بود، از آرمانهای نهضت مشروطیت ایران قرار گرفت.

حقوق ایران در عصر مشروطه و پیامدها: فرمان مشروطیت در ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴ق/۱۴ مرداد ۱۲۸۵ش از سوی مظفرالدین شاه قاجار صادر شد و در پی آن، در ۱۴ ذیقعده/۹ دی همان سال قانون اساسی مشروطه با عنوان «نظام‌نامهٔ اساسی» در ۵۱ اصل به تصویب نخستین مجلس مؤسسان رسید. ناکافی بودن این اصول در برآورده ساختن خواسته‌های عمومی، زمینه‌ای بود تا اصولی به عنوان متمم قانون اساسی پیشنهاد گردد که این متمم نیز در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ق/۱۶ شهریور ۱۲۸۶ش به تصویب رسید (برای دیگر اصلاحیه‌ها بر قانون اساسی مشروطه، نک: همو، ۲۵۳- ۲۵۸). مهم‌ترین دست‌آورد قانون اساسی برای حقوق ایران، محدود کردن اختیارات شاه و الغای سلطنت استبدادی، قانونی کردن حق حاکمیت مردم و تعریف جایگاه مجلس به

عنوان مهم‌ترین نمود آن و تفکیک قوای سه‌گانه به سبکی همگون با نظامهای حقوقی نوین در دیگر کشورهای جهان بوده است.

با رسمیت یافتن قانون اساسی و با اندک فاصله‌ای پس از پایگیری مجلس قانون‌گذاری، زمینهٔ توسعهٔ حقوق به معنای نوین آن در ایران فراهم گشت، اما در عمل تا دو دهه به سبب موانعی قانون‌گذاری در حد قوانین شکلی و با روندی کند صورت گرفته است. به عنوان نقطهٔ عطفی می‌توان به تصویب اصول محاکمات حقوقی (آیین دادرسی حقوقی) در ۱۳۲۹ق/۱۲۹۰ش اشاره کرد که از قوانین فرانسه تأثیری بسزا گرفته بود.

در طی دو دههٔ نخست سدهٔ ۱۴ش، جریان تدوین قوانین و روند تدریجی عرفی کردن قانون در ایران ادامه یافت و از گامهای مهم آن، تصویب قانون تجارت در ۱۳۰۳ش، قانون مجازات عمومی به عنوان قانونی آزمایشی در ۱۳۰۴ش، انحلال عدلیه در زمستان ۱۳۰۵ش و تأسیس عدلیهٔ جدید در اردیبهشت ۱۳۰۶ (نک: همو، ۲۳۶)، تصویب جلد اول *قانون مدنی* در ۱۳۰۷ش، قانون تشکیلات دادگستری در همان سال، قانون ثبت اسناد و املاک در ۱۳۱۰ش، جلد دوم و سوم *قانون مدنی* در سالهای ۱۳۱۳-۱۳۱۴ش، اصلاحات قانون تجارت در سالهای ۱۳۰۴-۱۳۱۱ش، قانون آیین دادرسی مدنی در ۱۳۱۸ش و قانون امور حسبی در ۱۳۱۹ش بود. در طی دههٔ ۳۰ و پس از آن، قوانین مصوب بیشتر ناظر به جزئیات بود و از اندک نمونه‌های قوانین جامع، می‌توان به تصویب آیین دادرسی کیفری در ۱۳۳۵ش اشاره کرد.

به طور کلی در بارهٔ خاستگاه قوانین این دوره، باید توجه داشت که قانون‌گذاران در پی‌جویی راهی برای جمع میان اقتضای شریعت و اقتضای حقوق عرفی جدید در تکاپو بوده‌اند. در این میان، *قانون مدنی* ایران و به خصوص کتاب اول آن بیش از همه بر پایهٔ منابع فقه امامیه چون *شرح لمعهٔ* شهید ثانی، *شرایع* محقق حلی و *مکاسب* شیخ انصاری قرار داشته است. قوانین فرانسه، سویس و بلژیک از یک سو برای تنظیم شکلی قوانین مبتنی بر شرع و پرداختن آنها به‌صورت مواد قانونی، و از سویی دیگر برای تنظیم بخشهایی از *قانون مدنی* چون احوال شخصیه و تابعیت و بخشی از قوانین آیین دادرسی و قانون تجارت که در منابع شرعی از سابقه‌ای برخوردار نبوده، مورد استفاده قرار گرفته است. گفتنی است که در جریان تدوین این قوانین، قانونهای مربوط به کشورهای اسلامی چون عثمانی و مصر نیز ملحوظ بوده است.

در این میان، دو قطب شرع‌گرا و تجددگرا بیش از همه دربارهٔ قوانین کیفری اختلاف داشته‌اند؛ قانون جزای عرفی که به صورت آزمایشی قابل اجرا بود، چه در اعمالی که به عنوان عمل مجرمانه شناخته می‌شدند و چه در تعیین مجازاتها از قوانین شرعی دور گشته بود؛ وجود همین ویژگی موجب شده بود تا در مادهٔ پایانی آن (مادهٔ ۳۴۸)، گفته شود که «مجازاتهای مقرره در این قانون در بارهٔ مقصرین فقط از حیث جنبهٔ سیاسات عرفیه و حفظ انتظامات ملکیه است»، اما در ادامه از صلاحیت «محکمهٔ جنایی اختصاصی» در اجرای حدود و تعزیرات شرعی سخن به میان آمده است، بدون آنکه در این باره، قوانینی مدون عرضه شده باشد.

حقوق ایران در دورهٔ جمهوری اسلامی: پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، مجلس خبرگان به عنوان مجلس بنیان‌گذار برای بررسی پیش‌نویس قانون اساسی جدید تشکیل گشت، در آبان‌ماه ۱۳۵۸ قانون اساسی در مجلس یاد شده تصویب شد و در آذرماه همان سال، با همه‌پرسی به تأیید رسید. برجسته‌ترین ویژگی قانون اساسی جدید، الغای نظام سلطنتی در ایران و جایگزینی آن با نظام دینی ولایت فقیه بود (نک: اصل ۵). از دیگر ویژگیهای این قانون، تکیه بر آرمانهای انقلاب اسلامی چون دستیابی به عدالت اجتماعی، آزادی و استقلال و احیای مفاهیم اصیل اسلامی چون امت اسلامی از یک‌سو، و آرمانهای انسان‌دوستانه در جهت رعایت حقوق انسانی به طور عام از سویی دیگر است. این قانون در ۱۳۶۸ش مورد تجدید نظر قرار گرفت که تغییرات مهم آن در زمینه‌های مربوط به شرایط و وظایف رهبری، جایگاه رئیس جمهور و ارتباط آن با قوای سه‌گانه، ریاست قوهٔ قضاییه و اختیارات شورای نگهبان بوده است.

به عنوان نتیجهٔ طبیعی انقلاب اسلامی و بر مبنای اصل چهارم قانون اساسی، از همان آغاز استقرار جمهوری اسلامی، روند بازنگری در قوانین پیشین آغاز گردید که در این بازنگری رویکرد انطباق قوانین با احکام شرعی یا استخراج قوانینی جدید بر اساس مبانی فقهی به نحو بارزی دیده می‌شد. با اینهمه، به سبب تفاوت چشمگیری که میان قوانین پیشین از جهت انطباق با احکام شرعی وجود داشت، همگی این قوانین به یک اندازه دستخوش تغییر نگشته‌اند. از آن میان، قانون مدنی که پیش‌تر دقت شایانی در جهت همخوانی آن با احکام شرعی مصروف شده بود و نیز قوانین آیین دادرسی و ثبت، تنها در مواد محدودی تغییر یافت و برخلاف آن، قوانین کیفری دچار تحولی اساسی گشت.

تهیهٔ مجموعهٔ قوانین «مجازات اسلامی» متشکل از «قانون حدود و قصاص»، «قانون دیات» و «قانون راجع به مجازات اسلامی» همگی مصوب ۱۳۶۱ش و بخش دیگری با عنوان «قانون تعزیرات» مصوب ۱۳۶۲ش از گامهای مهم در جهت تدوین قوانین جزایی جامع مبتنی بر احکام شرعی بوده است. از این میان قانون تعزیرات همچنان به اعتبار خود باقی است و دیگر بخشهای مجازات اسلامی، با یک قانون‌نامهٔ جامع با عنوان «قانون مجازات اسلامی» مصوب ۱۳۷۰ش جایگزین گشته است.

برقراری ارتباطی مستحکم میان حقوق جمهوری اسلامی ایران و فقه اسلامی (خاصه مذهب امامی)، خود در طی دو دهه زمینهٔ مساعدی برای گسترش مباحث فقهی با تکیه بر نیازهای عملی و با عنایت به ضرورتهای اجتماعی و در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان پدید آورده، و افزون بر گستردن زمینه‌های مطالعات در حیطه‌های گوناگون فقهی - حقوقی، فضای مناسبی برای گسترش مباحث پایه‌ای فلسفی، تاریخی و

جامعه‌شناختی را دربارهٔ حقوق و فقه فراهم کرده است.

مآخذ: ابن‌آدم، یحیی، *الخراج*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ق/ ۱۹۲۸م؛ ابن‌اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن‌حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸- ۱۹۳۹م؛ ابن‌طقطقی، محمد، *الفخری*، به کوشش هـ. درنبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن‌مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، *آثار ابن المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن عامری، محمد، *السعادة و الاسعاد*، به کوشش مجتبی مینوی، ویسبادن، ۱۳۳۶ش؛ ابوداوود سجستانی، *مسائل احمد*، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفه؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابویوسف، یعقوب، *الخراج*، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ انوری، حسن، *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *اوستا*؛ بادکوبهٔ هزاوه، احمد، حسبه در سرزمینهای شرقی اسلامی *از آغاز تا سقوط بغداد*، رسالهٔ دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جعفریان، رسول، دین و دولت در دورهٔ *صفوی*، قم، ۱۳۷۰ش؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *تاریخ حقوق در ایران*، تهران، کانون معرفت؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حصوری، علی، *آخرین شاه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۸۲ق؛ ذهبی، محمد، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ راوندی، مرتضی، *سیر قانون و دادگستری در ایران*، تهران/بابل، ۱۳۶۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رشید وطواط، محمد، *نامه‌ها*، به کوشش قاسم تویسرکانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سنجابی، کریم، *حقوق اداری ایران*، تهران، مهرآیین؛ سید مرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ *شایست ناشایست*، ترجمهٔ کتایون مزداپور، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شریک امین، شمیس، *فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صالح، علی پاشا، *مباحثی از تاریخ حقوق*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ عبید زاکانی، *کلیات*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، زوار؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ «کتاب استر»، ضمن عهد عتیق؛ کدیور، جمیله، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ کرابیسی، اسعد، *الفروق*، به کوشش محمد طموم، کویت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ماوردی، علی، *الاحکام السلطانیة*، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *زمین در فقه اسلامی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مصنفک جرجانی، علی، *الحدود و الاحکام الفقهیة*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ میرزا رفیعا، *تذکرة الملوک* (*دستور الملوک*) (نک: ما، مینورسکی)؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نظام‌الملک، حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ *نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب*، منسوب به اصمعی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ هدایت، شهرام، *واژه‌های ایرانی در نوشته‌های باستانی* (عبری، آرامی، کلدانی)، تهران، ۱۳۵۶ش؛ *یشتها*، ترجمهٔ پورداود، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. W.D.Ross, e-Text, World Library, 1991; Bartholomae, Ch., *Über ein sasanidisches Rechtsbuch*, Heidelberg, 1910; Boyce, M., *The Letter of Tansar*, Rome, 1968; Busse, H., *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen, an Hand Turkmenischer und Safawidischer Urkunden*, Kairo, 1959; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; *Denkard*, Books 3-4, tr. R. E. Kohyar, The Sacred Books of the East, 1876-1900, Book 8, tr. E. W. West, ibid, 1897; Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, Paris, 1948; EI²; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon*, Boston, 1906; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, e-Text, World Library, 1991; *Iranica;* Josephus, F., *Against Apion*, tr. H.St.J. Thackeray, Loeb Classical Library, 1926; Kent, R.G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Korošec, V., «Keilschriftrecht», *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, Orientalisches Recht, Leiden/Köln, 1964; Lambton, A.K.S., *Landlord and Peasant in Persian*, Oxford, 1954; Minorsky, V., *Tadhkirat al-Muluk, A Manual of Safavid Administration*, London, 1943; Nasr, T., *Essai sur l'histoire du droit persan dès l'origine à l'invasion arabe*, Paris, 1933; Nawabi, M., *A Bibliography of Iran*, Tehran, 1987; Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948; Plato, *Laws*, tr. B. Jowett, e-Text, World Library, 1991; id, *The Seventh Letter*, tr. J. Harward, ibid; Plutarch, *Artaxerxes*, tr. J. Dryden, ibid; Shaki, M., «The Concept of Obligated Successorship in the *Madiyan i Hazar Dadistan*», Monumentum H. S. Nyberg, *Acta Iranica 5*, 1975; West, E.W., *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, 1895-, vol. II; Widengren, L., *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965; Xenophon, *The Economist*, tr. H.G.Dakyns, e-Text, The Project Gutenberg, 1998.

احمد پاکتچی

XI. هنر

پیش از اسلام:

روزگار مادها و هخامنشیان:

هنر مادها: آثار هنریِ نسبت داده شده به مادها، به علل گوناگون چون دورهٔ نسبتاً کوتاه حکومت و درآمیختگی تمدن و فرهنگ آنان با هخامنشیان از نظر شمار اندکند؛ اما برخی از اشیاء گنجینه‌های جیحون و زیویه به آنان نسبت داده شده است. در میان پیشکش آورندگان در سنگ نگاره‌های تخت جمشید آنان حامل دست ساخته‌های فلزی، جنگ افزار و زیورهای زرینند که نشانهٔ مهارتشان در فلزکاری به شمار می‌آید. برخی از باستان‌شناسان نیز در آثار به دست آمده از لرستان، حسنلو و کلاردشت قرابتی با هنر مادی یافته‌اند (گیرشمن، *هنر ایران... ماد...*، ۲۷، ۴۲، ۹۱؛ نک: هیل، 23؛ فریر، 187؛ واندنبرگ، 32).

هنر هخامنشیان: هنر هخامنشیان چون دیگر ویژگیهای این امپراتوری ــ چه از دیدگاه سیاسی ـ اجتماعی و چه از نظر فرهنگی ـ هنری ــ در جهان باستان همانند نداشت. تمدن هخامنشی بر خلاف تمدن یونانی که از نظر تشکیلات سیاسی هرگز از دولت شهرها تجاوز نکرد، شاهنشاهی بزرگی از ملتها و نژادهای گوناگونی پدید آورد و امپراتوری وسیعی را شکل بخشید که در به هم پیوستگی و روابط انسانی حاکم بر آن، نه تنها در جهان باستان، که در دنیای جدید نیز مانند آن شکل نگرفت. این ویژگی را در هنر هخامنشی نیز به خوبی و آشکارا می‌توان دید (گیرشمن، همان، ۱۲).

هنر هخامنشی را برخی از پژوهشگران آمیزه‌ای از هنر ملتهای گوناگونی می‌دانند که دولت جهانی هخامنشی را تشکیل داده بودند. درست است که این هنر عواملی را از هنرهای سرزمینهای تابع خود چون اورارتو، بابل، آشور، ماد و حتی سرزمینهای بسیار دور چون مصر و جز آن برگرفته بود، اما این عوامل را با روح لطیف و هنر ملی ایرانی چنان درآمیخت و پدیده‌ای چنان بدیع پدید آورد که شایستهٔ امپراتوری بزرگی شد که از شمال افریقا تا سیبری و از دانوب تا سند گسترش یافت. ویژگی مهم این هنر آن بود که آزادی عمل و خلاقیت هنرمندان

سرزمینهای تابع را نیز حفظ کرد. ویژگی دیگر هنر هخامنشی این بود که برخلاف هنر بسیاری دیگر از ملتها از جمله یونان و مصر، هنر جهانِ خدایان یا دنیای مردگان نبود، بلکه هنر مردم زنده‌ای بود که امپراتوری هخامنشی را تشکیل می‌دادند. این ویژگیها چون پلی هنر شرق و غرب متمدن جهان را به هم پیوند می‌داد (همان، ۳۷۲).



جام طلای حسنلو

ساختن بنا بر صفه‌های سنگی از ویژگیهای معماری این عصر است. این ویژگی را از تخت سلیمان تا تخت جمشید می‌توان پی گرفت. در پاسارگاد که نخستین پایتخت هخامنشی به شمار می‌آید و به روزگار کوروش بزرگ ساخته شد، افزون بر چند تالار ستون‌دار و چند کاخ بزرگ و کوچک و آثار بازمانده از بناهای دینی مانند آتشکده‌ها، مقبرهٔ خود کوروش نیز بر پا شده است. این مجموعه که همگی از سنگ تراشیده، و بیشتر با سنگ نگاره‌ها و پیکره‌های گوناگون آراسته شده بود، در حصاری سنگی با دروازه‌های بزرگ و کوچک محصور بود. افزون بر آن، در فاصلهٔ آنها آثار آب نماها و حوضهایی را می‌توان دید (روف، 27). هر چند از این مجموعه امروز تنها آرامگاه کوروش بر سکویی ۶ طبقه و به صورت اتاقی مجرد با پوششی خرپشته ماند که همه با تخته سنگهای بزرگ مرمر مانند بنا شده، باقی‌مانده است، اما همین بنا که روی‌هم رفته ۱۱ متر ارتفاع دارد، آغازی درخشان در معماری هخامنشی به حساب می‌آید (نک: پیرنیا، شیوه‌ها...، ۵۲؛ واندنبرگ، 21-22؛ گیرشمن، همان، ۱۳۰-۱۳۵).

به روزگار شاهنشاهی رو به گسترش هخامنشی، داریوش پایتخت را به شوش انتقال داد و ساختن کاخهای تازه را در این شهر کهن اغاز کرد. کاخ مشهور آپادانای او را، بر پایهٔ کتیبهٔ بر جای مانده، هنرمندانی که از سراسر امپراتوری ــ از ایونی و مصر تا سند و بابل ــ آمده بودند و با مواد و مصالحی چون چوب درخت سدر لبنان، عاج حبشه، فیروزه و عقیق خوارزم و سند به دست بنایان و معماران مادی و ایونی و ساردی برپا داشتند. این کتیبه توانایی ایرانیان را در بهره‌گیری از هنر و ابزارها و مواد همهٔ سرزمینهای تابع شاهنشاهی هخامنشی نشان می‌دهد (همان، ۱۳۹-۱۴۰؛ پوپ، «معماری...[1]»، 27)؛ در حالی که بازماندهٔ آثار آپادانای شوش خود نمودار معماری نوی است که به هنر معماری هیچ یک از ملتهای تابع داریوش بزرگ شباهت ندارد و کاملاً بنایی بدیع و تازه با روح و شکل و ساختار ایرانی است و هنری نو به شمار می‌اید.



کاشی لعابدار، نگهبان پارسی، شوش

سقف تالارهای ستوندار این کاخ بر ردیفی از ستونهای شیاردار بلند و بر پایهٔ ستونهایی از سنگ تراش خورده و سرستونهایی به شکل پیکرهٔ گاو استوار بود که از کف تا سقف تالار ۲۰ متر بلندی داشت. چنین بلند پروازی و چیره‌دستی در معماری را پیش از این در هنر هیچ ملتی نمی‌توان دید. کاشیهای لعابدار مینایی که دیوارهای کاخ را آراسته بود، از زیباترین آرایه‌هایی است که در تزیین بناهای مشهور دنیای باستان به کار برده شده است. کاخهای دیگری نیز در شوش پس از آپادانا بر پا شد

1. Persian...

که در سترگی بنا و زیبایی آرایه‌ها با آن برابری می‌کرد. مجموعهٔ عظیم تخت جمشید نیز که بر صفه‌ای گسترده در نزدیکی شیراز بر پا شد (واندنبرگ، 32-31)، عظمت معماری هخامنشی را نشان می‌دهد. این مجموعه‌را ــ که تا پایان عصر هخامنشی کار ساختمان در آن ادامه داشته است ــ بیش از ۱۸ بنای شناخته شدهٔ بزرگ و کوچک تشکیل می‌دهد. پلکانی دو طرفه با پله‌هایی کوتاه و ظریف تراشیده شده بدان سان که پادشاهان هخامنشی سوار بر اسب به راحتی از آن بالا می‌رفتند، از زمین تا سطح صفه ساخته شده است. بناهای بزرگی چون کاخ ۱۰۰ ستون، کاخ ۱۰۰ دروازه یا تالار تخت، کاخ خشایارشا، تالار ۹۹ ستون در کنار کاخهای کوچک‌تر چون آپادانا با طرحی استادانه در کنار هم قرار دارند (گیرشمن، همان، تصویر ۲۰۱، نقشهٔ ۲۵۶).

ستونهای شیاردار و بلند تخت جمشید که در ارتفاع از بلندترین ستونهای ساخته شده در معماری یونان بلند قامت‌ترند، ستونهای خوش تراش گلدان مانند و سرستونهای پر تزیین که به پیکره‌های شیر، گاو، عقاب (پوپ، همان، 32,35) و گاهی دوسر انسان منتهی می‌شوند، سقفهای گستردهٔ این بناها را بر خود نگاه می‌داشته‌اند. سنگ‌نگاره‌ها بیشترین بخش آرایهٔ بنا را در معماری تخت جمشید شامل می‌شود و دیوارهٔ پلکانهای آپادانا، دروازهٔ خشایارشا، دروازهٔ تمام‌ملل و دیوارها و درگاهها را در بسیاری از بناهای بازماندهٔ تخت جمشید می‌آراید. این سنگ نگاره‌ها افزون بر جنبهٔ تزیینی و نمادی نشان‌دهندهٔ برگذاری مراسم نوروزی است. نقشهایی که بر دیوار پلکان کاخ آپادانا وجود دارد، نمایندگان ۲۳ کشور تابع امپراتوری هخامنشی را نشان می‌دهد که هدایایی از کشورهای خود به ارمغان آورده‌اند (نک: پیرنیا، همان، ۶۲؛ گیرشمن، همان، ۱۵۵، ۱۶۰ـ۱۶۲).

در ساختار هنر هخامنشی، هنرهای تزیینی جایگاهی ویژه دارد. گستردگی سرزمینهای زیر فرمان هخامنشیان و تجارت جهانی که در پرتو توانمندی آنان رونق بسیار یافته بود، به ویژه رواج سکه‌های زرین و سیمین هخامنشی، خرید و فروش کالاهای ساخته شده از فلزات گرانبها را که بین دورترین نقاط شرق و غرب امپراتوری مبادله می‌گردید، آسان می‌ساخت (گدار، 138-137) و همین امر سبب تأثیر گذاری هنر ملل تابع در یکدیگر می‌شد. گرایش به طبیعت و گاهی پیروی کامل از آن در هنر هخامنشی از پیکر تراشی تا زرگری جاری بود. ایجاد نقشهای برجستهٔ بیرون زده از اشیاء چون گذشته همچنان رواج داشت. شماری از ظرفهای سیمین و زرین به ویژه جامها و صراحیهای بازمانده از این دوره به صورت پیکرهٔ شیر، گاو، بزکوهی و جز آن ساخته شده‌اند. زرگران چیره دست عصر هخامنشی در ساختن آرایه‌های گوناگون برای هرگونه کاربردی ــ از سنجاقهای سر و زینتهای لباس، تا نیامهای نقش‌دار شمشیر و کارد ــ هنرمندی نشان داده‌اند (نک: روف، 44؛ گیرشمن، همان، ۲۶۳ـ۲۶۶).

دست‌بافته‌ها و قالیها و گلیمهای ایران عصر هخامنشی از شهرت



تخت جمشید، پله‌های اصلی

جهانی برخوردار بود. کشف کهن‌ترین فرش دست بافت گره و پرز دار از کاوشهای باستان‌شناسی گورهای یخ بستهٔ پازیریک در ناحیهٔ آلتایی شواهد تاریخی این امر را به اثبات می‌رساند. طرح میانهٔ این قالیچه، یعنی ستاره‌های چهار پر را پیش‌تر در برنزهای لرستان می‌یابیم. نقش سوارکاران مادی با اسبهایی که بی کم و کاست چون اسبهای سنگ‌نگاره‌های تخت جمشید آراسته شده‌اند و گوزنهای خالدار پهن شاخی که از خوزستان تا شمالی‌ترین بخشهای شرق امپراتوری هخامنشی می‌زیسته‌اند، بر حاشیه‌های آن دیده می‌شود. این قالیچه با اندازهٔ ۱۸۳×۲۰۰ سانتی‌متر در مجموع دارای ۱٬۲۵۰٬۰۰۰ گره متقارن است و در موزهٔ ارمیتاژ سن پترزبورگ نگاهداری می‌شود. در همان کاوشها قطعه‌های پشمی گلیم‌بافتی که شهبانوهای هخامنشی را به هنگام اجرای مراسم در پیش آتشدان نشان می‌دهد، به دست آمده است. همانند این نقش را بر سنگ نگاره‌های تخت جمشید که شاهنشاه را در برابر آتشدان نشان می‌دهد، می‌توان دید (نک: هاوسگو، 118؛ رودنکو،

(293-309).

روزگار اشکانی: با برافتادن هخامنشیان و پیروزی اسکندر مقدونی هنر ملی ایران نخست دچار گسستگی شد و سپس به هنری که آن را می‌توان هنر یونانی-ایرانی خواند، انجامید. این هنر نسبت به هنر هخامنشی نشان از پس ماندگی بزرگی دارد. این وضع تا روی کار آمدن مهرداد دوم اشکانی (۱۲۳ ق م) که امپراتوری اشکانی را به صورت یک قدرت بزرگ جهانی بر پا داشت، محسوس است. در این فاصلهٔ زمانی با ۳ شیوهٔ هنری در ایران روبه‌رو هستیم: ۱. هنر تقلید شده از یونان، ۲. هنر یونانی - ایرانی، ۳. هنر ایرانی (گیرشمن، *هنر ایران... پارتی*...، ۱۸)؛ اما تمایل به تجدد ملی در همهٔ شئون فرهنگی و سیاسی از جمله در هنر که هرگز شعله‌های آن در ایران فرو ننشسته بود، با پادشاهی مهرداد بار دیگر فزونی گرفت و راه بازگشت و رسیدن به هنر «ایرانی نو» هموار شد (نک: کیل، 51). در این شیوهٔ نوین، هنر ایران هر چند به روشهای ابتدایی‌تر بازگشت داشت، اما با کوشش و تحولی همراه بود و هنر ملی ایرانی بدون آمیختگی با عناصر بیگانه بار دیگر زنده شد. بازگشت به چهره‌سازی تمام رخ که دوباره کاربرد گسترده و همه‌گیر در هنر اشکانی یافت، نمونهٔ روشن این جنبش هنری است که در



تخت‌جمشید، دروازهٔ ملل

هنر پیش از تاریخ ایران ریشه داشت و به هیچ روی نمی‌توان آن را به هنر یونانی نسبت داد. با این دیدگاه تمامی شاخه‌های هنر اشکانی را می‌توان بررسی کرد. در شهرسازی ساختن شهرها با طرح دایره‌ای‌شکل به طرح رسمی شهرسازی اشکانی تبدیل شد. در این طرح ملاحظات دفاعی نقشی اساسی داشت. همین طرح در قرون وسطیٰ در غرب با گستردگی تقلید شد و رواج یافت (گیرشمن، همان، ۷، ۱۱۶،۳۵،۳۴).

نخستین جلوه‌های هنر معماری پارتی را در نسا اولین پایتخت پارتیان (یا «اشک آباد») در چند کیلومتری شهر جدید «عشق‌آباد» پایتخت کنونی جمهوری ترکمنستان) که کاوشهای باستان‌شناسی آن به دست باستان‌شناسان روسی انجام گرفته است، می‌یابیم. کاخ شاهی نسا هر چند از دیدگاه تزیینات تا حدی تحت تأثیر هنر یونانی است (مثلاً پیکره‌های اجداد شاهان پارتی که از گل ورزیده ساخته شده، و به شیوهٔ یونانی مقام ایزدی یافته‌اند)، اما خود بنا با شگفتی بسیار دارای طرحی ۴ ایوانی بر گرد یک حیاط است؛ طرحی که از نسای اشکانی آغاز شده است و همچنان به صورت طرح رسمی و سنتی ایران شناخته‌می‌شود و تا خارج از ایران و در بین‌النهرین گسترش یافته است (گیرشمن، همان، ۲۹).

پراکندگی آثار معماری اشکانی که در شرق از آی خانم و سرخ کتل و نسا آغاز می‌شود، در داخل ایران امروز شامل بازماندهٔ شهر صد دروازه (دامغان)، کوه خواجه (سیستان)، برده نشانده (خوزستان) و معبد آناهیتا (کنگاور) می‌گردد و تا کاخ آشور (عراق) و پالمیر (سوریه) ادامه می‌یابد. از سویی، و محدود ماندن کاوشهای باستان‌شناسی در شهرهای اشکانی از سوی دیگر، آگاهیهای ما را در پیرامون دوران نزدیک به ۵۰۰ سالهٔ اشکانی به حد مطلوب نمی‌رساند. مصالح ساختمانی در این دوره بیشتر شامل خشت، آجر، سنگ نتراشیده و تراشیده است. ملاط گچ و رواج طاق هلالی و ایوان به ویژه ایوانهای سه گانه‌ای که در آنها قوس ایوان مرکزی از ایوانهای جانبی بزرگ‌تر است، از ویژگیهای این دوره به شمار می‌آید. تزیین نمای بیرونی به ویژه در بناهایی که از سنگ تراشیده ــ چون در الحَضْر ــ ساخته شده‌اند، با ماسکهای تراشیدهٔ شدهٔ سنگی که چهره را تا چانه

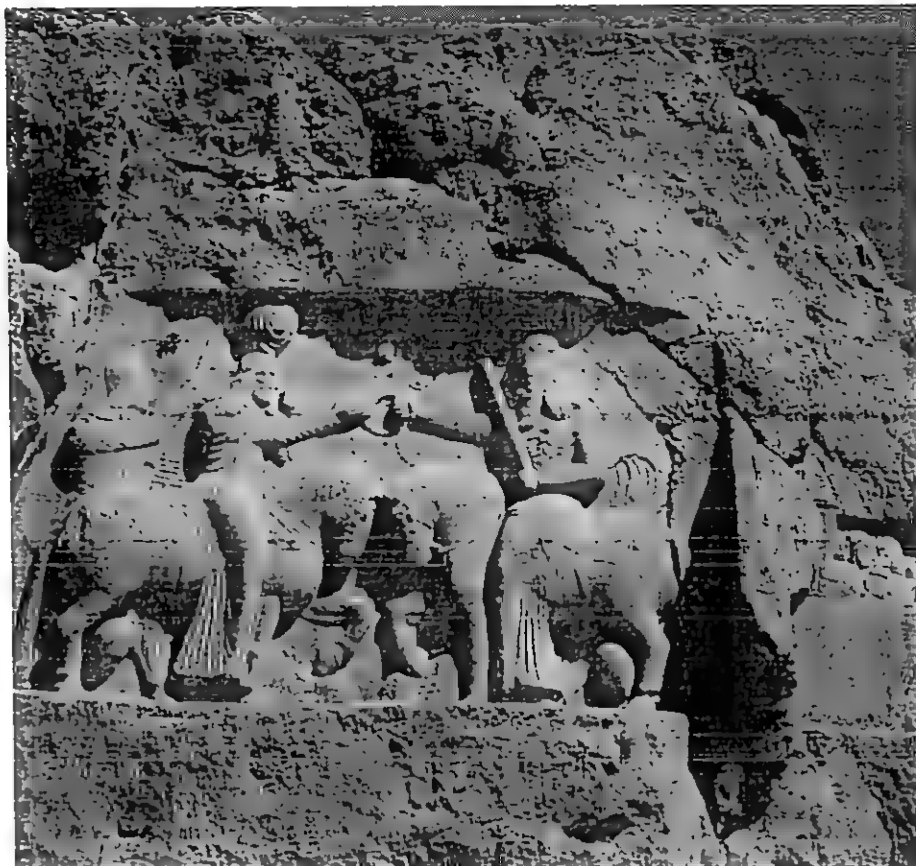
نشان می‌دهد، از دیگر عناصر کاملاً ایرانیند (گیرشمن، همان، ۳۶-۳۷؛ نک: کیل، 51-50).

در هنرهای وابسته به معماری رواج گچ‌بری از سدۀ ۱ م برای نخستین بار در کاخهای اشکانی بین النهرین آغاز شده، و در بناهای کوه خواجه به نهایت ظرافت رسیده است. آرایۀ دیگری که در معماری پارتی رواج داشته، دیوارنگاره است. نگاره‌های بدنۀ دیوارهای کاخ کوه خواجه در دریاچۀ هامون سیستان و مراسم مذهبی معبد خدایان پالمیری در دورا و کاخ آشور گواه گسترش این هنر در معماری اشکانی به شمار می‌آید. در پیکرتراشی و سنگ نگاره بر کوه از سنتهای هخامنشی پیروی می‌شود. بررسی سنگ نگاره‌های مهرداد دوم در بیستون و نقشهای تنگ سروک و شوش، تأثیر مکتب پارتی را بر مجسمه‌ها و سنگ‌نگاره‌های پالمیر و نمرود داغ و دورا آشکار می‌سازد (کالج، ۹۴، ۱۱۹-۱۲۱؛ نیز نک: همو، 45, 127, 129, 142؛ گیرشمن، همان، ۴۱ بب).

این امر درخور توجه است که دو هنر دیوارنگاره و نقش برجستۀ پارتی در بخش غربی امپراتوری اشکانی چون حران و پالمیر در مراحلی که هنر رومی در ناحیۀ مدیترانه رو به گسترش دارد، پایدار می‌ماند. اما جالب‌تر آنکه در سدۀ ۱ م هنر یونانی و رومی درهای خود را بر نقش مایه‌های شرقی اشکانی می‌گشاید و ادامۀ آن را تا عصر ساسانی می‌توان دید (نک: همان، ۱۱-۱۲؛ کالج، 35-34).

نتیجه آنکه سلوکیها که وارث بخش بزرگی از امپراتوری هخامنشی شدند، بسیار کوشیدند تا تمدن و فرهنگ یونانی را در متصرفات خود جایگزین تمدن ایرانی کنند؛ اما مقاومت ملی ایرانیان کوشش آنها را حتیٰ در مدتی که بر بخشهایی از ایران حکومت می‌کردند، به شکست کشاند. پدید آمدن هنر تازۀ‌نسا در شرق ایران و هنر کوماژن و نمرود داغ در غرب نشانه‌های آشکار این شکست است. پیروزی پارتها و بازگشت به هنر ملی در ایران این امر را آشکارتر می‌سازد. آنان افزون بر اینکه از ماوراءالنهر تا سواحل مدیترانه هنری تازه را گستردند که با هنر پیش از خود، یعنی هنر هخامنشی از یک ریشه بود، پایۀ هنر ساسانی را نهادند (گیرشمن، همان، ۱۲).

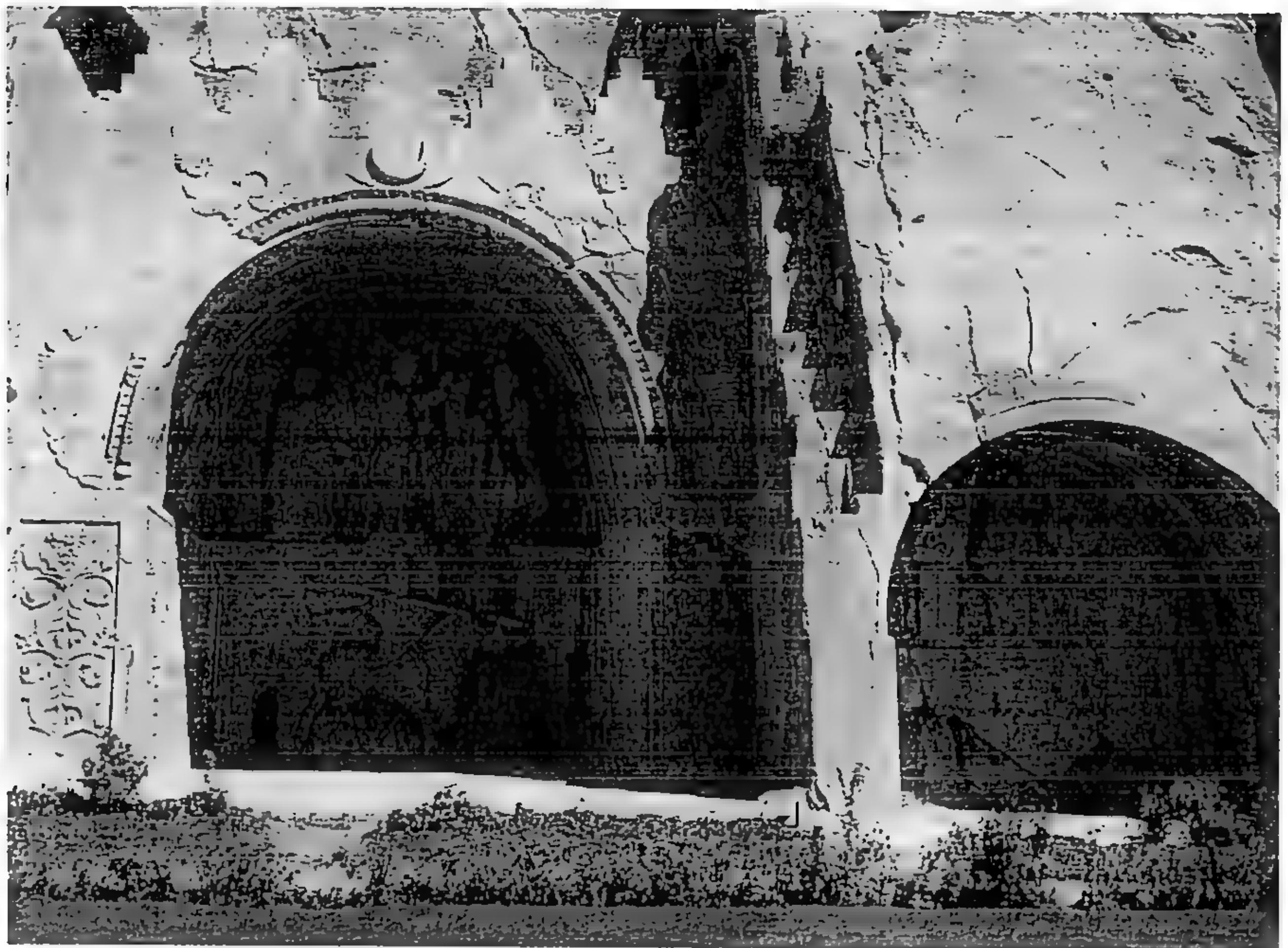
روزگار ساسانی: هنر ساسانی برخلاف آنچه درگذشته تصور می‌شد، هنری ناگهان پدید آمده در برابر هنر پارتی نیست. بر پایۀ یافته‌های تازۀ باستان‌شناسی هنر عصر ساسانی در تمامی شاخه‌ها



اعطای پادشاهی به اردشیر اول، نقش رستم

تداوم و تأثیر هنر اشکانی را در خود دارد، هر چند نوآوریهای آن را نمی‌توان نادیده گرفت. به هر حال، پایداری عناصر هنر هخامنشی در آن را باید پذیرفت، زیرا آنان نخست در بخشی از ایران می‌زیستند که از مراکز اصلی حکومت هخامنشی و آثار بازمانده از آنان بود. در سنگ‌نگاره‌های تاج‌گیری اردشیر در فیروزآباد، نوشتن کتیبه‌های سه زبانه، تجسم شاه و اهورامزدا در اندازه‌ای بزرگ‌تر از دیگران در نقوش، و عناصر دیگر که در هنر ایران رو به فراموشی داشت، زنده شده است؛ در حالی که از عوامل و عناصر یونانی و رومی اثر بسیار کمی وجود دارد. در این دوره رشته‌های گوناگون هنری چون شهرسازی، معماری، و هنرهای وابسته به آن، فلزکاری و سکه‌زنی، و جواهر سازی رونقی بی‌مانند می‌یابد (نک: همان، ۱۳۳-۱۳۴؛ گدار، 187؛ هرمان، 80-61).

هر چند کاوشهای باستان‌شناسی محدودی که در شهرهای ساسانی انجام گرفته است، نمی‌تواند چهرۀ کاملی از شهرسازی این دوره به دست دهد، اما آنچه مورخان و جغرافیونیان دورۀ اسلامی از ساختار شهر اردشیرخره به دست می‌دهند، نمایانگر دقتی شگفتی‌آور در شهرسازی است. شهر طرح نوین و منظمی دارد. ساختار آن دایرۀ کاملی به قطر دو کیلومتر است که دو محور آن به ۴ دروازه می‌رسد. در کانون دایره مناره‌ای به‌بلندی ۳۰ متر برای افروختن آتش در بالای آن



طاق بستان

برپا کرده بودند. ارگی میان شهر ساخته شده بود و دوباروی موازی و خندقی شهر را از هجوم دشمن محافظت می‌کرد. شهر از داخل به ۲۰ مثلث ناقص تقسیم می‌شد. این شیوهٔ دقیق شهرسازی همراه با بناهای عمومی درون و بیرون شهر نشانگر پیشرفتی است که ساسانیان در کار شهرسازی به آن دست یافته بودند. دیگر شهرهای ساسانی چون بیشاپور، به اردشیر، تیسفون و گندی شاپور و ... از همین ویژگیهای ساختاری برخوردار بودند (هوف، ۱۷۶-۱۷۸؛ نکـ: هـ د، ۴۹۵/۷).

در کار معماری نه تنها در ساختن کاخهای سترگ، که در معماری بناهای عمومی چون آتشکده‌ها، قلعه‌ها، پلها، راههای سنگفرش شده، کاروانسراها و حتیٰ خانه‌ها پیشرفتی بی‌مانند حاصل شده بود. ایوان کسریٰ در نزدیکی بغداد که تنها بخش برپا مانده از تیسفون است، از بناهایی است که به دستور شاپور اول در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ م ساخته شد. این بنا که شکوه و عظمت آن نه تنها اعراب را شگفت زده کرد، بلکه هنوز نیز ویرانهٔ آن هر بازدید کننده‌ای را به شگفتی می‌آورد، شاهدی راستین بر توانایی معماران ساسانی است. ایوان با طاقی به بلندای ۳۷ و دهانه‌ای به درازای ۴۳ متر دارای عظمتی است که در معماری جهان باستان مانند ندارد؛ حتیٰ رومیان که در معماری جهان باستان شهرت جهانی دارند، همانند آن را نساخته‌اند. بخشهایی از این بنا به دستور خلفای عباسی ویران شد تا مصالح آن در ساختمان کاخهای شهر تازه‌ساز بغداد به کار رود (نکـ: هرمان، 75؛ گیرشمن، همان، ۱۳۶).

مصالح ساختمانی در بخشهای کوهستانی سنگ نتراشیده با ملاط گچ و ساروج بود که کار ساختمان را سخت می‌کرد؛ اما معماران ساسانی در ساختمانهای مهم و بزرگ شهری از سنگ تراشیده به ویژه در نمای بنا بهره می‌جستند. تخت نشین اردشیر خره و برخی از بناهای بیشاپور و تخت سلیمان از این دسته به شمار می‌آیند. آجر نیز در حد گسترده در معماری ساسانی کاربرد داشت. در تخت سلیمان و ایوان کسریٰ مصالح اصلی آجر است. پیشرفت بزرگ در معماری این عصر زدن گنبد بر فضای ۴ گوش به کمک سه کنج و تقسیم فضای زیر گنبد از ۴ضلعی به ۸ ضلعی و ایجاد گریو به صورت دایره است. این کار برای نخستین بار در ایران عصر ساسانی در معماری جهان آغاز شد و تحولی بزرگ در کار برپایی گنبد و دگرگونی پوشش گستردهٔ سقف در معماری پدید آورد (نکـ: هرمان، 62؛ پوپ، «معماری»، 71). سنگ‌نگاره‌های

ساسانی بخش بزرگی از هنر این دوره را تشکیل می‌دهد. موضوع اصلی این آثار بیشتر صحنه‌های تاج‌گیری پادشاهان و پیروزیهای آنان بر دشمنان داخلی و خارجی است؛ اما به ویژه باید از نقش شکارگاه خسرو در طاق بستان که اوج این هنر را به نمایش گذاشته است، یاد کرد (واندنبرگ، 104-103).



بشقاب سیمین زرنگار، ساسانی

از دو هنر درخور توجه و دقیق و زیبای عصر ساسانی نیز ناگفته نباید گذشت. یکی هنر کنده‌گری بر سنگهای بهادار به صورت نگین و مهر و در جواهرسازی است و دیگری هنر سکه‌زنی است که از دیدگاه تنوع طرحها و آرایش چهره و لباس و دیهیم و چهره‌نگاری در کمتر دوره‌ای پیش و پس از اسلام به مقامی چنین والا دست یافته است («بررسی...[1]»، 256-VII/251). در آرایه‌های معماری ۳ شاخه هنر گچ‌بری، موزاییک و دیوارنگاری به صورت آرایه‌های بنا نقش مهمی در هنر ساسانی ایفا کرده است. ریشهٔ هنر گچ‌بری ساسانی را هر چند در پیشینهٔ آن در دورهٔ اشکانی می‌یابیم، اما در طول ۴ قرن تجربهٔ هنرمندان ساسانی دگرگونیهای بسیار در آن پدید آمد. کاربرد گستردهٔ گچ‌بری روش خشتهای قالب‌زدهٔ گچی را متداول کرد که هم ارزان‌تر و هم سریع‌تر تمام می‌شد. همین روش را در پیکرسازی با گچ به کار می‌بردند و با افزودن جزئیاتی در چهره و سر نیم تنه‌های موردنظر را پدید می‌آوردند. گونه‌گونی نقش‌مایه‌های به کار رفته در کاخ کیش، تیسفون (در عراق کنونی)، حاجی آباد، بیشاپور و ... توجه به این هنر را نشان می‌دهد. همین ویژگیها را در استفاده از موزاییکهایی که با سنگهای رنگارنگ به صورت نقشهای انسانی و گیاهی برای پوشش کف تالارها به ویژه در بیشاپور انجام گرفته است، می‌یابیم. این هنر هر چند ریشهٔ رومی دارد، اما بیشتر نقش‌مایه‌های آن ایرانی است (پوپ، همان، 61-60, 64؛ گیرشمن، همان، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۸۵-۱۸۷).

دربارهٔ نگارگری و کاربرد گستردهٔ آن در شاخه‌های گوناگون چون دیوارنگاری، کتاب‌آرایی و چهره‌سازی، نه تنها گزارشهای تاریخی و ادبی بسیار به ویژه در متون دورهٔ اسلامی در دست داریم، بلکه یافته‌های باستان‌شناسی نیز این مدارک را تأیید می‌کند. شهرت مانی که اندیشه‌هایش را در کتاب مشهورش *ارتنگ* یا *ارژنگ* به تصویر کشیده بود و دست‌آوردهای کاوشهای شوش و حاجی‌آباد کاربرد نگارگری را در معماری نشان می‌دهد (همان، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۸۶؛ حسن، ۷۹).

ایران عصر ساسانی به سبب آنکه بخش بزرگی از جادهٔ ابریشم را در سرزمین خود داشت، نه تنها به‌سبب در دست داشتن انحصار صدور ابریشم خام به روم شرقی، بلکه به سبب بافت پارچه‌های ابریشمی بسیار نفیس با طرحها و رنگهای زیبا شهرت جهانی داشت. جنگهایی که از اواخر سدهٔ ۴ م بین ایران و روم رخ داد و به «جنگ ابریشم» شهرت یافت و تحریم مصرف بافته‌های ابریشمی ایران از سوی کلیساهای روم از پی‌آمدهای بازرگانی ابریشم و صدور بافته‌های ابریشمی ساسانی بود. نمونه‌های بازمانده از دست بافتهای ابریشمی عصر ساسانی بی‌تردید از مهم‌ترین آثار هنری جهان باستان به شمار می‌آیند. بافته‌های ساسانی در تمامی مراکز بافندگی از بیزانس تا چین و ژاپن و به ویژه در مصر تأثیر مستقیم نهاد (نک‍: مکداول، 153؛ گیرشمن، همان، ۲۲۸-۲۳۰).

ثروت گرد آمده در شاهنشاهی ساسانی از سویی و میراث گرانبار هنری گذشتهٔ ایران زمین در فلزکاری این عصر به خوبی نمایان است.

---

1. *A Survey*...

شمار بزرگی از اشیاء سیمین و زرین که بیشتر به طور اتفاقی در روسیهٔ شرقی و منطقهٔ اورال کشف شده، اکنون از نفایس موزهٔ ارمیتاژ است و نیز شمار بسیاری آثار فلزی ساسانی در موزه‌های بزرگ سراسر جهان از جمله موزهٔ ملی ایران در تهران نگاهداری می‌شود. این آثار نشان از توانایی هنرمندان ایرانی ــ چه در شکل و فرم، چه در شیوهٔ ساخت ــ دارد. آنها بیشتر به صورت بشقاب، صراحی، گلدان و جامهای گوناگونند. از جمله زیباترین‌آنها جام زرین مرصع، مشهور به «جام سلیمان» است که هارون الرشید به شارلمانی هدیه کرد و اکنون در کتابخانهٔ ملی پاریس نگاهداری می‌شود. شماری تکوک که به شکل سر یا تمام بدن حیوانات شناخته شده، و بیشتر سیمین زراندودند، یا سیمین با قطعه‌های زرین جوش خورده بر بدنه، نیز در میان این آثار وجود دارد. این روش تزیین ویژهٔ ایرانیان بوده است، و هنرمندان یونان و روم با آن آشنا نبوده‌اند (همان، ۲۰۳ـ۲۰۵). هنر ساسانی که واپسین جلوهٔ هنر شرقی محسوب می‌شود، هر چند وارث هنر کهن ایران است، اما با نوآوریهای خود و حذف عناصر بیگانه، به هنری تبدیل شد که در گستره‌ای وسیع از جهان روزگار خود در تمامی شاخه‌های هنر در شرق و غرب شاهنشاهی ساسانی تأثیر گذاشت.

دوره اسلامی: با برافتادن سلسلهٔ ساسانی در پی هجوم اعراب مسلمان به ایران، هر چند دین و شیوهٔ حکومت در این سرزمین دگرگون شد، اما هنر ساسانی برای چند سده به همان شیوهٔ کهن به زندگی خود ادامه داد. این تداوم را در تمامی شاخه‌های هنر ایران دورهٔ اسلامی می‌توان مورد بررسی قرار داد.

معماری: نخستین بناهایی که بی‌درنگ پس از فتوحات مسلمانان در محدودهٔ جغرافیایی ایران عصر ساسانی بنا شد، مسجدها بودند. در شهر کوفه که در نزدیکی حیره در ۱۷ق/۶۳۸م به صورت یک اردوگاه نظامی برپا، و سپس به شهری مشهور تبدیل شد، نخستین مسجد خارج از سرزمین حجاز به دست معماری ایرانی به نام روزبه پسر بزرگمهر همدانی برپا شد. طرح مسجد نخست شامل حیاطی بود که در سوی قبله تالاری ستون‌دار داشت. این ستونها را از کاخهای شهر حیره آورده بودند که پیش از برافتادن ساسانیان زیر فرمان آنها بود. در تجدید بنا رواقهایی در ۳ سوی دیگر حیاط به آن افزودند (خلیلی، ۲۱۷؛ گدار، 323). دارالامارهٔ این شهر را نیز بر پایهٔ طرح بناهای عصر ساسانی ساختند. این بنا دارای حیاطی مرکزی و ۴ ایوان در ۴ طرف حیاط و حصار خارجی برج دار بود؛ همان طرحی که در کاخهای فیروزآباد، سروستان و کاخ دامغان به کار گرفته شده بود. این تأثیر را در تمامی دوران حکومت بنی امیه (۴۱ـ۱۳۲ق/۶۶۱ـ۷۵۰م) و در تمامی بناهایی که به روزگار حکومت آنان در سرزمینهای زیر فرمان آنان ساخته شد ــ چون قبة الصخره، مسجد الاقصیٰ، جامع دمشق، کاخهای مُشتّی، حَیْر، عَمْره و ... ــ چه در طرح و نقشه، چه در آرایه‌های بنا می‌توان دید (زمانی، ۳۵ـ۳۸).

در محدودهٔ جغرافیایی کنونی ایران بناهای بازمانده از سده‌های نخستین اسلامی بسیار اندکند. گزارشهای تاریخی از وجود مسجد جامعی به‌نام «ثور» در قزوین خبر می‌دهد که باید نام‌گذاری آن به‌سبب داشتن سرستونهایی به شکل گاو بوده باشد. همچنانکه در شهر استخر فارس مسجدی همانند آن وجود داشته است که نشان از ادامهٔ سنتهای معماری پیش از اسلام ایران دارد. تغییر کاربرد بناهای پیش از اسلام، از جمله تبدیل آتشکده‌ها به مسجد و کاربرد مصالح بناهای پیشین در ساختمانها در این دوره معمول بوده است. این جنبش تازه در معماری که برای چند سده به همان شیوهٔ کهن ساسانی ادامه یافت، به تدریج به سوی تکامل و تنوعی همراه با گرایش به سبک تر شدن بنا و کاهش از حجمهای ستبر روآورد (نک: یاقوت، ۸۹/۴؛ هیلنبراند، 81).

توسعهٔ‌هرچه بیشتر راههای‌ارتباطی و گسترش روزافزون‌بازرگانی و رونق اقتصادی و گردآمدن ثروت در سرزمینهای اسلامی سبب ایجاد بناهای عظیم شد که از ابزارهای زندگی مادی و معنوی بهتر در جهان اسلام به شمار می‌آمد. به همین سبب، ساختن بناهای عمومی چون مسجد، مدرسه، کتابخانه، بازار، بیمارستان، پل، کاروانسرا و بناهای حکومتی چون دارالاماره، کاخ، قلعه و... به نحوی روزافزون گسترش یافت. تجربه‌های گذشته و وجود بناهای عظیم چون طاق کسریٰ و آتشکده‌ها و رباطها و قلعه‌های عصر ساسانی سرمشقهای آموزنده‌ای برای سازندگان سده‌های نخستین اسلامی نه تنها در ایران، که در بسیاری از سرزمینهای دور ونزدیک شد (نک: همانجا).

نخستین بنایی که ساخت آن را به سدهٔ نخستین اسلامی نسبت می‌دهند، مسجد جامع فهرج یزد است. همسانی ویژگیهای ساختاری این بنا با معماری ساختمانهای عصر ساسانی به درجه‌ای است که پژوهشگران آن را در آغاز کوشکی ساسانی می‌پنداشتند. اما بررسیهای بعدی نشان داد که بنا ویژهٔ مسجد ساخته شده است و به نخستین قرن هجری تعلق دارد؛ هر چند که در سده‌های بعد دگرگونیهایی از جمله افزودن مناره به بنا در آن پدید آورده‌اند. ویژگیهای بنا حتیٰ از تاریخانهٔ دامغان (شناخته‌ترین بنای سده‌های نخستین هجری) به معماری ساسانی نزدیک‌تر است (نک: پیرنیا، «مساجد»، ۲ـ۳؛ هیلنبراند، 82-81).

گزارشهای تاریخی موجود از بناهای ساخته شده در آغاز سدهٔ ۲ق/۸م به دست ابومسلم خراسانی چون دارالامارهٔ مرو با نقشه‌ای همانند آتشکده‌های ساسانی که از گنبدی بلند و ۴ ایوان و حیاطی مرکزی تشکیل می‌شد، حکایت دارد. او مسجدهایی نیز در دو شهر مرو و نیشابور برپا داشت. افزون بر آنها بنای تاریخانهٔ دامغان که هنوز برپاست و در نیمهٔ دوم همین قرن ساخته شده، دارای همهٔ ویژگیهای یک‌بنای ساسانی است. طاقهای ضربی با قوسهای بیضی‌شکل و پاکارهای بیرون زده، ستونهای گرد ستبر به بلندی ۳/۵ و قطر ۲ متر و میانسرایی که با رواقها و شبستانهای رو به قبله ساخته شده است، همانندی بسیاری با کاخ ساسانی دامغان در نزدیکی خود دارد (نک: گدار، 336-335؛ پوپ، «معماری»، 81-80).

در دو سدهٔ بعد مسجدهای بزرگی در بخارا، ری، قزوین، اصفهان، شیراز و بسیاری از شهرهای دیگر ایران ساخته شد که از دیدگاه زیبایی و آرایه‌های ساختمانی در تمامی سرزمینهای اسلامی کم مانند بود. از جمله باید از جامع نیشابور نام برد که به سبب داشتن ستونهای مرمر و تزیینات گچبری و نقش و نگارهای زیبای آن با مشهورترین مسجد جهان اسلام، یعنی جامع دمشق برابری می‌کرد (نک: حاکم، ۲۱۷-۲۱۸؛ پوپ، همانجا).

افزون بر مساجد، آرامگاهها و بناهای یاد بود در این دوره ساخته شده که یکی از زیباترین آنها بنای مشهور به «مقبرهٔ اسماعیل سامانی» در بخاراست که در حقیقت آرامگاه خاندان سامانی بوده است. این بنا که در میان سالهای ۲۷۹-۳۳۱ق/۸۹۲-۹۴۳م برپا شده است، از دیدگاه زیبایی ساختار به ویژه تزیینات آجرکاری در شمار زیباترین بناهای تاریخی ایران محسوب می‌شود. عوامل متعددی چون شیوهٔ کاربرد سکنجها در گنبد و ستونهای ۴ گوشهٔ بنا یادآور نه تنها هنر ساسانی، بلکه کاخ اشکانی آشور است (نک: ه‍ د، ۸/۶۴۳-۶۴۶).

در برابر ظرافت و زیبایی بی‌مانند آرامگاه سامانیان، برافراشتگی همراه با سترگی گنبد قابوس یا آرامگاه قابوس بن وشمگیر زیاری با ۵۵ متر بلندی و ساختار ظریف ۱۰ ترک آن بلندترین برج آرامگاهی در میان نزدیک به ۵۰ برج کوچک و بزرگ برجای مانده از سده‌های نخستین هجری در سراسر ایران است که هر یک دارای ویژگیهای معماری جداگانه‌ای است. در سده‌های نخستین در ایران مرکزی و جنوبی معماری چون دیگر عوامل فرهنگی به اوجی تازه دست یافت. گزارشهای تاریخی از مسجد زیبای صاحب بن عباد و کتابخانهٔ بزرگ او در اصفهان، کاخ و کتابخانهٔ عظیم عضدالدوله در دو طبقه و ۳۶۰ اتاق (هر یک با شکل و آرایش ویژه) در شیراز و بیمارستان بزرگ او در فیروزآباد از نمونه‌های بارزی است که از این اوج خبر می‌دهد (نک: پوپ، همان، 86,100؛ مشکوتی، ۱۸۹).

در طول سده‌های ۵ و ۶ ق/۱۱ و ۱۲م شمار بسیار زیادی بناهای سترگ و مهم در سراسر ایران ساخته شد که بازماندهٔ آنها عظمت معماری ایران این دو سده را چه از دیدگاه ساختار فنی و چه از نظر زیبایی نشان می‌دهد. دولت نیرومند سلجوقی که با کفایت و درایت وزرایی چون عمیدالملک کندری، تاج‌الملک شیرازی و نظام‌الملک طوسی قدرت نظامی و فرهنگی ایران را از دروازه‌های چین تا مدیترانه و از ماوراء دریاچهٔ خوارزم و دشت قبچاق تا یمن گسترد و روم شرقی و گرجستان و ابخاز را خراج‌گذار دولت مرکزی ایران کرد، یادآور گذشتهٔ پر شکوه ایران است (نک: پوپ، همان، 102ff.). شکوهمندترین بخشهای مسجد جامع اصفهان که امروزه در شمار بناهای طراز اول جهان به شمار می‌آید، از بخشهای ساخته شده در دو سدهٔ یاد شده است. گنبد نظام‌الملک در جنوب و گنبد تاج‌الملک در شمال جامع اصفهان از آثار جاویدان هنر معماری ایرانند. نظامیه‌های طوس، هرات، بغداد و نیشابور که از آثار این عصرند، در تاریخ علم جهان اسلام شهرت و جایگاهی ویژه دارند. مسجدهای جامع لارستان، برسیان، حیدریهٔ قزوین، مقبرهٔ سلطان سنجر در مرو، بازماندهٔ رباط ملک در خراسان، برجهای خرقان (در راه قزوین ـ همدان) و شمار بسیاری آثار پرارزش دیگر در این دوره برپا شد (نک: همان، 105-107, 129,131).

حملهٔ ویرانگر چنگیزخان مغول به کشتاری بزرگ و ویرانی شهرها و نابودی آثار فرهنگی عظیمی انجامید که شکوفایی هنر سدهٔ ۶ق و آغاز سدهٔ ۷ق ایران را یکباره متوقف کرد؛ اما دیری نپایید که مغولان متأثر از فرهنگ و هنر ایرانی با تلقین ایرانیان فرهیخته، خود مشوق بازسازی ویرانیها و برپا ساختن شهرها و پدید آوردن آثار هنری شدند. به دستور هلاکوخان مغول در نزدیکی شهر خوی کاخی، و در کنار آن معبدی بودایی، و در مراغه رصدخانه‌ای برپا شد (حسن، ۲۷-۲۸). ایلخانان بودایی که نخست به مسیحیت گرویدند و سپس به مسلمانان سنی و شیعی پرشوری تبدیل شدند، به هنر به طور کلی، و به معماری ایرانی به ویژه تمایلی شایسته نشان دادند. به روزگار غازان خان، «شنب غازان» در کنار تبریز با ۱۲ بنای مهم از مسجد، کاخ، مدرسه، بیمارستان، کتابخانه و جز آن برپا شد. همزمان در هر شهر مسجدی بزرگ، و در کنار آن گرمابه‌ای برای تأمین هزینهٔ نگاهداری مسجد ساختند. آرامگاه خود او نیز با بنای ۱۲ ضلعی برج مانندش در شمار بلندترین و پرآرایه‌ترین برج ـ مقبره‌ها تا آن عصر بود. نوشته‌اند که ۱۴ هزار کارگر به مدت ۴ سال آن را به پایان بردند (نک: پیرنیا، *شیوه‌ها*، ۲۱۴-۲۱۵؛ بلر، 6-7؛ ویلبر، 124-126).

پس از آن شهر سلطانیه، به دستور اولجایتو برای پایتختی برگزیده شد. در همین شهر بود که آرامگاه خود او که پیرو مذهب تشیع بود، برپا شد. این بنا نه تنها یکی از شکوهمندترین نمونه‌های معماری در جهان اسلام تا آن‌روزگار به شمار می‌آید، که سرمشق برخی از بناهای ساخته شدهٔ دورانهای بعد نیز قرار گرفت. تأثیر این بنا بر بنای نامور و زیبایی چون تاج محل آشکار است. این تأثیر را حتیٰ برخی از پژوهشگران معماری در گنبد «سانتاماریا دل فیورهٔ» فلورانس تأیید می‌کنند. مسجد جامع علیشاه که در سده‌های اخیر به ارگ علیشاه شهرت یافت، سومین بنای بزرگی بود که در سدهٔ ۷ ق/۱۳م در آذربایجان ساخته شد. این مسجد تمام آجری عظیم با شبستانی به درازای ۶۵ و پهنای ۳۰ متر ــ که بلندی طاق آن به ۴۵ متر می‌رسید ــ ساختاری سترگ‌تر از ایوان مداین داشت (پیرنیا، همان، ۲۱۵، ۲۱۹؛ هیلنبراند، 93-94). بناهای بسیار دیگر اگر نه به عظمت آنچه گفته شد، اما با شیوه و ساختار پیشرفتهٔ معماری این عصر در دو سدهٔ ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴م در سراسر ایران برپا شد. از میان شمار بسیار آنها می‌توان مسجدهای جامع ورامین، نطنز، یزد، اشترجان (نزدیک اصفهان) کرمان و بناهایی چون هارونیهٔ طوس و شمار بسیاری آرامگاه و برج مقبره چون پیر بکران، بایزید بسطامی، امامزاده‌یحییٰ(ورامین)، گنبد علویان(همدان) و گنبد غفاریه(مراغه) را نام برد.

در این دوره نه تنها تکامل در روشهای ساختمانی پیشرفت بسیار داشت، بلکه مشکلات فنی در ایجاد بناهای عظیم با دانش و ابتکار ایرانی حل شد. ساختن گنبدها، طاقها و ایوانهای بلندتر و تکامل نقشهٔ بناهای ۴ ایوانی از دست‌آوردهای معماران این عصر است. همراه با آن گسترش و پیشرفت روشهای تزیین بنا با آرایه‌هایی چون گچ‌بری به شیوه‌های گوناگون، کاشی معرق، تلفیق کاشی و آجر و در نتیجه پدید آوردن محرابهای بی‌همتا در مسجدهای نو ساخته، یا افزودن اینگونه محرابها به مسجدهای کهن رونق بسیار یافت (نک: پیرنیا، هیلنبراند، همانجاها).

در پایان سدهٔ ۸ق/۱۴م با یورشهای پی در پی تیمور لنگ یک‌بار دیگر کشتار مردم و ویرانی شهرها تکرار شد. تیمور اگرچه در کشتار مردم از مغولان دست کمی نداشت، اما در ویرانگری به پایهٔ آنان نمی‌رسید. او با گرد آوردن هنرمندان سرزمینهای گشوده شده در سمرقند رونقی تازه در تمامی شاخه‌های هنر ایران پدید آورد و با ساخته‌شدن بناهای شکوهمند، عصر زرینی آغاز شد. مسجد جامع تیمور با گنبدی پوشیده از مرمر صیقلی و سقفی استوار بر حدود ۴۸۰ ستون، قصری در سمرقند، کاخی سترگ در کش زادگاه تیمور که ساختمان آن نزدیک به ۲۰ سال به درازا کشید و گورخانهٔ بزرگ و پرشکوهش با گنبدی خیاره‌ای بر گریوی بلند با پوششی از کاشی معرق که هنوز برجاست، نمونه‌های روشنی از دست‌آورد هنر معماران ایرانی است. در طول دو سدهٔ ۸ و ۹ق/ ۱۴ و ۱۵م بناهایی که در سراسر ایران بر پا شد، نه تنها از دیدگاه شمار بسیار بود، بلکه از نظر ساختار و شکوه نیز به‌فرازی تازه رسید (لنتز، 42-34,36, 43؛ گلمبک، 263-261 ,256-255، جم). ثروت انباشته شده در سمرقند و حمایت از گروه بزرگ هنرمندانی که در آن شهر گرد آمده بودند، تقویت و پیدایش مرکزهای هنری تازه‌ای چون هرات، مشهد، تبریز، شیراز و... را در پی داشت. مسجدهای بزرگ و شکوهمندی چون بی‌بی‌خاتون در سمرقند، گوهرشاد در هرات و مشهد، میرچخماق در یزد، مدرسه‌های شاهرخ، غیاثیه، الغ بیک و سلطان حسین بایقرا در خراسان، و شاهکارهایی چون بنای درب امام در اصفهان و مسجد کبود در تبریز ساخته شد. آنها شماری اندک از بسیاری بناهای بزرگ و کوچکند که در دو سدهٔ یاد شده در سراسر ایران و ماوراءالنهر بر پا شدند و امروز تنها برخی از آنها برجای مانده، و بیشتر آنها به دست ویرانی سپرده شده است. در اینجا شایسته است که از چند معمار سرشناس این دوره چون قوام‌الدین و غیاث‌الدین شیرازی و محمد بن محمود اصفهانی یاد شود که استادانی بی‌همتا در کار خود بوده‌اند و آثارشان گواهی گویا بر کار آنها ست (نک: بلر، 46-45 ,41 ,37؛ گلمبک، 324-322 ,190-189).

عصر صفویان با همهٔ کشمکشها، به ویژه جنگهای خارجی با فعالیت گستردهٔ معماری همراه بود. از بناهای ساخته شده در آغاز این عصر آثار چندانی بر جا نمانده است؛ اما دو بنای مشهور این دوره، یعنی مسجدعلی و هارون ولایت (هنرفر، ۳۶۰، ۳۶۹) که هر دو در اصفهان ساخته شده‌اند، از دیدگاه ساختار بنا و آرایه‌های معماری اوجی از توجه به‌زیبایی به‌شمار می‌آیند. از کاخها، کوشکها و باغهای گسترده و بزرگی که در قزوین دومین پایتخت صفویان بنا شد، نیز به سبب نااستواری ساختمانها، شتاب بسیار در ساختمان آنها و زلزله‌های ویرانگر جز بازماندهٔ اندکی بر جا نیست. عصر زرین معماری صفوی به روزگار شاه عباس، و انتقال پایتخت به اصفهان از ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م آغاز می‌شود. توجه‌بسیار به‌آبادانی شهرها به‌ویژه اصفهان که در کوتاه‌مدتی از دیدگاه جهانگردان نامدار عصر به «نصف جهان» مشهور شد، رونق اقتصادی و پایداری سیاسی، ساختن شمار بسیاری بناهای عمومی و خصوصی را در پی داشت (پوپ، «معماری»، 129, 167, 206).

در سراسر ایران شمار بسیاری مسجد، مدرسه، کاخ، حمام، کاروانسرا، پل، بازار و دیگر بناهایی که مورد نیاز یک جامعهٔ کوشای بازرگانی بود، بر پا شد. در شهرهای بزرگ ساختن مجموعه‌هایی در کنار میدان اصلی شهر یا بر گرد مرکز مذهبی آن متداول گردید. میدان نقش جهان در اصفهان، مجموعهٔ گنجعلی‌خان در کرمان از این گونه‌اند. در این مجموعه‌ها رعایت تناسب و زیبایی در تک تک آثار رعایت می‌شد. شهرها با خیابانها و باغهای عمومی و خصوصی چهره‌ای تازه یافتند. شاردن جهانگرد مشهور فرانسوی در نیمهٔ سدهٔ ۱۱ق/۱۷م می‌نویسد که به روزگار او در اصفهان، شهر دارای ۱۶۲ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۱۸۳ کاروانسرا، ۲۷۳ گرمابه و ... بود. نه تنها آنچه در اصفهان ساخته شد، بلکه آنچه بر گرد میدان نقش جهان بر پا گردید، می‌تواند نمونهٔ کوشش بزرگی باشد که به عصر صفویان در آبادانی ایران و پیشرفت هنر معماری از نظر کمی و گاهی از دیدگاه کیفی رخ داده است. بناهایی چون عالی قاپو، مسجد امام، مسجد شیخ لطف‌الله و سر در قیصریه هر یک نمونه‌ای از کارهای در خور توجه آن عصرند (پیرنیا، *شیوه‌ها*، ۲۸۷، ۳۵۲-۳۵۴؛ نیز نک: شاردن، ۱۷۴/۴، ۳۲۸-۳۲۹، جم). مسجد امام از دیدگاه بزرگی و شکوه در شمار بزرگ‌ترین بناهای جهان در زمان خود و نقطهٔ اوجی در کار معماری مسجد در ایران است. این مسجد کمالی در ساختار و زیبایی است که پس از خود تکرار نشد. سر در ایوان ورودی به میدان به بلندی ۲۷ متر با دو منارهٔ بلند ۳۲ متری که به ضرورت رو به شمال باز شده است و چیره دستی معمار هنرمند در ایجاد دهلیزی مدور در پس ایوان که چونان محوری برای بنا محسوب می‌شود و وارد شونده را به سوی گنبدخانه (در سوی جنوب شرقی) راهبری می‌کند، نقص سر در رو به شمال را جبران کرده است. گنبدی با ۵۴ متر بلندی از زمین و دو منارهٔ بلند گنبدخانه، سترگی بنا را به اوج می‌رساند. گویا بیش از یک هزار سال تجربهٔ مدام مسجد سازی در این بنا جلوه‌گر شده است. مجموعه‌ای از کاشیهای تراشی و خشتی و توده‌های بزرگ ولی زیبای مقرنس و ازاره‌های مرمر و زیباترین کتیبه‌های نوشته شده به دست بزرگ‌ترین خوش‌نویسان ایران، شکوهی بی‌همانند به این مسجد بخشیده است. وجود دو مدرسه در شرق و غرب آن بنا را کامل کرده است (نک: پیرنیا، همان، ۲۹۹-۳۰۰؛ بلر، 190-188؛

نیز نک: هـ د، ۱۹۸/۹).

مسجد شیخ لطف‌الله در ضلع شرقی میدان از دیدگاه ساختار کوچک، اما از ویژگیهای معماری و ظرافت کاشی‌کاری کم مانندی برخوردار است و در زمرهٔ زیباترین مسجدهای ایران به شمار می‌آید. ضرورت قرار گرفتن گنبدخانه به سوی قبله معمار را به ساختن دالانی با پیچش نامحسوس از بیرون بنا وادار کرده است که وارد شوندگان پس از گذر از آن به هنگام ورود به گنبد خانه در جهت قبله قرار می‌گیرند. ساختمان گنبد کوتاه یک پوش با گریو کوتاه است و ساختن نورگیرهای کاشی مشبک و ایجاد منطقهٔ انتقالی از مربع به دایره در گنبدسازی به نحوی استادانه انجام گرفته است. طاقنماهای هشتگانهٔ آراسته به کاشی، کتیبه‌های گوناگون و پیچهای تزیینی فیروزه‌ای که از کف تا زیر گنبد ادامه یافته، و بدنه‌ای که با نقش مایه‌های اسلیمی گوناگون تزیین شده، گنبدخانه را به فضایی نورانی تبدیل کرده است. مسجد شیخ لطف‌الله نمونهٔ کاملی از معماری ساده، ناب، بی‌عیب و آرامی است که کمال و زیبایی چهار صد سالهٔ گذشتهٔ خود را همچنان با خود دارد (نک: پیرنیا، همان، ۳۰۷-۳۰۸؛ بلر، 185, 188؛ هنرفر، ۴۰۱ بب).

در این دوره افزون بر ایجاد بناهای تازه، در تعمیر و نگاهداری ساختمانهای کهن نیز کوششهایی به عمل آمد. نمونهٔ خوب آن بازسازیهای مجموعهٔ آستان قدس رضوی در مشهد و مسجد جامع اصفهان است. به روزگار صفویان کاخهای بسیاری نیز در اصفهان و دیگر شهرهای ایران بر پا شد، هر چند شمار اندکی از آنها اکنون پابرجاست؛ از آن میان، باید از کاخ عالی قاپو در کنار میدان نقش جهان که اقامتگاه شاه و مرکز حکومتی به شمار می‌آمد، یاد کرد. این بنای ۶طبقه با نقشهٔ ۴ گوش که تالار اصلی آن در طبقهٔ دوم آن قرار دارد، در گذشته نه تنها بر میدان نقش جهان، که بر تمامی شهر اصفهان مشرف بود. هر طبقه از کاخ تزییناتی ویژهٔ خود دارد. آرایه‌هایی چون گچبری، دیوارنگاره، آینه‌کاری و یا تلفیقی از آنها دیوارهای کاخ را آراسته است. در طبقهٔ ششم تالار بزرگی ساخته شده است که تمامی سقف و بدنه‌های آن را با اشکال توخالی گچبری شده به شکل ظرفهای گوناگون چون انواع صراحی، جام، تنگ و جز آن پوشانده‌اند (نک: بلر، 185, 188, 190, 192؛ هنرفر، ۴۱۶ بب). در زمان شاه‌عباس دوم (سل ۱۰۵۲-۱۰۷۷ق/۱۶۴۲-۱۶۶۶م) ایوان ۱۸ ستونی بر طبقهٔ سوم کاخ افزوده شده است. در دوره‌های دیگر تا پایان عصر صفوی دگرگونیهایی در کاخ پدید آورده، و آرایه‌هایی بر آن افزوده‌اند. از دو کاخ دیگر، یعنی چهل ستون و هشت‌بهشت نیز باید یاد کرد.

چهل ستون عمارتی است یک طبقه با ایوانی ستون‌دار در کنار استخری بزرگ که بازتاب تصویر ستونهای آن در آب آن را به چهل‌ستون مشهور ساخته است. ساختمان این کاخ نیز در زمان پادشاهان صفوی گسترش یافته است و در هر دوره بر تزیینات آن افزوده‌اند. درها و پنجره‌های منبت و خاتم کاری شده، آینه‌کاری در سقف و بدنه‌ها و به‌ویژه دیوارنگاره‌های بزرگ رنگ روغنی بدنهٔ تالار اصلی که نشان دهندهٔ وقایع تاریخی چون جنگ چالدران، سفر همایون پادشاه هند به ایران، جنگ کرنال و جز آن است، برخی در دورهٔ صفویه، و برخی پس از آن ایجاد شده است (همو، ۵۵۷ بب؛ بلر، 192, 195).

هشت بهشت نیز کاخی دو طبقه است که بر صفه‌ای به بلندی دو متر در میان باغی به نام «باغ بلبل» ساخته شده، و از ۴ سو به باغ دید دارد. بنای این کاخ در ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م به پایان رسیده، و از زیباترین کاخهای عصر صفوی بوده است و جهانگردانی که آن را به روزگار آبادانی دیده‌اند، زیبایی بسیار آن را تحسین کرده، و آن را فرح‌انگیزتر از مجلل‌ترین کاخهای جهان شمرده‌اند. هیچ بخشی از این کاخ دو طبقه و حتیٰ هیچ یک از اتاقهای آن با بخش یا اتاق دیگر همانند نبوده است. تمامی فضای درونی این کاخ با بهره‌گیری از آرایه‌های معماری چون آینه‌کاری، درهای منبت و خاتم‌کاری شده، دیوارنگاره‌هایی با نقشهای گوناگون و انواع سنگهای مرمر و یشم و مقرنس کاری زیبا آراسته‌اند. بهره‌گیری بسیار مناسب و دقیق از نورگیر اصلی سقف حوضخانهٔ میان کاخ که از هر ۴ سو باز است و به ۴ شاه‌نشین در ۴ سوی بنا رو به باغ دارد و دیگر نورگیرهایی که در جای جای بنا ساخته شده، و حوضها و فواره‌های متعدد در درون بنا آن را به مکانی مناسب با نام آن تبدیل کرده است (هنرفر، ۶۲۲ بب؛ نک: هیلنبراند، 106-102؛ پوپ، همان، 231).

در طول سدهٔ ۱۲ تا نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق هر چند شماری بنای تازه چون مجموعهٔ وکیل در شیراز، بازسازیهایی در آستان قدس رضوی، ساختمانهایی چون مجموعهٔ کاخ گلستان و مدرسهٔ سپهسالار در تهران و مسجد آقا بزرگ در کاشان و دیگر نقاط ایران ساخته شد، اما معماری ریشه دار سنتی ایران از دستآوردهای سترگ بی‌بهره ماند و مکتبی سنتی و بومی پانگرفت (نک: ذکاء، سراسر کتاب؛ مصطفوی، ۹۷-۹۸؛ هـ د، ۴۵۲/۱).

سفالگری: هنر سفالگری با پیشینهٔ طولانی آن در ایران که به هزارهٔ ۸ق‌م می‌رسد، در دورهٔ اسلامی با گسترش، کاربرد و تنوع گسترده همراه شد.

در سده‌های نخستین ظرفهای لعاب‌دار و بی‌لعاب هر دو متداول بود و تأثیر سفالگری عصر ساسانی چون دیگر شاخه‌های هنری همچنان پایدار ماند (زمانی، ۲۰۲). روند رو به گسترش از دیدگاه ساختار و تکامل و از آن مهم‌تر شیوه‌های تازهٔ تزیینی و ایجاد نقوش متنوع و به‌خدمت گرفتن هنرهای نگارگری و خوش‌نویسی در سفالگری تحول بزرگی است که به تدریج از نخستین سده‌های هجری تا روزگار افول این هنر ادامه داشته است. در سفالینه‌های بی‌لعاب ۳ گونه تزیین به صورتهای نقش کنده، نقش افزوده و قالب‌زده از آغاز سفالگری دورهٔ اسلامی متداول بود. اوج گسترش و زیبایی اینگونه سفال را در سده‌های ۴ تا ۸ق/۱۰ تا ۱۴م در ساخته‌های مراکز مهمی چون نیشابور، ری و جرجان می‌توان مشاهده کرد (نک: راجرز، 257-256).

شیوهٔ دیگری که در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م به ویژه در سرزمینهای شرقی ایران متداول بود، استفاده از لعاب گلی با رنگهای گوناگون به

ویژه سفید و شیری بود که برای تزیین آنها از نقوش و کتیبه‌های گوناگون از جمله خط کوفی بهره می‌گرفتند. نیشابور یکی از بزرگ‌ترین مراکز ساخت این ظرفها به شمار می‌آید (نک: EWA، ج III، تصویر 143).

ساخت سفالینه‌های لعاب‌دار در ایران پیشینه‌ای کهن دارد. لعاب یکرنگ برای پوشش سفال از اواخر هزارهٔ ۲ و اوایل هزارهٔ ۱ق‌م شناخته شده بود و از روزگار هخامنشیان تا عصر ساسانی کاربرد داشت. ساختن سفالینه با نقش زیرلعاب از سده‌های نخستین اسلامی آغاز شد، اما از سده‌های ۳ و ۴ق افزون بر روشهای تزیین سه‌گانهٔ سفالهای بی‌لعاب، در ساخت سفالینه‌های لعابدار، تغییرات مهمی رخ داد. آشنایی سفالگران ایرانی با خاک چینی و دسترسی به آن که از چین آورده می‌شد، در ساختار کالبدی سفالینه‌ها تأثیری بسزا گذاشت. بدنهٔ ظرفها بسیار نازک‌تر و سبک‌تر شد (نک: حسن، ۱۶۱، ۱۶۳-۱۶۳، ۱۶۶). کاربرد لعاب شفاف نیز سبب شد که هنرمندان به ساختن ظرفهایی با نقاشی زیرلعاب دست زنند که از نظر تنوع تزیینات و نقوش پیش‌تر سابقه نداشت. نقش انواع گل و گیاه و جانوران داستانهای تاریخی و حماسی و ادبی، مجالس بزم و رزم همراه با تنوع رنگها به سفالگری رونقی تازه داد و این کار تا سدهٔ ۸ق/۱۴م رواج و رونق خود را حفظ کرد. اینگونه سفال در سراسر ایران در مراکزی چون نیشابور، جرجان، ری، کاشان، سلطان‌آباد (اراک)، سلطانیه و... ساخته می‌شد. زیباترین ظرفهای سفالی با روش نقاشی زیر لعاب گروهی از سفالینه‌هایی است که نقش آنها از دو رنگ آبی و سیاه شکل می‌گیرد و بیشتر نشان‌دهندهٔ نقوش بزرگی از نوازندگان یا شکارچیانی است که کف یا تمامی ظرف را می‌پوشانند (نک: دیماند، 167-164؛ بلر، 22).

از سفالینه‌های بسیار مشهور دیگر ایران در دورهٔ اسلامی ظرفهای معروف به زرین‌فام یا طلایی است. در منشأ پیدایش و شیوهٔ گسترش اینگونه سفالینه بین صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد. سرزمینهای ایران، عراق و مصر را خاستگاه این روش سفالگری دانسته‌اند. پوپ شهر ری را آغازگر ساخت سفال زرین‌فام می‌داند. تکامل ساخت اینگونه سفال را در ۳ مرحله بین سده‌های ۳ تا ۱۲ق/۹ تا ۱۸م و در دوگونهٔ زرین‌فام رنگارنگ و یک رنگ طلایی طبقه‌بندی کرده‌اند (نک: پوپ، «سفالگری...[1]»، 1490-1489؛ راجرز، 257؛ کریمی، ۴۴). در رنگ‌آمیزی اینگونه ظروف بیشتر رنگهای طلایی، یاقوتی، قهوه‌ای و سبز روشن به کار می‌برند. ظرفهای طلایی یکرنگ بیشتر با نقوش گیاهی



بشقاب مینایی (حدود ۶۲۵ق)

و خط، و به رنگ طلایی زیتونی ساخته می‌شدند؛ اوج شکوفایی ساخت اینگونه ظرفهای زرین‌فام سده‌های ۵ تا ۹ق/۱۱ تا ۱۵م است. سفالگران آغاز این دوره با الهام گرفتن از آثار هنری ساسانی نمونه‌های برجسته‌ای از ظرفهای زرین‌فام پدید آوردند. مرکز مهم ساخت سفالهای زرین‌فام این دوره کاشان بود که ظرفهای آن از دیدگاه طراحی نقش، بسیار غنی است. کهن‌ترین نمونهٔ تاریخ‌دار این ظرفها تاریخ ۵۷۵ق را بر خود دارد (نک: پوپ، همان، 1498، 1488-1487).

برخی از پژوهشگران، این گروه از ظرفها را به ری یا جرجان نسبت داده‌اند و گروهی آنها را ساخت کاشان می‌دانند؛ اما با کشف شمار بسیاری کورهٔ سفالگری و قطعه‌های سفال گوناگون از جمله زرین‌فام در کاوشهای ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م در گرگان، این شهر را می‌توان در شمار تولید کنندگان سفال زرین‌فام دانست. در این دوره ساوه نیز از تولید کنندگان سفالینه‌های زرین‌فام بود. بررسیهای پوپ نه‌تنها نمونه‌های

1. «Ceramic...»

برجستهٔ ظروف زرین‌فام، بلکه وجود کوره‌های متعدد سفالگری را در این شهر نشان داد (نک: همان، 1493؛ راجرز، 261). برخی از پژوهشگران، سبک ساوه را ترکیبی از سبک ری و کاشان به شمار می‌آورند که حاصل آرامش ناحیهٔ ساوه در جریان حملات سپاهیان مغول بر اثر دور ماندن این شهر از منطقهٔ هجوم آنان بوده است. سفالینه‌های زرین‌فام افزون بر مراکز قدیم در مکانهایی چون تخت سلیمان در آذربایجان غربی که به روزگار آباقاخان کاخی بزرگ بر ویرانه‌های آتشکدهٔ بزرگ آن برپا کردند، ساخته می‌شد. نه‌تنها ظرفها، که کاشیهای زرین‌فام ستاره‌ای شکل و مربع نیز از بازماندهٔ این کاخ به‌دست آمده است (نک: همو، 282).

ساخت ظرفهای زرین‌فام در قرن ۹ق/۱۵م از رونق افتاد، اما در سدهٔ ۱۰ق/۱۶م دوباره رونق گرفت. تغییرات چشمگیری در این دوره در شکل و اندازهٔ ظرفها ــ چون ساخت صراحیهای گردن بلند و کاسه و پیاله‌های کوچک و رواج رنگ قهوه‌ای مایل به قرمز ــ به وجود آمد. به گزارش سفرنامه‌نویسان، شهرهای اصفهان، کاشان، کرمان و مشهد از مکانهای ساخت سفالینه‌های زرین‌فام در این دوره بوده‌اند (نک: همو، 256,266؛ حسن، ۲۰۶).

ساخت سفالینه‌هایی که به نامهای مینایی، هفت رنگ و نقاشی روی لعاب مشهور است، از سدهٔ ۶ق/۱۲م آغاز شد و کهن‌ترین نمونه‌های تاریخ‌دار آن قدیم‌تر از ۵۷۵ق/۱۱۷۹م نیست (اسکینرس، 275). در آراستن این زیباترین گونهٔ سفالینه رنگهای گوناگونی چون آبی، لاجوردی، سبز، سفید، فیروزه‌ای، قرمز، قهوه‌ای، سیاه و زرد به کار رفته است. تکامل تدریجی نقش و نگار در سفالینه‌های مینایی را در دو مرحله می‌توان پی گرفت. در سدهٔ ۶ق نگاره‌ها بیشتر شامل نقوش گیاهی و هندسی است که تمامی سطح داخلی ظرف را می‌پوشاند (نک: پوپ، همان، 1565-1563؛ واتسن، 85-84). در مرحلهٔ دوم، یعنی در پایان سدهٔ ۶ و آغاز سدهٔ ۷ق نگاره‌های انسانی و حیوانی به تدریج جایگزین نقوش گیاهی و هندسی شد. صحنه‌های برگرفته از داستانهای تاریخی و ادبی، به ویژه داستانهای *شاهنامهٔ* فردوسی و نقش شکارگاه کاربرد بسیاری در اینگونه ظرفها دارد. تاکنون شمار اندکی سفالینه‌های کتیبه‌دار و تاریخ‌دار به دست آمده است و به ندرت نیز این آثار دارای نام سازنده‌اند. بیشتر پژوهشگران شهرهای کاشان، ساوه، نطنز، سلطان‌آباد و گرگان را مراکز اصلی ساخت سفالینه‌های مینایی می‌دانند (نک: همانجاها).

ساخت اینگونه ظرفهای سفالی تا پایان سدهٔ ۷ق/۱۳م ادامه یافت و از آن پس منسوخ شد و شیوهٔ تازه‌ای در ساختن سفالینه‌های ایرانی متداول شد که دارای روشی ساده‌تر از مینایی بود و به ظروف لاجوردی مشهور گردید. در این شیوه نقشها با رنگهای فیروزه‌ای، سفید، طلایی و اخرایی بر روی پوششی از لعاب لاجوردی طرح می‌شد و بیشتر شامل نقوش هندسی و گیاهی و به دو صورت ساده و برجسته بود. در سدهٔ ۸ق/۱۴م شیوهٔ تزیین سفالینه‌ها با دو رنگ آبی و سفید که برخی از پژوهشگران آن را تحت تأثیر ظرفهای چینی می‌دانند، رونق گرفت. اینگونه سفالینه‌ها در سدهٔ ۹ق/۱۵م که همزمان با عصر تیموریان بود، نیز بر اثر رواج مبادلات بین چین و ایران ادامه یافت. در همین دوره است که نقش مایه‌های چینی بر ظرفهای ساخت ایران به طور گسترده به کار گرفته شده است. نباید از یاد برد که این شیوه در ایران بی‌سابقه نبود و پیش‌تر، یعنی در سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م معمول بود، هر چند در دوره‌های مختلف کمتر کاربرد داشت (راجرز، 265 ,262-261؛ بلر، 68).

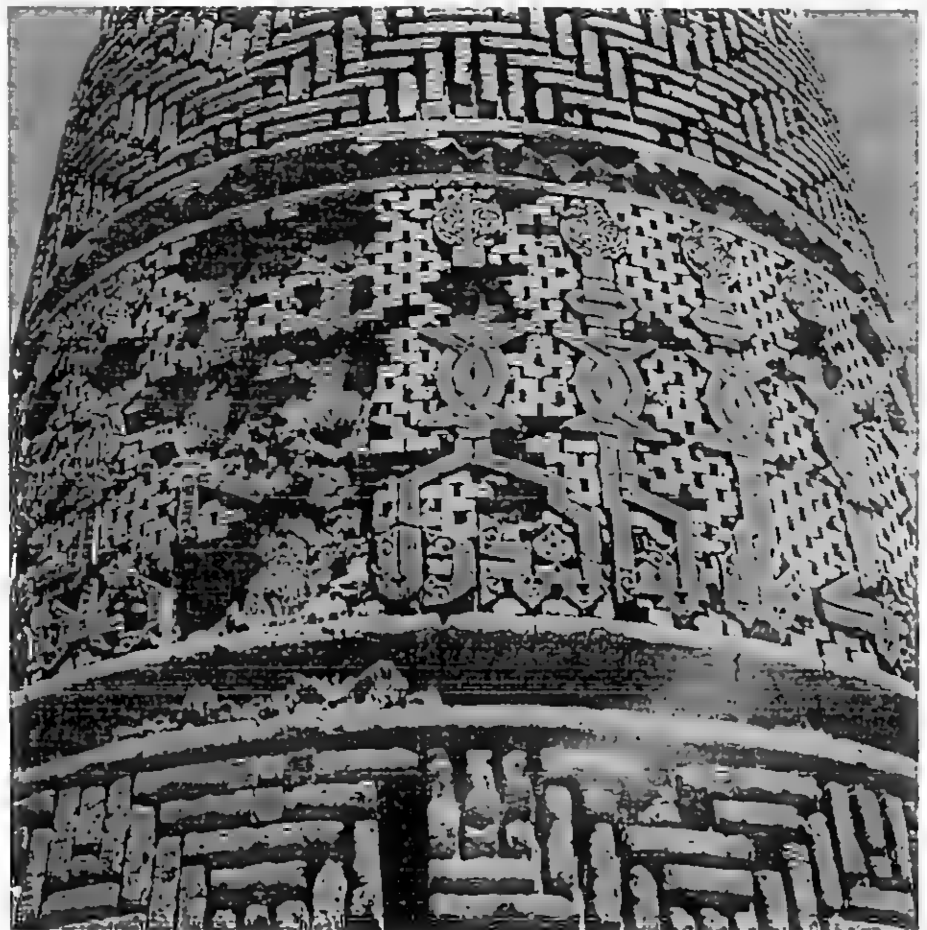
در عصر صفویه ساختن ظرفهای آبی و سفید با گستردگی بسیار رواج یافت. شهرهای یزد، کرمان، اصفهان و مشهد به عنوان مراکز ساخت این سفالینه‌ها شهرت داشتند. کرمان ظرفهایی به تقلید از چین می‌ساخت، اما طرحهای اصلی و آرایه‌های آن بیشتر سبک ایرانی داشت. نقش مایه‌های سفالینه‌های مشهد بیشتر چینی و بودایی بود و نمونه‌های یزدی در رنگ آبی مایل به خاکستری با ساخته‌های دیگر مراکز تفاوت داشت. نمونه‌های دارای تاریخ و نام سازنده نیز در میان ساخته‌های مراکز یاد شده دیده می‌شود. ساختن سفالینه‌های مشهور به سلادن[1] که انواع چینی آن وارداتی بود، در دورهٔ صفویه در ایران رایج شد و اینگونه ظرفها که دارای بدنه‌ای سخت است و به رنگ سبز تیره و روشن ساخته شده، از دیدگاه آرایه‌ها متنوع، و دارای نقش قالب زدهٔ برجسته‌اند. طرحهایی چون اژدها، ابرچینی و ماهی از نقشهای رایج این دوره به شمار می‌آید. در ساختن سلادن نیز هنرمندان ایرانی از مرز تقلید گذشته، خود در شکل و آرایهٔ ظرفها تغییراتی می‌دادند. شهرهای سلطانیه، اصفهان و بندرعباس احتمالاً از مراکز ساخت سلادنهای ایرانی بودند (نک: دیماند، 207؛ پوپ، همان، 1650-1648؛ *ایرانیکا*، V/328؛ کریمی، ۶۶).

در آغاز سدهٔ ۱۱ق/۱۷م اوج تازه‌ای در سفالگری ایران آغاز شد؛ اما کار رقابت تولیدکنندگان در صادرات و توفیق نخست آنها در معرفی کردن کالای خود به عنوان ساخته‌های چینی و همراه شدن این کار با سودجویی دلالان خارجی و نزول کیفیت کالا این اعتبار و رونق را به زودی از میان برد، هرچند که در آغاز تعیین تفاوت بین ساخته‌های آبی و سفید ایرانی و چینی میسر نبود. ساخته‌های آبی و سفید ایرانی در این سده به خاور دور و سرزمینهای زیر نفوذ هلند و حتی ژاپن نیز فرستاده شد. در پایان سدهٔ ۱۲ق/۱۸م خط پایانی بر زندگی هنر دیرپا و پربار سفالگری ایران کشیده شد و سیل بنیان‌کن سفالینه‌های خارجی هنر سفالگری و هنرمندان آن‌را از میدان به در برد (نک: راجرز، 269-268).

کاشی‌کاری: کاربرد کاشی در بناهای دورهٔ اسلامی ایران به گونه‌ای که هم‌اکنون نیز رایج است، از نیمهٔ سدهٔ ۵ق/۱۱م آغاز شد. در مرحله‌ای که آجرکاری در بنا به اوج زیبایی و شکوفایی خود رسیده بود، معماران ایرانی دست به تجربه‌ای تازه زدند و با کاربرد رگه‌هایی از آجر

1. celadon

لعابدار یکرنگ و غالباً به رنگ فیروزه‌ای در میان طرحهای پیچیده، ولی زیبای آجرکاری تزیین بنا با کاشی را آغاز کردند. منارهٔ مسجد جامع دامغان (۴۵۰ق/۱۰۵۸م) نمونه‌ای از آن است. در مرحلهٔ بعد تلفیق هماهنگ آرایه‌های کاشی و آجر در بناهای برجسته‌ای چون گنبد سرخ مراغه (۵۴۲ق) با موفقیتی همراه شد که به رواج گستردهٔ کاربرد کاشی و کاشی‌کاری انجامید (اسکیرس، 275-274). تولید کاشیهای خشتی ساده یا قالب‌زده و پیشرفت نقوش تخت و برجسته و طرحهای گوناگون و نیز کاربرد کتیبه بر کاشی به ویژه در بناهای مذهبی از جمله مساجد در سدهٔ ۶ق/۱۲م همراه با پیشرفت سفالگری، کاشی را به صورت مهم‌ترین وسیلهٔ تزیین بنا در آورد. محراب کاشی موزهٔ هنر اسلامی قاهره (۵۸۳ق/۱۱۸۷م) نمونه‌ای در خور توجه از آثار این سده است. شهر ری در این دوره از مهم‌ترین مراکز کاشی‌سازی محسوب می‌شود. پیوستگی کار کاشی‌سازی و سفالگری، روشهای ساخت مشترک در این دو شاخه پدید آورد (همانجا). در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م کاشیهای زرین‌فام و گاهی به ندرت مینایی با اشکال ستاره‌ای و چلیپایی و نقشهای متفاوت در کاشان ساخته شد و امتیاز و افتخار ساخت زیباترین این آثار نصیب خاندان ابوطاهر گردید. ماندگارترین مجموعهٔ



منارهٔ مسجد نگار، سیرجان

محرابهای کاشی زرین‌فام ساختهٔ آنها امروزه در اماکن مقدس ایران و بزرگ‌ترین موزه‌های جهان نگاهداری می‌شود. محرابهای موزهٔ اسلامی قاهره، موزهٔ برلن (۶۳۲ق/۱۲۳۵م)، موزهٔ آستان قدس رضوی (۶۴۰ق/۱۲۴۲م) و شمار بسیاری محراب دیگر از این جمله‌اند (نک: ه د، ۶۳۲/۵-۶۳۸).

در پایان سدهٔ ۶ق و آغاز سدهٔ ۷ق روندی که به پیدایش کاشی‌کاری معرق شهرت یافت، در خراسان آغاز شد. کاشی‌کاری مسجد زوزن نمونه‌ای از آغاز این شیوهٔ کاشی‌کاری است؛ اما با هجوم مغول این روند برای بیش از یک سده متوقف شد. در این روش که نقشها یا کتیبه‌ها از کنار هم قرار گرفتن قطعه‌های کاشی تراش خورده تشکیل می‌شود، هنر کاشی‌کاری به اوجی تازه دست یافت. در آغاز سدهٔ ۸ق/۱۴م پوشش سطحهای گسترده با کاشی معرق رونق گرفت. در این سده نقشهای پیچیدهٔ تزیینی شامل گل و برگهای درهم تنیده با کاربرد رنگهای بیشتر از سده‌های قبل و کتیبه‌های کوفی و ثلث و نسخ به طور روزافزون بر کاشی نقش بست. کاشی‌کاری مجموعهٔ شیخ عبدالصمد در نطنز و آرامگاه اولجایتو (گنبد سلطانیه) در آغاز سدهٔ ۸ق و سپس بنای بابا قاسم در اصفهان و مسجد جامع کرمان در نیمهٔ آن سده به تکاملی انجامید که در سدهٔ ۹ق/۱۵م به اوج کمال رسید (پیرنیا، *شیوه‌ها*، ۱۹۳-۱۹۴؛ اسکیرس، 280-279).

توجه روزافزون به ساختن بناهای سترگ که پس از فرو نشستن هجوم تیمور به وسیلهٔ خود او و فرزندانش ـ که فرهنگ ایرانی آنان را به هنر دوستانی بزرگ تبدیل کرده بود ـ آغاز شد و به کاشی‌سازی و پیشرفت شیوه‌های آن رونق و حیاتی تازه بخشید. بناهای با شکوه در سمرقند، هرات، اصفهان، تبریز و جز آن ساخته شد که آرایهٔ بیشتر آنها کاشی، به ویژه کاشی معرق بود. هنرمندان نگارگر و خوش‌نویس در پدید آوردن طرحهای تازه و کتیبه‌های ممتاز شرکت داشتند. گور امیرتیمور، مساجد گوهرشاد هرات و مشهد در شمار این بناها هستند (گلمبک، 363-360 ,307-305؛ پوپ، «معماری»، 203).

در مسجد کبود تبریز که در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به روزگار جهانشاه آق‌قویونلو برپا شد، اوج توانایی هنرمند کاشی کار و کاشی تراش ایرانی

را در به کارگیری کاشی معرق می‌توان دید. درون و بیرون این مسجد با کاشی معرق آراسته شده است (نک: لنتز، 45). در میان بناهای آراسته با کاشی کاری معرق، تنها ایوان جنوب غربی جامع اصفهان را می‌توان تا حدی با آن مقایسه کرد. این اثر نیز به فرمان اوزون حسن آق قویونلو در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م پدید آمده، و هم عصر با مسجد کبود و تأثیر پذیرفته از آن است. سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از میراث هنری سدهٔ پیش بهرهٔ بسیار برد. کاشیهای به کار رفته در بنای هارون ولایت اصفهان که در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م در عهد شاه اسماعیل صفوی بنا شده، به ویژه درگاه ورودی آن در خور توجه بسیار است (هنرفر، ۳۶۰-۳۶۱).

تبدیل اصفهان به پایتخت ایران به روزگار شاه عباس اول سرآغاز فعالیت بزرگی در کار معماری شد. این فعالیت به ناچار در کار آرایه‌های معماری به ویژه کاشی کاری تأثیری بسزا گذاشت. بناهای تازه ساخته شده در اصفهان که شامل گونه‌های مختلف از ساختمانهای دینی چون مسجد و مدرسه و کلیسا تا کاخ و بازار و حمام و کاروانسرا و جز آن بود، نیاز به گسترش کاشی‌سازی داشت. در کاشی‌کاری نخستین بناهای این دوره چون مسجد شیخ لطف‌الله از هر دو شیوهٔ کاشی معرق و کاشی خشتی بهره گرفته شد. در طراحی نقشها و زیبایی و چشم‌نوازی و گونه‌گونی رنگها موفقیت هنرمندان این عصر قابل ستایش است. پوشش یکسرهٔ درون و بیرون مسجد از چنان تنوع دل‌نشین و چشم‌نوازی برخوردار است که پیش‌تر همانندی برای آن نمی‌توان یافت. ویژگی دیگر این عصر کاربرد بیش از پیش کتیبه با خطوط گوناگون از کوفی و بنایی تا ثلث و نستعلیق است. تواناترین خوش‌نویسان عصر در کار کتیبه‌نویسی بناها هنرنمایی کرده‌اند. همین روند را در جامع عباسی ساخته شده در دورهٔ شاه عباس و دیگر مسجدها و مدرسه‌های عصر صفوی تا حکومت واپسین پادشاه این خاندان، یعنی شاه سلطان حسین در مدرسهٔ مادرشاه یا چهارباغ می‌توان دید. کیفیتی چنین بالا در کاشیهای کاخهای عالی قاپو و هشت بهشت و کلیساهای مشهور جلفای اصفهان با طرحهای حیوانی و انسانی و فرشتگان و در بناهایی در دیگر شهرهای ایران درخور بررسی است (اسکیرس، 289-287).

برافتادن دولت صفوی همراه با فرو افتادن کمی و کیفی کار کاشی‌سازی و کاشی‌کاری بود. انتقال پایتخت ایران از اصفهان به شیراز به روزگار کریم‌خان زند شیوهٔ جدیدی در کاشی سازی به ویژه در کاربرد رنگها به همراه داشت. کاربرد رنگهای سفید، صورتی، زرد، سبز و دگرگونی طرحها از جمله کاربرد نقشهای درشت، همانند جنگ رستم با دیو سفید در ارگ کریم‌خانی شیراز در مقایسه با ظرافت طراحی کاشیهای مکتب اصفهان تفاوت سلیقهٔ دو دوره را آشکار می‌سازد. در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م اگرچه کوشش تازه‌ای در ساختن بناهای گوناگونی چون مسجد و بازار و کاخهای سلطنتی و جز آن به عمل آمد، اما با دست آوردهای سده‌های پیشین از جمله در کاشی‌کاری مقامی برای رقابت نیافت (همو، 290).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۳ق مساجد سلطانی قزوین، تهران، سمنان ساخته شد. کاشی‌کاری آنها بیشتر از نوع ۷ رنگ یا کاشی خشتی بود که با نقش‌مایه‌های گیاهی آراسته بودند و شیوهٔ معرق پیچیده و پر کار عصر صفوی کاربرد محدودی یافت. کاشی معرق این دوره بیشتر به صورت قطعه‌های بزرگی که اشکال هندسی به ویژه شطرنجی را پدید می‌آورد، ظاهر شد. برای نقشهای اسلیمی و یا تصویری تنها از کاشی خشتی استفاده می‌کردند (نک: همو، 291-290؛ EWA, XI/813).

نیمهٔ دوم این سده با پیشرفتی محسوس‌تر از نیمهٔ نخست همراه شد. در کاشی‌کاری مسجد و مدرسهٔ سپهسالار از هر دو نوع کاشی با مهارتی بیشتر بهره گرفته شده است. تحول تازه در کاشی‌کاری بناهای غیرمذهبی پدیدار شدن نگاره‌های تازه و گوناگون از گلها و میوه‌ها و چهره‌های انسانی و حیوانی (کاشی ـ تابلو) بود که ریشهٔ پیدایش آنها را باید در تأثیر ورود دست ساخته‌های اروپایی و نگارگری غربی در کار هنرمندان ایرانی دانست. بهترین نمونه‌های این کاشیها را می‌توان در ساخته‌های عصر ناصرالدین شاه در بناهای داخل کاخ گلستان و سلطنت‌آباد و نیز شمس‌العماره و .... دید. این روند تا آغاز سدهٔ ۱۴ق/۲۰م ادامه یافت (اسکیرس، 293-291).

نگارگری: تداوم هنرنگارگری ایران را در نخستین سده‌های هجری به صورت نقوش برجای مانده بر ظرفهای فلزی، نقش پارچه و از همه مهم‌تر به صورت دیوارنگاره‌های به دست آمده، به ویژه در ناحیهٔ خراسان از جمله در پنج کنت و افراسیاب و نیشابور می‌توان دید و تأثیر آن را در دیوار نگاره‌های کاخهای اموی چون قصر عمره ساختهٔ ولید اول (ح ۹۴ق/۷۱۳م) و کاخهای عصر عباسی به خوبی می‌توان بررسی کرد. از نگاشته‌های بر کاغذ و نسخه‌های خطی مصور نخستین سده‌های اسلامی متأسفانه به سبب ناپایداری آنها و آسیبهایی که در حوادث طبیعی و بر اثر هجومهای بیگانگان بر کتابخانه‌ها وارد شده است، اثری در دست نیست، هرچند گزارشهای تاریخی بسیاری از وجود کتابخانه‌های بزرگ و وجود کتابهای مصور در آنها که نشان از نگارگری بر کاغذ دارد، در دست است (گروبه، 200؛ اتینگهاوزن، 125-124 ,.57ff).

یافته‌های باستان‌شناسی، گزارش نویسندگانی چون حمزهٔ اصفهانی دربارهٔ مشاهدهٔ کتابهای مصور ساسانی را که در آنها از گونه‌های مختلف رنگها از جمله آب زر و سیم بهره گرفته بودند، تأیید می‌کنند. همین سنت مصور کردن کتاب در عصر ساسانی را مانویان رانده شده از ایران تا مرزهای چین بردند و در کاوشهای باستان‌شناسی تورفان بازمانده‌هایی از *ارژنگ* مانی به دست آمده است که به سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م تعلق دارد. گفته شده است که چون انبوهی از کتابها را در ۳۱۱ق/۹۲۳م به دستور خلیفهٔ عباسی در بغداد سوزاندند، جویهای طلا و نقره از میان خاکستر آنها جاری شد. همین سنت کتاب‌آرایی بود که از خراسان به بغداد انتقال یافت و نگارگری کتاب را در دربار خلفای عباسی در بین‌النهرین رواج داد و پایهٔ نگارگری در بسیاری از سرزمینهای اسلامی شد (نک: حمزه، ۳۸-۳۹؛ گری، 15-14؛ برند،

232-234).

نقشهای موجود بر سفالینه‌های مینایی و زرین‌فام ایرانی در سده‌های نخستین و پیوستگی موضوعهای نگاشته بر آنها با متنهای تاریخی چون *شاهنامهٔ* فردوسی و خمسهٔ نظامی، نشانهٔ آشکاری است بر رواج نگارگری به شیوهٔ یکسان بین دیوار نگاره‌ها، نقش ظرفهای سفالی و فلزی و مصور ساختن کتابها (نک: دیماند، 28). همانندی ۳مجلس نگاشته شده بر یک ظرف سفالی موجود در فریر گالری شامل ۳مجلس از داستان بیژن و منیژهٔ فردوسی آشکارا این امر را نشان می‌دهد. یورش مغولان در آغاز سدهٔ ۷ق/۱۳م به ایران که با کشتار انسانها و ویرانگری مکانها و نابودی آثار فرهنگی به شیوه‌های بی‌سابقه در جهان صورت گرفت، چنان به نابودی و محو آثار فرهنگی در شهرهای بزرگ و کوچک به ویژه کتابخانه‌ها و مدارس و جز آن انجامید که امروزه نسخه‌های مصوری که بتوان از آنها به عنوان نمونه‌ای از نگارگری ایران پیش از مغول بر کاغذ یاد کرد، بسیار نادرند (نک: گری، 16-17).

استقرار حکومت ایلخانان حرکتی تازه در نگارگری ایران پدید آورد. از دورهٔ نخستین ایلخانان که با فرهنگ ایرانی بیگانه بودند، بیشتر کتابهای طبی و جانورشناسی و نجوم که پیش‌تر مصور ساختن آنها در ایران متداول بود، برجا مانده است. در نگارگری این عصر تأثیر روابط دو سویهٔ ایران و چین ــ چه در نقش مایه‌ها، چه در شیوهٔ نگارگری ــ کم‌وبیش به تناسب کاربرد قابل بررسی است. عواملی چون وجود نگارگرانی که از چین به دربار ایلخانان آمده بودند و پیروی نگارگران ایرانی از همتایان چینی خود و نیز تقلید نگارگران از نقشهایی که بر ظرفها و اشیاء و پارچه‌های چینی مشاهده می‌کردند، در نگارگری این دوره مؤثر واقع شد. افزایش اقتدار سیاسی وزرای ایرانی به تدریج در همهٔ امور از جمله در هنر تأثیری ژرف در ایلخانان گذاشت. پیدایش مراکز بزرگ فرهنگی در مراغه و تبریز و تأسیس کتابخانه‌های بزرگ در این دو شهر به پیدایش مکتبهای نگارگری تازه انجامید (نک: همو، 19, 22-23, 36-37؛ دیماند، 29-28). هرچند امروزه از انبوه درخور توجه کتابهایی که در این دو مرکز تهیه شد، جز شمار اندکی چون نسخه‌هایی از *جامع التواریخ* رشیدی انجمن سلطنتی آسیایی و دانشگاه ادنبورگ، یا *آثار الباقیهٔ* بیرونی همان دانشگاه اثر زیادی در دست نیست، اما همین اندک بازمانده‌ها احیای دوبارهٔ هنر نگارگری را به ویژه در کتاب‌سازی نشان می‌دهد. قطع بزرگ کتابها در این دوره به نگارگر امکان اختصاص دادن سطح بیشتری از صفحه را به تصویر داده که تا آغاز این دوره سابقه نداشته است. تحول دیگر بازگشت به مصور ساختن کتابهای تاریخی و متون ادبی است. ایلخانان مغول از این پس از مشوقان پدید آوردن *شاهنامه* های مصور شدند. نمونهٔ بازماندهٔ آن *شاهنامهٔ* مشهور به «دموت» با ۱۲۰ تصویر است که در نیمهٔ اول سدهٔ ۱۴م مصور شده است (نک: حسن، ۸۸-۸۹؛ گری، 30-28,25-23).

نوآوریهای تازه در شیوهٔ نگارگری *شاهنامه* آغاز راهی بود که به بازگشت به شیوه‌ای کاملاً ایرانی انجامید. پیدایش نگارگری بزرگ و توانا چون احمد موسیٰ که به گزارش دوست محمد نویسندهٔ مقدمهٔ مرقع *بهرام میرزا صفوی* در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م نقطهٔ عطفی در کار نگارگری ایران به شمار می‌آید. او که هم‌زمان با ابوسعید ایلخانی می‌زیست، کوشید تا هنر نگارگری ایران را از عوامل چینی که حاصل تسلط مغولان بر ایران بود، بپیراید و در این امر توفیق کامل به دست آورد. مکتبی که او پدید آورد، نه تنها ــ چنانکه دوست محمد می‌نویسد ــ پایهٔ نگارگری روزگار اوست، که تأثیری پایدار در هنر ایران بر جا نهاد. از آثار او چون *ابوسعید نامه*، *کلیله و دمنه* و *معراج‌نامه* اکنون تنها تصاویری در آلبومهای کتابخانهٔ توپکاپی‌سرایی استانبول برجاست (نک: هد، ۸۸/۷ بب).

در سده‌های ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م بغداد پایتخت سلطان احمد جلایری شاهد ظهور نگارگری توانا به نام جنید بود. اثر جاویدان او، یعنی *همای و همایون* سرودهٔ خواجوی کرمانی و مصور شدهٔ وی در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م سرآغاز مکتبی نو در هنر نگارگری ایران شد. این نسخهٔ خطی نفیس در موزهٔ بریتانیا نگاهداری می‌شود. نسخهٔ خسرو و شیرین نظامی (فریر گالری) که در حدود سال ۸۲۲ق/۱۴۱۹م مصور شده، نیز احتمالاً از کارهای اوست. آثار «جنید نقاش سلطانی» چون نگاشته‌های احمد موسیٰ اوجی تازه در نگارگری ایرانی است که اثر آن برای چند سده مشهود است (نک: گری، 53-48,51؛ دیماند، 36؛ حسن، ۹۱-۹۲).

نفوذ قوانین مناظر و مرایا (پرسپکتیو) در نگارگری ایران از این دوره کم و بیش آشکار می‌شود. آثاری ماندگار در عصر جلایریان به ویژه به روزگار سلطان اویس و سلطان احمد که اولی خود نقاشی توانا، و دومی از مشوقان هنر بود، به دست هنرمندان پرآوازه‌ای چون عبدالحی، شمس‌الدین و جنید در بغداد و تبریز ــ پایتختهای آن دو ــ پدید آمد و این دو شهر مرکز مهم نگارگری ایران، و مایهٔ باروری مکتب مشهور هرات عصر تیموری شد. در فاصلهٔ این دو مکتب مرکزهایی چون شیراز و اصفهان با پیشینهٔ کهن خود ویژگیهای مکتبهای خود را حفظ کردند (نک: گری، 65-45,64-44، جم).

هجوم تیمور به ایران سبب گردآمدن شمار بسیاری از هنرمندان از جمله نگارگران از گوشه و کنار ایران در سمرقند شد. شواهد موجود نشان از تهیهٔ پرده‌های بزرگ پارچه‌ای نگارگری شده، دیوار نگاره‌ها و سرانجام، کتابهای مصور دارد. از میان مکتبهای هنری، مکتب شیراز در آغاز عصر تیموریان همچنان فعال بود، اما رونق کار تهیهٔ کتابهای مصور در روزگار جانشینان او و چون شاهرخ و نوادگانش ــ از جمله بایسنقر میرزا ــ در سراسر ایران، به ویژه خراسان گسترشی شگفت‌انگیز یافت. مصور ساختن کتابهای گوناگون از نجوم گرفته تا *شاهنامه* و دیوانهای اشعار، از دیدگاه کمی و کیفی افزایش یافت. پدید آوردن کتابهای عظیم از نظر اندازه از ویژگیهای این عصر است. کیفیت خوب و بسیاریِ کاغذ و مواد نگارگری چون گونه‌های رنگ و طلای ناب در پدید آمدن نسخه‌های مصور به یاری هنرمندان آمد (همو،

65-67, 83-85؛ دیماند، 37-38؛ حسن، ۹۲-۹۳). کتابخانه‌های پرکار، هنرمندان بسیار و ثروت گرد آمده در هرات این شهر را به کانونی برای گردآوری نسخه‌های مصور عصر تیموری تبدیل کرد؛ تا جایی که نوشته‌اند: تنها شمار خوش‌نویسان کتابخانهٔ بایسنقر ۴۰ تن بود (عالی، ۲۸). هرچند پذیرفتنی‌تر است که شمار هنرمندان این کتابخانه از نگارگر و خوش‌نویس و مذهب و جلدساز و جز آن را ۴۰ تن به شمار آوریم. نسخه‌های مصور بی‌شماری که در این کتابخانه‌ها پدید آمد، هریک شاهکاری در هنر کتاب آرایی، از جمله نگارگری است. شماری از مشهورترین نسخه‌های این مکتب را می‌توان چنین برشمرد: نسخهٔ *خمسهٔ* نظامیِ مجموعهٔ لوئی کارتیه با مهر کتابخانهٔ شاهرخ در پاریس، نسخه‌ای از *گلستان* سعدی در کتابخانهٔ چستربیتی، *معراج‌نامهٔ* کتابخانهٔ ملی پاریس، *شاهنامهٔ* مشهور بایسنقری در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران، *گلستان* سعدی و *کلیله و دمنهٔ* توپ‌کاپی‌سرایی و شمار بسیاری نسخه‌های مصور خطی دیگر (گری، 81-82, 88, 92-93؛ دیماند، 37-38؛ بیانی، *فهرست...*، ۱-۶).

در همین دوره شیراز به صورت مرکز پرکار دیگری در هنر کتاب‌آرایی با فعالیتی گسترده باقی ماند. از آثار مهم این دورهٔ شیراز *ظفرنامهٔ* شرف‌الدین علی یزدی است که نگاره‌های آن در فریرگالری و موزهٔ مونترآل نگاهداری می‌شود. دو گلچین شعر در مجموعهٔ گلبنگیان در لیسبون و *شاهنامهٔ* ابراهیم سلطان و شماری دیگر از نسخه‌های خطی مصور از این دسته‌اند. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م و زمان سلطان حسین بایقرا واپسین پادشاه تیموری ایران (۸۷۳-۹۱۲ق/۱۴۶۸-۱۵۰۶م) و وزارت امیر علیشیر نوایی جنبشی تازه در نگارگری ایران، به ویژه در هرات پدید آمد. نسخه‌هایی از *تاریخ طبری* و *شاهنامهٔ* فردوسی و *بوستان* سعدی از آثار نخستین دههٔ حکومت اوست. عامل تازه در نگارگری این دوره ذکر نام و گاهی مقام هنری نگارگران در متون تاریخی و بر آثار آنهاست. استادانی چون شاه مظفر پسر منصور، میرک، حاجی‌محمد و قاسم‌علی شهره‌اند (گری، 52, 95-96, 109-110, 115, 129؛ حسن، ۹۵، ۱۰۷-۱۰۸).

از همه نامورتر کمال‌الدین بهزاد است که آثار و مکتب او سرآغاز دگرگونی تازه‌ای در نگارگری به شمار می‌آید. در آثار وی استحکام طراحی، کاربرد دقیق و فنی رنگ، دو عامل مهم در نگارگری و از این مهم‌تر تا حدی زیاد رعایت قوانین مناظر و مرایا به ویژه در ترسیم ساختمانها و طبیعت‌گرایی دیده می‌شود. توجه به نمایش زندگی روزمره از ویژگیهای نگاشته‌های اوست. آثار بسیاری را به او نسبت می‌دهند که از آن میان اینها را می‌توان یاد کرد: ۱. تصاویر یک نسخهٔ خطی *خمسهٔ* نظامی (موزهٔ بریتانیا) کتابت شده در ۸۴۶ق/۱۴۴۲م که مجالس آن نیم سده بعد به دست بهزاد کشیده شده است و یکی از آنها تاریخ ۸۹۸ق/۱۴۹۳م دارد. ۲. یک نسخه از *بوستان* سعدی کتابت و مصور شده بین سالهای ۸۹۳-۸۹۴ق/۱۴۸۸-۱۴۸۹م متعلق به کتابخانهٔ قاهره. ۳. نسخه‌ای از *خمسهٔ* نظامی مصور شده در ۹۳۱ق/۱۵۲۵م در موزهٔ متروپولیتن. نقش‌پردازی استادانهٔ صحنه‌ها از ویژگیهای برجستهٔ کار او به شمار می‌آید. نوآوریهای بهزاد برای مدت یک سده در هنر نگارگری ایران تأثیری سرنوشت ساز بر جا نهاد (گری، 109-110, 127؛ دیماند، 41-44؛ حسن، ۱۰۴).

ظهور شاه اسماعیل و تشکیل حکومت صفویان و انتقال پایتخت به تبریز این شهر را بار دیگر به کانونی هنری تبدیل کرد. شاه اسماعیل جنگاور که به تشویق هنر و هنرمندان نیز توجه داشت، بهزاد را به تبریز منتقل کرد و به سرپرستی کتابخانهٔ سلطنتی گماشت. او تا زنده بود، در این سمت برجای ماند. بهزاد در ۹۴۲ق/۱۵۳۵م در تبریز درگذشت (گری، 127؛ سهیلی، ۱۳۵، حاشیهٔ ۱).

هنرمندان نگارگر در کتابخانهٔ شاه اسماعیل و پسرش شاه طهماسب ــ که خود به نگارگری علاقه داشت و در این هنر شاگرد سلطان محمد استاد نامدار بود ــ گرد آمدند. شاگردان بهزاد به همراهی هنرمندانی چون شیخ زاده، قاسم علی، دوست محمد، سلطان محمد، میرمصور، میرسیدعلی و دیگران مکتب نگارگری دوم تبریز را به روزگار صفویان پدید آوردند (گری، 127, 130, 138-141؛ حسن، ۱۱۱-۱۱۴). در زمان پادشاهی طهماسب آثار کم مانندی از جمله دو *خمسهٔ* نظامی کار شیخ‌زاده در متروپولیتن و موزهٔ بریتانیا با تاریخهای ۹۳۱ق/۱۵۲۵م و ۹۴۶-۹۴۹ق/۱۵۳۹-۱۵۴۳م و *شاهنامهٔ* بزرگ شاهی که در ۹۴۴ق به پایان رسیده، و با ۲۵۰ تصویر آراسته شده است و شماری از هنرمندان نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۰ق/۱۶م در پدید آوردن آن شرکت داشته‌اند، پدید آمد. هرچند شاه طهماسب در نیمهٔ دوم این سده از حمایت هنرمندان دست کشید و حتیٰ کتابخانهٔ خود را بست، اما حمایت شاهزادگان صفوی چون بهرام میرزا و ابراهیم میرزا و فعالیت کتابخانه‌های آنان سبب پدید آمدن نسخه‌های کم مانندی چون *هفت اورنگ* جامی شد.

تحول دیگر نگارگری ایران در این دوره مهاجرت شماری از هنرمندان نامدار ایرانی چون میرسید علی و خواجه عبدالصمد شیرازی به هند و گرد آمدن آنها در دربار گورکانیان هند و پدید آمدن مکتب نگارگری ایرانی-هندی بود (گری، 130, 136-139, 141, 143؛ حسن، ۱۱۹). از نیمهٔ سدهٔ ۱۰ق آقا رضا پسر علی‌اصغر کاشانی با طبیعت‌گرایی در آثار خود، از خشکی حالت پیکرها کاست و در شیوهٔ تصویرگری و نمایش چهرهٔ انسانها و نمایاندن جزئیات و ظرافت پوشاک و حالات چهره‌ها، در نگارگری زمان خود حرکت و جنبشی تازه پدید آورد. از مهم‌ترین نمونه‌های کار او باید از تصویرهای نسخهٔ *قصص الانبیاء* کتابخانهٔ ملی پاریس یاد کرد.

در دورهٔ شاه عباس بزرگ مصور ساختن نسخه‌های خطی با کیفیتی نازل‌تر از گذشته و حتیٰ گاهی به صورت تقلیدی بسیار آشکار از آثار دورهٔ قبل است. *شاهنامهٔ* کتابخانهٔ عمومی نیویورک مصور شده در ۱۰۲۳ق/۱۶۱۴م نمونهٔ بارزی از این تنزل در کار نگارگری نسخه‌های مصور را نشان می‌دهد (گری، 163, 166). اما رضا عباسی چهرهٔ درخشان این دوره از ناموران هنر نگارگری ایران است که آثار بسیاری

را به او نسبت می‌دهند؛ هرچند به درستی تمامی آنها نمی‌توان تکیه کرد، زیرا او پایهٔ شیوه‌ای تازه را در نگارگری ایران گذاشت که تأثیر آن را هنوز کم و بیش می‌توان دید. در آثار او قدرت طراحی، روانی قلم، نازکی و ظرافت خطوط طرح، ملایمت رنگ، و طرح جزئیات پوشاک به چشم می‌خورد. افزون بر آن طرحها از یک یا چند چهره یا پیکر تمام قد شکل می‌گیرد که حالت و حرکت در آنها محسوس است (نک: همو، 168-167؛ دیماند، 55-53).

نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱ق/۱۷م نگارگری ایران زیرنفوذ هنر رضا عباسی قرار گرفت. شاگردان هنرمندی چون معین مصور، یوسف و محمدقاسم از شیوهٔ او پیروی کردند، اما هرگز به پایهٔ او نرسیدند. واپسین چهرهٔ درخشان عصر صفوی نگارگر توانایی است که چهرهٔ او هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. او محمدزمان پسر محمد یوسف حسینی است. محمدزمان به دستور شاه عباس دوم برای آموزش هنر نگارگری اروپایی به رم فرستاده شد. تأثیر نگارگری اروپایی در کارهای بازمانده از او به خوبی قابل بررسی است. هنر نگارگری ایران با بر افتادن صفویان دچار واپس ماندگی شد و پس از آن نتوانست به رونق پیشین خود بازگردد (گری، 171-170، 168؛ دیماند، 55).

از هم گسیختگی اجتماعی پس از عصر صفوی و کوششهای نادرشاه برای بازسازی نظام از هم گسیختهٔ ایران پس از آشوب افغانها فرصتی برای پرداختن به هنر نگارگری برجا ننهاد. اما دوران آرامش حکومت کریم‌خان چهرهٔ درخشانی چون صادق را پروراند که بیشتر کارهای او به صورت دیوارنگارهٔ تابلوهای رنگ روغنی و نقاشی بر روی قلمدان و قاب آینه و جز آن سرآغاز مکتب عصر بعد از او شد.

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م شیوهٔ تازه‌ای در نگارگری ایران پدید آمد (نک: رابینسن، 225). شمار بسیاری از نگارگران نامدار در این دوره پرورش یافتند که کم و بیش شیوه‌ای متأثر از نگارگری اروپایی داشتند. چهره‌پردازانی چون مهرعلی، عبدالله‌خان و میرزابابا و سید میرزا که پرتره‌های فتحعلی‌شاه قاجار و خاندانش را با جلال و شکوهی شاهانه و لباسهای فاخر و چهرهٔ زیبا بر بوم کشیده‌اند، از آن جمله‌اند. در این دوره از سویی اندک رونقی در ساختن نسخه‌های خطی مصور پدید آمد و از سوی دیگر ساختن و پرداختن قطعه‌های تنهای مینیاتور و گل و مرغ و مناظر مختلف و ترتیب مرقعهای نقاشی به سبب ورود خریداران خارجی رونق بسیار یافت. در نیمهٔ دوم این سده نگارگران پر آوازه‌ای چون آقابزرگ، لطفعلی شیرازی، ابوالحسن غفاری (صنیع الملک)، اسماعیل جلایر، محمد اسماعیل نقاشباشی و صدها هنرمند دیگر که بر بوم و کاغذ و قلمدان و جلد و جعبه و پشت‌شیشه و جز آن هنرنمایی



پردهٔ نقاشی روغنی، کار اسماعیل جلایر

کرده‌اند، تربیت شدند. واپسین و مشهورترین آنها، یعنی محمد غفاری (کمال الملک) تا پس از زمان دولت قاجار به خلق آثار هنری ادامه می‌داد (همو، 231-225؛ دیبا، 252-248).

قالی‌بافی: از پیشینهٔ بافت قالی‌گره و پرزدار ایران در فصل هنر عصر هخامنشی یاد شد. بدیهی است که پیدایش و رواج قالی، سده‌ها پیش از آن آغاز شده بوده است. این امر را یافته‌های باستان‌شناسی از جمله ابزارهای فلزی بافت قالی که قدمت آنها به هزارهٔ ۳ق‌م می‌رسد، ثابت می‌کند. افزون بر این در کاوشهای «شهر سوخته» سیستان در ۱۳۴۰ش/۱۹۶۱م دو پاره فرش گره و پرزدار کشف شد که به هزارهٔ ۲ ق‌م تعلق داشت.

گزارشهای مورخان یونانی و رومی از صدور قالی و قالیچه‌های بافت ایران در دورهٔ حکومت درازمدت اشکانی به دیگر کشورها، به ویژه روم و چین خبر می‌دهد (کالج، ۸۲). در عصر ساسانیان این هنر گستردگی بسیار یافت. افزون بر گزارشهای تاریخی دربارهٔ فرش ابریشمین گوهرنشان مشهور «بهارستان» یا «بهار کسریٰ» که در گشایش تیسفون به دست اعراب پاره پاره شد (طبری، ۴/۲۱-۲۳) و فرشهای بزرگ و کوچک روزگار ساسانیان موجود در خزانه‌های خلفای اموی و عباسی، کاوشهای باستان‌شناسی در ایران و مصر نمونه‌هایی از قالیهای این دوره به دست داده است. از بافته‌های چند سدهٔ نخست هجری آثار بسیار کمی باقی مانده است، همانند قالی کشف شده در فسطاط که به احتمال زیاد در شمال شرقی ایران بافته شده است و آزمایش کربن ۱۴ تعلق آن را به سدهٔ ۲ یا ۳ق/۸ یا ۹م ثابت می‌کند و نقش شیر روی آن با دست بافته‌های همزمان آن در پارچه‌های بافت شرق ایران همسانی دارد (هاوسگو، 118؛ اردمان، 212-211؛ *ایرانیکا*، IV/863).

افزون بر نمونه‌های متعددی که در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی جهان از قطعه فرشهای قرون نخستین می‌شناسیم، گزارشهای بسیاری در متون فارسی و عربی از قرنهای یاد شده از گونه‌های مختلف فرش در دست است. پاره فرشهای به دست آمده در نواحی شرقی ایران از جمله شماری پاره فرش که از معابد تبت به آمریکا و اروپا برده شده است، فاصلهٔ زمانی پاره فرش فسطاط را ــ که هم‌اکنون در موزهٔ هنرهای زیبای سان‌فرانسیسکو نگاهداری می‌شود ــ پر می‌کند. پاره‌فرشهای تبت را بین سده‌های ۵ تا ۸ق/۱۱ تا ۱۴م تاریخ‌گذاری کرده‌اند. محل بافت شماری از آنها را آذربایجان غربی و برخی را آسیای صغیر می‌دانند (نک: «اخبار[1]»، 168-167) که در دوره‌های یاد شده از دیدگاه جغرافیای سیاسی و مکتبهای هنری پیرو سبکهای جاری ایران عصر سلجوقیان تا ایلخانان و جانشینان آنان بوده است.

عصر صفویه دوران شکوفایی هنر قالی‌بافی ایران به شمار می‌آید. دگرگونی مهم در این دوره تکامل چشمگیر طراحی در قالیهای ایرانی است. تبدیل طرحهای شکستهٔ‌هندسی به‌طرحهای تکامل یافتهٔ‌اسلیمی، گل و گیاه، درخت، پرندگان، انسان، جانوران و جز آن نیز تحولی مهم به شمار می‌آید.

راه یافتن قالیهای ایرانی به ویژه قالیهای بافته شده در کارگاههای سلطنتی به دربارهای اروپایی نیز سبب شهرت جهانی قالی ایرانی شد. از فرشهای ایرانی این عصر چند صد قطعه قالی و قالیچه در قطعه‌های کوچک و بزرگ در سراسر جهان در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی اماکن مقدس خارج از ایران موجود است. مشهورترین و زیباترین آنها قالی مشهور به «قالی اردبیل» است که گفته می‌شود به بقعهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی تعلق داشته، و در ۹۴۶ق/۱۵۳۹م به دست مقصود کاشانی در اندازهٔ ۵۳۴×۱۵۰٫۱ سانتی‌متر (مساحت ۶۱/۴۱ مـ۲) با ۳۲ میلیون گره در تبریز بافته شده است. این قالی هم‌اکنون در موزهٔ ویکتوریا و آلبرت لندن نگاهداری می‌شود (اردمان، 29). قالی دیگری از همین دوره در موزهٔ پُلدی پِتسولی[2] میلان در ایتالیا نگاهداری می‌شود که به سبب طرح بسیار زیبای شکارگاهی که بر آن نقش بسته، به «قالی شکارگاه» مشهور شده است. اندازهٔ این قالی حدود ۲۴ مـ۲ است و در سال ۹۲۹ یا ۹۴۹ق/۱۵۲۳ یا ۱۵۴۲م به دست غیاث‌الدین جامی بافته شده است (همو، 168؛ «بررسی»، XI/1118).

در این دوره شهرهای هرات، تبریز، همدان، قزوین و کاشان مراکز مهم قالی‌بافی ایران بودند. در این شهرها و همچنین در همدان و درگزین خراسان قالیهای زربفت ابریشمین که اندازه‌های آنها قبلاً به خواستهٔ شاه طهماسب به وسیلهٔ سلطان سلیمان تعیین شده بود، برای مسجد جامع استانبول بافته شد (پوپ، «قالی‌بافی[3]»، 2334). قالیهای کاشان به دربارهای پتر کبیر، امپراتور اتریش و پادشاه لهستان راه یافت. فرشهای اخیر که به سفارش زیگموند سوم بافته، و به ورشو فرستاده شد، بعدها به خطا «لهستانی» نام گرفتند (ماینکوفسکی، 2433).

پس از انتقال پایتخت صفویان به اصفهان این شهر در شمار مراکز بافندگی فرش درآمد. افزون بر آن در مشهد و استراباد و شیروان و قره‌باغ نیز بافت قالیهای پشمی و ابریشمی و زربفت رونق بیشتری یافت. شماری از قالیهای همین دوره است که با کتیبهٔ «کلب آستان علی عباس» هنوز در مخازن نجف اشرف برجاست و بزرگ‌ترین آنها با اندازهٔ ۹/۵ × ۱۴ متر (مساحت ۱۳۳ مـ۲) یکی از سالم‌ترین نمونه‌های فرشهای ابریشمین و زربفت عصر شاه عباس بزرگ به شمار می‌آید (بنت، 41).

بر افتادن صفویان ضربه‌ای هولناک به قالی‌بافی ایران ــ که در پایان عصر آنان رو به افول داشت ــ وارد ساخت. کارگاههای قالی‌بافی به ویژه کارگاههای شاهی بسته شد و بافندگان پراکنده و بی‌پشتیبان شدند. هرچند به روزگار نادرشاه و حتیٰ پس از آن هنر قالی‌بافی شکوفایی گذشتهٔ خود را بازنیافت، اما به حیات خود ادامه داد؛ به ویژه کرمان همچنان از مراکز مهم تولید فرش به شمار می‌آمد. مفروش کردن اماکن مقدس شیعیان در عراق از جمله نجف اشرف با قالیهای کرمان در این

1. «News» 2. Poldi Pezzoli 3. «Carpet...»

دوره نشان از رواج این هنر دارد (محمدکاظم، ۴۵۴/۲، ۸۹۲/۳). در روزگار حکومت کریم‌خان زند که با آرامشی ویژه همراه بود، کار بافت و تجارت قالی رونق داشت (ماینکوفسکی، 2432-2431).

صدور قالی در دهه‌های پایانی سدهٔ ۱۲ و آغاز سدهٔ ۱۳ق از راه بوشهر به وسیلهٔ کارگزاران کمپانی هند شرقی ادامه یافت و به ویژه در انگلستان فرشهای بافت خراسان خرید و فروش می‌شد. از نمونه‌های برجستهٔ این دوره ۴ قالی شناخته شده است که کهنه‌ترین آنها تاریخ ۱۱۷۹ق/۱۷۶۵م دارد و به دست استاد محمد شریف کرمانی بافته شده است و هم‌اکنون در موزهٔ ملی تهران نگاهداری می‌شود. قالی تاریخ‌دار دیگری از این دوره که باید از آن یاد کرد، دارای تاریخ ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م است با طرح باغی ـ سروی کار استاد یوسف کرمانی که در یک مجموعهٔ خصوصی در بلگراد نگاهداری می‌شود. شمار دیگری قالیهای تاریخ‌دار و بی‌تاریخ از این عصر وجود دارد که در تنوع نقش و ظرافت بافت رواج و رونق قالی‌بافی را در عصر زندیه، یعنی پایان سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به خوبی آشکار می‌سازد. کرمان، فارس و اصفهان نیز در این دوره از مراکز فعال قالی‌بافی به شمار می‌آیند (نک: هاوسگو، 128-127؛ *ایرانیکا*، IV/875, 877؛ اردمان، 212 ,172-171).

در زمان حکومت قاجاریه اگرچه بافت قالیهای هنری و پر کار عصر صفویه از دیدگاه کیفی تکرار نشد، اما گستردگی کارگاههای شهری و روستایی کاملاً محسوس است. کاخهای تازه ساز قاجارها در تهران به قالیهای بزرگ نیاز داشت. یکی از نفیس‌ترین آنها قالی بزرگ تالار آینهٔ کاخ گلستان تهران است که تصویر آن را در تابلوی نقاشی «تالار آینهٔ» کمال‌الملک می‌توان دید. قالی ۳۹۶ متری «موزهٔ بافته‌های واشنگتن» که ۸۰ بافندهٔ کرمانی به مدت ۶ سال در فاصلهٔ سالهای ۱۲۶۵ـ ۱۲۷۰ق/۱۸۴۹ـ۱۸۵۴م دست اندرکار بافت آن بوده‌اند و پیش از انتقال به موزهٔ یاد شده زینت‌بخش تالار کاخ کنگرهٔ آمریکا بوده، از دست‌آوردهای این دوره است.

در این دوره بافت قالی تقریباً در سراسر ایران ــ حتیٰ در شهرهایی چون فراهان، ساروق، اراک، سنندج و... که پیش‌تر در این کار شهرتی نداشتند ــ رونق گرفت. در آغاز سدهٔ ۱۴ق/۲۰م حتیٰ شهری چون نائین که پیشینهٔ قالی‌بافی نداشت، دارای ۲۰۰ دستگاه دار قالی بود و در تهران که شهری نوپا بود، قالیچه‌های کم نظیر بافته می‌شد. کرمان که در آغاز سدهٔ ۱۳ق/۱۹م بدترین آسیب را از سر سلسلهٔ قاجار دیده بود، به چنان شکوفایی دست یافت که استادان بافندهٔ آن نه تنها به کارگاههای تبریز رفتند، بلکه به کارگاههای هرکهٔ عثمانی برده شدند تا به آموزش بافندگان ترک مشغول شوند. شمار دارهای قالی این شهر در آغاز این سده از ۱٬۰۰۰ و در نیمهٔ آن از ۵٬۰۰۰ دستگاه فزون‌تر شد (سیف، ۱۸۰؛ ادواردز، 202). برگذاری دو نمایشگاه قالی مشرق زمین در لندن (۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م) و وین (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) در شناساندن قالی ایران و گسترش بازرگانی و کاربرد عمومی آن در میان مردم مغرب زمین نقشی اساسی داشت و سبب فعالیت گستردهٔ شرکتهای بین‌المللی در بازرگانی قالی ایران شد.

کارگاههای بزرگ قالی‌بافی مشهوری در نخستین دهه‌های سدهٔ ۱۴ق در ایران شکل گرفت. مشهورترین آنها کارخانهٔ عمواوغلی مشهد بود که برخی از بافته‌های پرارزش آن هم‌اکنون در کاخ ـ موزه‌های سعدآباد تهران به عنوان آثار ماندنی قالی‌بافی ایران وجود دارند.

در سالهای اخیر نوآوریهای تازه‌ای در طراحی و بافندگی قالی ایران به چشم می‌خورد که پیش از آن سابقه نداشته است. از این میان، بافت قالیهای عظیم و در اندازه‌های تا ۱٬۲۰۰ ـ۲ م۲ کاری تازه به شمار می‌آید.

بافندگی: هنر بسیار پیشرفتهٔ بافندگی ساسانی و بازرگانی آن هرچند پس از بر افتادن پادشاهی ساسانیان گرفتار رکود شد، اما دیری نپایید که این هنر رونق دوبارهٔ خود را بازیافت. گزارشهای نوشته شده در سده‌های نخستین اسلامی از گستردگی کارگاههای بافندگی حکایت می‌کنند و نام بافته‌های ایران را از سغد تا شوش و از شمال قفقاز تا سواحل خلیج فارس در خود دارند (نک: اصطخری، ۸۲، ۱۴۵، ۲۷۹؛ مقدسی، ۲۹۸، ۳۱۳، ۳۲۹، جم).

نمونه‌های موجود از بافته‌های نخستین سده‌های هجری در بافت و نقش چنان با بافته‌های ساسانی همسانی دارند که تا پیش از بررسیهای آزمایشگاهی اخیر آنها را ساسانی می‌پنداشتند. شهرهای شوش و شوشتر در غرب، ری و کاشان و یزد در مرکز، فسا و کازرون و بیشاپور در جنوب، و بخارا و مرو و سمرقند در شرق کارگاههای پرتولید داشتند. این تولیدات گاهی به صورت بخشی از خراج سالیانه به دربار خلفا و امیران محلی فرستاده می‌شد (حسن، ۲۱۱ بب). در خزانهٔ مستنصر (سدهٔ ۵ق/۱۱م) خلیفهٔ فاطمی مصر ۲۰ هزار طاقه بافتهٔ ابریشمی«خسروانی» دست نخورده موجود بود که از دست بافته‌های ایرانی بوده است. به گواهی تاریخ‌نگاران و جغرافیانویسان سده‌های نخستین «کسوت کعبه» یا پردهٔ‌خانهٔ خدا در کارگاههای ایران بافته می‌شد. شمار کارگاههای بافت «طراز» که پارچهٔ ویژهٔ پادشاهان و امیران بود و در حاشیهٔ آن نام خلیفه یا امیر و تاریخ بافت، و در مواردی محل بافت، و گاهی نام بافندهٔ آن، بافته یا دوخته می‌شد و در سراسر جهان کهن شهرت داشت، در ایران بیش از هر سرزمین دیگر اسلامی بود (اتینگهاوزن، 336 ,243 ,187؛ مکداول، 154). قدیم‌ترین نمونه از این دست پارچه‌ها، پاره بافته‌ای است که برای مروان دوم واپسین خلیفهٔ اموی (حک ۱۲۷ـ۱۳۲ق/۷۴۵ـ۷۵۰م) به شیوهٔ بافته‌های ساسانی بافته شده است و اکنون در موزهٔ منسوجات واشنگتن نگاهداری می‌شود. پاره «طراز» دیگری که در ۲۶۶ق/۸۷۹م در نیشابور بافته شده، در موزهٔ متروپولیتن موجود است. زیباترین بافته‌های این دوره پارچه‌هایی ابریشمی هستند که در منطقهٔ خراسان بزرگ و نواحی شمال ایران و آذربایجان و ... تولید می‌شد. در این میان، خوزستان با کارگاههای مشهور خود در شهرهای شوش، شوشتر و اهواز که شمار آنها از ۳۰۰ کارگاه می‌گذشت، شهرتی بسزا داشت.

صدور انواع بافته‌های ایرانی شامل بافته‌های گوناگون ابریشمی، کتانی، پنبه‌ای و پشمی به نقاط دور جهان حتیٰ به مصر و چین که خود تولید کننده‌های مشهور و معتبر بودند، در سده‌های نخستین هجری رونق داشت (نک: همو، 158 ,155-154 ,155؛ گیرشمن، *هنر ایران... پارتی*، ۲۲۶).

پیدا شدن قطعه‌های متعدد پارچه‌های ابریشمی ایرانی دورهٔ یاد شده در صندوقهای کلیساهای اروپایی که از دو راه بازرگانی یا هدایای پادشاهان به اروپا راه یافته، نشان روشنی از رونق بازرگانی بافته‌های ابریشمی است که یادگار بر جا ماندهٔ عصر ساسانی به شمار می‌آید (همان، ۲۲۷). شیوهٔ بافت این پارچه‌ها ــ چه از دیدگاه طرح و نقش و چه از نظر بافت ــ تداوم روشهای ساسانی را نشان می‌دهد. از نمونه‌های مشهور این دست بافته‌ها باید از قطعه پارچهٔ به دست آمده از کلیسای وِردَن با نقش شیرهای متقابل درون دایره که به ناحیهٔ سغد نسبت داده شده، و متعلق به موزهٔ ویکتوریا و آلبرت است، نام برد (مکداول، 157 ,155). نمونهٔ دیگر بخشی از کفن قدیس یوستینوس به دست آمده از کلیسای «سن ژوس» است با طرحی شامل فیلهای متقابل و شترهای پی در پی و کتیبه‌ای به خط کوفی خراسانی با نام «ابومنصور بختکین» که در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق در خراسان بافته شده، و اکنون در اختیار موزهٔ لوور است (زمانی، ۱۹۲-۱۹۴). افزون براین، می‌توان از یافته‌های کاوشهای باستان‌شناسی در مکانهای باستانی کنارهٔ جادهٔ ابریشم به ویژه در غارهای «هزار بودا» در «تون هوانگ» (گیرشمن، همان، ۳۲۹) و نیز یافته‌های کاوشهای تجارتی گورستان کهن شهر ری در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م یاد کرد که قطعه پارچه‌های ابریشمی کتیبه و نقش‌دار بسیاری به دست داد که در فاصلهٔ سده‌های ۴-۶ق/ ۱۰-۱۲م بافته شده‌اند (مکداول، 157).

در دوران حکومت عضدالدولهٔ دیلمی سازمان طراز بافی از تصاحب خلفای عباسی خارج شد و در اختیار این پادشاه قدرتمند ــ که خود را شاهنشاه می‌خواند ــ در آمد. ری و فارس که از دیرگاه مراکز مهم تهیه و فروش پارچه بودند، کار تولید را افزایش دادند؛ به ویژه ری عصر دیلمی در کار بازرگانی پارچه سخت فعال شد. در طرح پارچه‌ها نقش‌مایه‌های کهن ساسانی مانند طاووسها، بزهای کوهی، عقابها و صحنه‌های شکار و جز آن تکرار شد.

سنتهای کهن در بافندگی پس از دیلمیان در دوران سلجوقیان نیز تداوم یافت. قطعه‌هایی از بافته‌های این دوره در موزه‌های هنری کلیولند، برن، منسوجات واشنگتن، لوس آنجلس و دیگر موزه‌های مشهور جهان نگاهداری می‌شود (همو، 158-157). از بافته‌های سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م که همزمان با هجوم مغول و دورهٔ ایلخانان است، نمونه‌های بسیار اندکی بر جا مانده است. حملهٔ ویرانگر مغولان و روابط گستردهٔ چین و ایران، و نیز تمایل حکمرانان این دوره به هنر و کالای چینی در کار بافندگی ایران تأثیر گذاشت. از جمله معدود آثاری که از سدهٔ ۸ق/۱۴م برجا مانده، مجموعه‌ای از قطعه پارچه‌های ابریشمی است که جزء کفن رودلف چهارم دوک اتریش بوده، و روی برخی از آنها تصویر پرندگان بزرگی بافته شده، و دارای کتیبه‌هایی به قلم نسخ به نام سلطان ابوسعید ایلخانی است (بلر، 21,315).

در دهه‌های پایانی سدهٔ ۸ق با حملهٔ تیمور و تسلط خاندان او بر ایران، خراسان بزرگ به مهم‌ترین مرکز هنری ایران تبدیل شد. در این دوره با رونق و تکامل هنر نگارگری و گرد آمدن شمار زیادی از هنرمندان سرزمینهای فتح شده توسط تیمور در سمرقند و هرات، از جمله بافندگان چینی و شامی بافته‌هایی با طرحهای جدید و رنگهای بهتر پدید آمد. همین امر مقدمهٔ پیشرفت فوق‌العادهٔ این هنر در دوران صفوی شد. رواج پارچه‌های زربفت و مخملهای عالی از ویژگیهای این دوره است (حسن، ۲۲۳؛ دیماند، 264-263).

حمایت بی‌دریغ پادشاهان صفوی و ایجاد کارگاههای بافندگی شاهی در پایتختهای صفوی و پدید آوردن مراکز بافندگی تازه و توسعهٔ بازرگانی، به ویژه در زمینهٔ بافته‌های گوناگون ــ که ابریشمینه‌های زربفت مهم‌ترین و بیشترین آنها را تشکیل می‌دادند ــ هنر بافندگی را در عصر صفوی به اوجی رسانید که در دورهٔ اسلامی نه پیش‌تر از آن پدید آمده بود و نه هرگز پس از آن پدید آمد. بافته‌های عصر شاه عباس بزرگ زیباترین نمونه‌های این دوره به شمار می‌آید. طراحان بزرگی چون غیاث نقشبند، مغیث، شفیع، معزالدین بن غیاث، عبدالله و... به استادی یک نگارگر طرحهای پیچیده و نقشهای انسان و حیوان و گل و گیاه و باغ و کوه و دشت را بر پارچه نقش می‌زدند. اصفهان، پایتخت شاه‌عباس ــ افزون بر شهرهای کاشان، هرات، رشت و تبریز ــ با کارگاههای متعدد شاهی و عادی به صورت پر تولیدترین شهر و مرکز بازرگانی بافته‌های ایرانی درآمد (حسن، ۲۲۹، ۲۳۲؛ دیماند، 268-267).

با وجود گوناگونی بافته‌های عصر صفوی زیبایی و ظرافت زربفتها و مخملهای این عصر دیگر بافته‌ها را تحت الشعاع قرار داده است. گاهی طرح اینگونه پارچه‌ها نقش شکارگاه و داستانهای ادبی مشهور ایران است. امروزه کمتر موزه یا مجموعهٔ مهمی در سراسر جهان می‌توان یافت که نمونه‌هایی از بافته‌های این دوره را در میان بافته‌های خود نداشته باشد. موزه‌های متروپولیتن، هنرهای زیبای بُستُن، منسوجات واشنگتن، ویکتوریا و آلبرت، موزهٔ سلطنتی انتاریو، لیون، ملی تهران و بسیاری دیگر از موزه‌ها و مجموعه‌های مشهور جهان نمونه‌های بافته‌های این عصر را در خود نگاهداری می‌کنند (مکداول، 159, 166 ,164-163؛ «بررسی»، XII/1007, 1022).

برافتادن دولت صفویان در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م و سقوط اصفهان تولید ابریشم و بافندگی را در ایران رو به نزول برد. تولید ابریشم مازندران در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م تا مرز نابودی کشیده شد. با اینهمه، شهرهای یزد، کاشان، اصفهان و کرمان به کوششهای خود برای تولید بافته‌های ابریشمی، نخی و پشمی ادامه می‌دادند. هرچند شمار کارگاههای شهری چون کاشان از ۸ هزار در سدهٔ ۱۱ق به ۸۰۰ در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق رسید و شالهای ترمهٔ کشمیری جای شال کرمانی را پر کرد و انبوه

بافته‌های نخی اروپایی توان رقابت را از کارگاههای کوچک دستی ایرانی گرفت، با اینهمه، کارگاههای زری بافی یزد و کاشان و شال بافی کرمان و قلمکاری اصفهان تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۴ق دوام آوردند و بار دیگر استادکاران این شهرها برای احیای هنر خود قد برافراشتند (مکداول، 159, 166-168).

فلزکاری: روشهای سنتی فلزکاری عصر ساسانی چون دیگر هنرهای این عصر بدون تغییر به دوران بعد انتقال یافت. همانندی دست‌ساخته‌های فلزی سده‌های نخستین اسلامی با نمونه‌های مشابه ساسانی به حدی است که پژوهشگران و کارشناسان نامدار هنر ایران را دربارهٔ زمان ساخت آنها دچار تردید کرده است. آثار فلزی متعددی در دست است که پیوستگی ساخته‌های این دوره را چه از دیدگاه شکل و چه از نظر نقش‌مایه‌ها آشکار می‌سازد. از اینگونه آثار سینی برنزی گردی است که در موزهٔ برلن نگاهداری می‌شود. در دایرهٔ میانی این ظرف تصویر کوشک یا آتشکده‌ای ترسیم شده که در میان ۲۲ طاقنمای آراسته با طرحهای اسلیمی گوناگون محصور است. استرزی گوسکی، زاره و پوپ این سینی را از دورهٔ ساسانی می‌شمرند و سواژه آن‌را از دورهٔ اسلامی می‌داند (زمانی، ۱۶۷-۱۶۸). این اختلاف نظر درمورد جام موزهٔ بالتیمور نیز که طرحی از یک شاه و ملکهٔ ساسانی دارد، بین پوپ و گیرشمن وجود دارد (پوپ، ۵۳؛ قس: گیرشمن، همان، ۲۱۸).

شماری از اینگونه ظرفهای فلزی در موزه‌های جهان به ویژه در موزهٔ ارمیتاژ سن پترزبورگ نگاهداری می‌شود. در این میان، از چند ظرف با کتیبه‌هایی به خط پهلوی ساسانی باید یاد کرد که اولی به امر شروین از شاهان سلسلهٔ مسمغان دماوند ــ که حکومت او تا ۱۴۱ق/۷۵۸م ادامه داشته ــ ساخته شده است و دیگری به یک شاهزادهٔ ساسانی به نام دادبرزمهر تعلق داشته که بین سالهای ۱۱۰-۱۲۱ق/۷۲۸-۷۳۸م حاکم طبرستان بوده است و نیز دو ظرف نقره که نام صاحبان آنها، پیروزان و مهر بوجت را بر آن نوشته‌اند و نقش شکارگاه بهرام گور بر آنها دیده می‌شود (دیماند، 132؛ زمانی، ۱۶۹).

گروهی دیگر از ساخته‌های فلزی نخستین سده‌های هجری که نمایندهٔ تداوم مکتب فلزکاری ساسانی است، آن دسته از دست‌ساخته‌های هنرمندان ایرانی است که افزون بر دارا بودن تمامی ویژگیهای عصر ساسانی بر آنها کتیبه‌هایی به خط عربی نیز دیده می‌شود. اینگونه آثار که برخلاف آثار یاد شدهٔ پیشین به سهولت قابل تاریخ‌گذاری است و در تعلق آنها به دورهٔ اسلامی جای تردید نیست، تا سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م در ایران ساخته شده‌اند. نمونهٔ بارز این گروه جام الب ارسلان سلجوقی است. بر این جام که در موزهٔ هنرهای زیبای بُستن نگاهداری می‌شود و تاریخ ساخت آن ۴۵۹ق/۱۰۶۷م است، نام و القاب الب ارسلان به خط کوفی شیوهٔ ایرانی کنده شده است و نقش دو پرندهٔ دریایی و دو بز بالدار به طور متقابل در دو سوی درخت زندگی به شیوهٔ ساسانی و پیش از آن دیده می‌شود (پوپ، ۶۷، ۷۰).

تنها تفاوت آشکار پدیده آمده در آثار فلزی پس از دورهٔ ساسانی کاربرد مفرغ به جای فلز گرانبهای نقره است. هرچند در سده‌های نخستین گاهی کم و بیش آثار ساخته شده از نقره نیز دیده می‌شود، اما فلز به کار رفته در بیشتر آثار این دوره مفرغ است. روش آراستن اشیاء با قطعه‌ها یا نوارهای نقره یا مس از سدهٔ ۵ق/۱۱م رونق گرفت و در سدهٔ ۶ق/۱۲م به اوج خود رسید. یک ظرف مفرغی پایه و دسته‌دار با تاریخ



مشربهٔ برنجی نقره کوب، هرات (اواخر سدهٔ ۶ق)

ساخت ۵۵۹ق/۱۱۶۳م در هرات که کتیبه‌ها و نگاره‌های آن با ورقه‌های نازک نقره و مس پوشانده شده، و پیش‌تر در مجموعهٔ بوبرینسکی بوده است و اکنون در موزهٔ ارمیتاژ نگاهداری می‌شود، نمونهٔ برجسته‌ای از هنر فلزکاری در این دوره است. تزیین ساخته‌های فلزی بدین شیوه از مشرق ایران (خراسان) آغاز شد و تا موصل و دیاربکر گسترش یافت. شهرهای همدان، اصفهان و شیراز در ساختن اینگونه آثار فلزی شهرت

داشتند (نک: آلن، 178-176 ,173؛ اتینگهاوزن، 339 ,337؛ حسن، ۲۴۴).

اینکه نام برخی از هنرمندان ایرانی بر ظرفهای ساخته شده در موصل دیده می‌شود، آشکارا نشان از مهاجرت هنرمندان از شرق تا غرب سرزمینهایی است که در این دوره سلجوقیان بر آن حکومت می‌کردند. حتیٰ شماری از هنرمندان به شام و مصر نیز رفته‌اند. گونه‌گونی آثار فلزی چون انواع ظرفها، قلمدانها، جعبه‌ها، آینه‌ها، پایهٔ شمعدانها و به ویژه بخوردانها و عود سوزهایی که به شکل حیوانات ساخته شده‌اند و ظرافتی که در ساخت آنها به کار رفته است، اوجی تازه از هنر فلزکاری را نشان می‌دهد. در ساخته‌های این عصر گاهی هنرهای کنده‌کاری، طلا و نقره‌کوبی، ترصیع با فلزات، خوش‌نویسی و نگارگری به همراه یکدیگر هنر فلزکاری را تکامل بخشیده است. کاربرد بسیار کتیبه به ویژه کتیبه‌هایی که انتهای کشیدگیهای عمودی حروف آنها با چهرهٔ انسان یا نقش حیوانات تزیین شده است، در این دوره به خصوص در خراسان متداول بود (نک: آلن، 176).

هجوم مغول هرچند برای مدتی کوتاه هنر فلزکاری را به رکود کشاند، اما رونق گذشته به زودی بازگشت. ساخته‌های فلزی سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م بیشتر از نوع مفرغی قلمزده با ترصیع نقره‌اند. قلمدانهای مشابه سده‌های پیش‌تر، شمعدانهای ریخته‌گری شدهٔ بزرگ و کوچک، هاونهای برنجی، کره‌های ترصیع شده با طلا و نقره و ابریقهای مفرغی نقره‌کوب نقش و کتیبه‌دار که در شیراز و آذربایجان و عراق و موصل ساخته شده‌اند، در شمار این آثارند. لشکرکشی ویرانگر تیمور در دهه‌های آخر سدهٔ ۸ق بار دیگر رکود تازه‌ای بر کار هنرمندان فلزکاری حاکم کرد؛ اما بازماندگان آنان از شهرهای سراسر سرزمینهای گشوده شده در سمرقند گرد آمدند و تجربیات هنرمندان همهٔ سرزمینهای زیر فرمان تیمور با مکتبهای هنری متفاوت تکامل و پیشرفتی تازه پدید آورد. نقش طراحان، نگارگران و خوش‌نویسانی را که در این دوره اوجی تازه در هنر ایران پدید آوردند، نباید در آثار فلزی این عصر نادیده گرفت (همو، 182-181؛ حسن، ۲۴۷-۲۵۰).

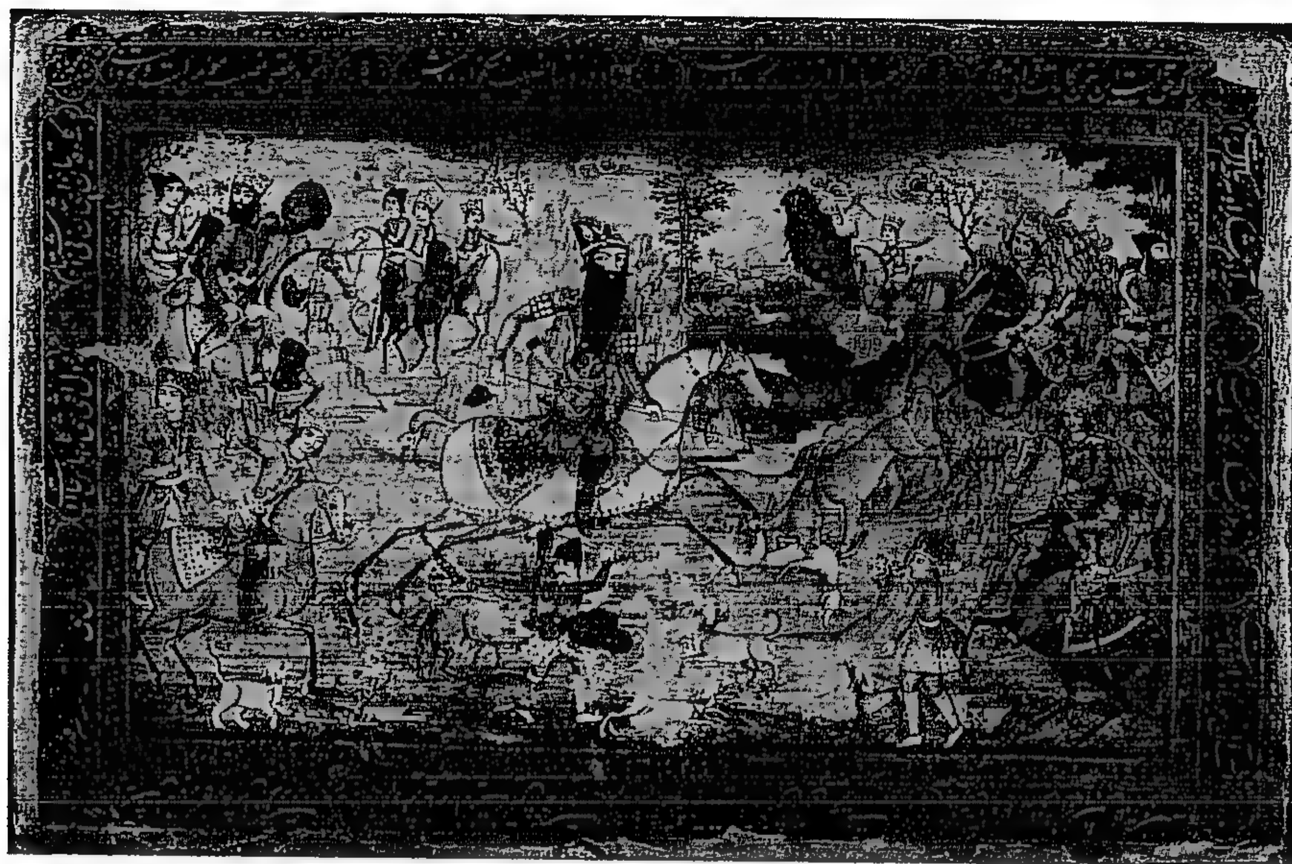
در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م که همزمان با حکومت پادشاهان صفوی است، هنر فلزکاری جایگاهی ویژه یافت. در این دوره ساخت ظرفهای مسی اغلب سفیدگری شده با انواع نقوش تزیینی، به ویژه اسلیمیهای پر کار همراه با کتیبه‌های بسیار خوش خط و نیز اشیاء برنجی از جمله شمعدانهای بلند ــ که گاهی مدور و زمانی چند ضلعی و ترک ترک و برخی با نقش ماربیچ بودند ــ رونقی ویژه گرفت (آلن، 182؛ دیماند، 155-154). چیره‌دستی هنرمندان ایرانی در این دوره در ساختن آثار فولادی درخور تحسین است. اینگونه اشیاء که شامل گونه‌های مختلف از دست افزارهای کوچک چون قیچی قلمدان گرفته تا سپر و کلاه خود و شمشیر و لوحه‌های تزیینی و جز آن است، با مهارتی اعجاب‌انگیز مشبک و طلاکوبی شده‌اند. نقوش طلاکوبی شده بر فولاد در بیشتر موارد در حد تصاویر زیبای نگارگری شده بر کاغذ یا بوم دارای ظرافت و دقتند. شهر اصفهان در این دوره از بزرگ‌ترین مراکز فلزکاری ایران به شمار می‌آمد (همو، 155؛ حسن، ۲۵۳-۲۵۵). اسطرلابهای ساخته شده در این دوره نیز افزون بر ارزش علمی از امتیاز هنری برخوردارند (آلن، 184-182 ,177 ,176). شیوهٔ فلزکاری عصر صفوی در تمامی سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م با کیفیتی فروتر ادامه یافت.

کتاب‌آرایی: از کتابهای نخستین سده‌های اسلامی نمونه‌ای برجا نمانده است تا پایهٔ داوری ما دربارهٔ این هنر باشد. بی‌تردید آسیب‌پذیری نسخه‌های خطی می‌تواند یکی از عوامل آن به شمار آید؛ اما از آنجا که دیگر هنرهای عصر ساسانی به زندگی خود در دوران اسلامی ادامه دادند، این شاخه از هنر را نمی‌توان از هنرهای به فراموشی سپرده دانست، به ویژه اگر گزارش مورخانی چون مسعودی و حمزهٔ اصفهانی و دیگران را دربارهٔ مشاهدهٔ کتابهایی آراسته به تصویر پادشاهان ساسانی در استخر فارس و دیگر شهرهای ایران در نظر بگیریم (حمزه، ۳۴؛ برند، 294-293). این افزون بر یافته‌های باستان‌شناسی تورفان شامل بخشهایی از *ارژنگ* مانی است که در سده‌های نخستین هجری نوشته، و نقاشی شده است و می‌دانیم که پدید آورندگان آنها در دورهٔ ساسانیان به آن ناحیه از آسیای مرکزی مهاجرت کرده بوده‌اند (گری، 14).

دربارهٔ هنرهای وابسته به کتاب آرایی باید گفت که عوامل هنری متعددی در کار تهیهٔ نسخه‌های آراستهٔ خطی به کار گرفته می‌شد، تا سرانجام آنچه نه‌تنها در هنر شرقی، بلکه در غرب به عنوان «نسخه‌های خطی مصور ایرانی» از دیرباز شهرت داشته است، شکل بگیرد. خوش‌نویسی، نگارگری، تذهیب، گونه‌های مختلف جلد، صحافی، رنگ‌آمیزی و تزیین کاغذ و دیگر آرایه‌ها در کتاب‌سازی ایرانی کاربرد داشت. بدین‌سان، شمار هنرمندانی که در کار پدید آوردن یک نسخهٔ خطی مصور و مزین شرکت داشتند، چندین برابر پدیدآورندگان هر اثر هنری دیگر بود، زیرا هر شاخه از هنرهای یاد شده در مرحله‌ای جداگانه به ترتیب به دست هنرمندی به انجام می‌رسید (نک: حسن، ۶۲، ۶۸ بب، ۱۳۲ بب).

کاغذگری خود فن ــ هنری بود که از راه ایران شرقی، یعنی از سمرقند نخست به بغداد مرکز خلافت عباسیان، و از آنجا به سراسر سرزمینهای اسلامی (نک: ابن ندیم، ۲۳)، و سرانجام به اروپا منتقل شد.

ایرانیان در ساختن گونه‌های بسیار مرغوب کاغذ و رنگ‌آمیزی آنها و نیز ساختن و پرداختن کاغذهای زرافشان چیره‌دستی بی‌همتایی داشته‌اند. کاغذ در مرحلهٔ تکمیلی ساخت، آهار زده می‌شد و مهره می‌خورد و برای نگارگری و کتابت آمادگی می‌یافت (نک: ه د، ۲۴۷/۲-۲۵۰). از آن پس کار نوشتن متن نسخه به خوش‌نویسان سپرده می‌شد. به تناسب مقام سفارش دهندهٔ کتاب، خوش‌نویسان نامدارتر برگزیده می‌شدند. به هنگام نوشتن نسخه، کاتب صفحه‌ها یا بخشهایی از برخی از صفحه‌ها را نانوشته می‌گذاشت تا نگارگر با مجالسی مرتبط با متن آنها



جلد روغنی خمسهٔ نظامی، کار محمدباقر (اوایل سدهٔ ۱۳ق)

را مصـور سازد. در مرحلهٔ بعد هنرمند مـذهب کار آراستن نسخـه را با سرلوحها و سرفصلها، شمسه‌ها و ترنجها و دیگر آرایه‌های متداول هر عصر و مکتب می‌آراست. هنر تذهیب در کار کتاب‌آرایی ایرانی در همهٔ نسخه‌های خطی چون *قرآن‌ها*، *شاهنامه‌ها*، دیوانها، تاریخها و کتابهای علمی جایگاهی ویژه داشته است و ایرانیان آن‌را هنری والا شمرده‌اند (برند، 292).

این هنر را که در آغاز تنها با آب‌طلا و با طرحهای گیاهی سادهٔ برگ‌ـ نخلی در نسخه‌های قدیمی *قرآن* می‌یابیم، به تدریج با کاربرد رنگهای گوناگون و طرحهای پیچیده و بسیار ظریف به صورت هنری درآمده است که در جهان همانند آن را نمی‌توان یافت (نک: همو، 233-232). پس از طی این مرحله تکمیل کار نسخهٔ خطی را صحاف و جلدساز به عهده می‌گرفت. کهن‌ترین نمونهٔ شناخته شده از جلدهای دورهٔ اسلامی در ایران جلد چرمی قرآنی است با تاریخ کتابت ۲۹۲ق/۹۰۵م. تزیینات این جلد شامل شمسه‌ای در میان هر لت جلد و حاشیه‌ای با نقشهای نقر شده با قلم فولادی است. این جلد در کتابخانهٔ چستربیتی نگاهداری می‌شود (جیمز، 119). نمونه‌های بیشتری با نگاره‌های ظریف‌تر مربوط به سده‌های ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م که بخشهایی از آنها با همین شیوه آراسته شده، و بعضی نیز دارای نقش ضربی است، در موزه‌ها و کتابخانه‌های جهان وجود دارد. از آن جمله است جلد چند نسخه از کتاب مشهور *منافع الحیوان* که در دههٔ واپسین سدهٔ ۷ق در مراغه نوشته شده است (برند، 234-233؛ اتینگهاوزن، 380). نخستین جلدسازی که نامش را بر دست ساختهٔ خود رقم زده، «عبدالرحمان» است. رقم او بر جلد جزوی از قرآن کریم به خط احمد سهروردی کتابت شده در ۷۰۴ق/۱۳۰۴م دیده می‌شود. این جلد از آثار موجود در موزهٔ ملی ایران است (نک: ه د، ۶۱/۷).

رواج هنر کتاب‌سازی در تبریز سدهٔ ۸ق/۱۴م در ساخت جلدهای نفیس تأثیری بسزا بر جا نهاد؛ اما سدهٔ ۹ق/۱۵م نقطهٔ آغاز عصر تکامل و اوج زیبایی در کار جلدسازی ایران به شمار می‌آید. خراسان به ویژه شهر هرات نه تنها به بزرگ‌ترین کانون هنری ایران، که به مرکز هنری جهان اسلام تبدیل شد. هنر کتاب آرایی هرات از جمله جلدسازی آن نه‌تنها سرآغاز مکتبهای بعدی تبریز و اصفهان شد، بلکه سرزمینهای زیـر فـرمان امپراتـوری گـورکانان هند و عثمانـی در قسطنطنیـه را دربرگرفت (حسن، ۱۳۷؛ دیماند، 84-83). تأثیر هنر جلدسازی ایرانی را تا سرزمین ایتالیا به ویژه در هنر ونیز می‌توان مشاهده کرد. هنر طلاکوبی و تزیین جلدهای اروپایی به شیوهٔ شرق اسلامی از همین دوره سرچشمه گرفته است.

از سدهٔ ۹ق/۱۵م افزون بر تکامل چشمگیر در جلدهای چرمی ضربی طلاکوب، گونه‌ای جلد تازه با طرحهای بسیار ظریف و پرکار که

به «سوخت» معروف شد و با منبت چرم آراسته می‌شد، رواج یافت. نقش‌مایه‌های اینگونه جلدها را از بریده‌های بسیار نازک چرم با طرحهای پیچیده پدید می‌آوردند که بر زمینه‌ای از پارچه‌های رنگین ابریشمی یا چرم رنگ‌آمیزی شده چسبانده می‌شد. اینگونه آرایه بیشتر برای اندرون جلدها به کار می‌رفت، زیرا به سبب ظرافت کار آسیب‌پذیر بود. نقش‌مایه‌ها در جلدهای ضربی و معرق گیاهی، هندسی و حیوانی بود و به ندرت در میان آنها نقشهای انسانی نیز دیده می‌شد. در جلد قرآن‌ها تنها نقوش گیاهی به کار می‌رفت (همو، 82-81).

جلدهای روغنی واپسین جلوه در هنر جلدسازی ایرانی است. اینگونه جلد که بیشتر بوم مقوایی شکل گرفته از لایه‌های چسب خوردهٔ کاغذ داشت، از اواخر سدهٔ ۹ تا سدهٔ ۱۳ق به صورت گسترده‌ای متداول شد. در پدید آوردن اینگونه جلد، نگارگران نقش اساسی را برعهده داشتند و نگاره‌های جلد بیشتر همان نقش مایه‌های نگارگری بود. نگارگر بر بوم آماده شده بر مقوا نقش جلد را با آبرنگ ترسیم می‌کرد و سپس با مالیدن لایه‌های مکرری از روغن کمان (آمیزه‌ای از سندروس و روغن بزرک) بر سطح آن پوششی شفاف پدید می‌آورد. این لایهٔ شفاف جلد را در برابر تماس دست، گرد و خاک و عوامل دیگر محافظت می‌کرد (نک: برند، 249).

خوش‌نویسی: خوش‌نویسی به عنوان یک هنر مشترک همواره مورد توجه ملل مسلمان بوده است. مسلمانان به مناسبت حرمتی که قرآن کریم برای خط و کتابت قائل شده است (قلم/۶۸/۱؛ علق/۹۶/۴)، این هنر را به دیدهٔ احترام نگریسته‌اند و هنرمندان خوش‌نویس به هنر خود مباهی بوده‌اند. به همین سبب، نام خوش‌نویسان برخلاف بسیاری از هنرمندان دیگر شاخه‌های هنر یا در متون گذشته و یا در زیر آثارشان بر جا مانده، و جاودان شده است. این جاودانگی را آنان بیشتر مدیون کتابت قرآن کریمند که نسخه‌های قدیمی آن در شمار کهن‌ترین آثار مکتوب بازماندهٔ تمدن اسلامی و میراث گرانقدر مشترک همهٔ ملتهای مسلمان به شمار می‌آید (اتینگهاوزن، 23-22).

ایرانیان بیش و پیش از دیگر ملتهای مسلمان به امر خوش‌نویسی علاقه‌مند بوده، و در گسترش و رواج آن کوشیده‌اند. آنان در مسیر تحول و تکامل خطوط اسلامی و تدوین قواعد و قوانین خوش‌نویسی و تبدیل «کتابت» به هنر «خوش‌نویسی» نه تنها پیشگام، مؤسس و پدید آورنده، بلکه نخستین واضعان قوانین و قواعد خوش‌نویسی بوده‌اند. اعراب ساکن حجاز که خط عربی را به عنوان خط رسمی مسلمانان به سرزمینهای گشوده شده بردند، تا پیش از ظهور اسلام و به روزگار جاهلیت، مردمی بدوی و چادرنشین و دور از تمدن و شهرنشینی به شمار می‌آمدند. خطی که نزدیک به یک سده پیش از اسلام در حجاز و در میان انگشت شمار مردمی که به سبب روابط بازرگانی، به سرزمینهای مجاور حجاز سفر می‌کردند، آموخته، و به کار گرفته می‌شد، برگرفته از خط نبطی بود. واپسین نمونهٔ بازمانده و شناخته شدهٔ خط اخیر که تکامل یافته‌ترین نمونهٔ آن نیز به شمار می‌آید، سنگ نبشتهٔ حران نوشته شده در ۵۶۸-۵۶۹م است. این سنگ نبشته نه تنها از جنبه‌های خوش‌نویسی، که حتیٰ از قواعد ثابت نوشتاری بهره ندارد (زین‌الدین، ۳، ۳۰۵). بدیهی است که خط برگرفته از آن، یعنی عربی حجازی به هنگام ظهور اسلام ــ چنانکه ابن ندیم (ص ۸) و ابن خلدون (ص ۳۸۸) با صراحت نوشته‌اند ــ خطی ابتدایی و فاقد رسم‌الخط و قواعد کتابت بود.

ایرانیان معتقدند که نخستین بار شیوهٔ خوش‌نویسی را حضرت علی(ع) در کتابت خط کوفی به روش خود ابداع کرد؛ از این‌رو، شجرهٔ خوش‌نویسان را به آن حضرت می‌رسانند. در نیمهٔ اول سدهٔ ۲ق ظهور خوش‌نویس نامداری که در کار کتابت قرآن شهره بود، یعنی مالک بن دینار بن داد بهار بن جشنش بن دادبه (د ح ۱۳۰ق/۷۴۸م) (ابن ندیم، ۹) نشان می‌دهد که ایرانیان چگونه به پیشگامان و پایه‌گذاران هنر خوش‌نویسی بدل شده‌اند. بر افتادن حکومت بنی امیه در ۱۳۲ق/۷۵۰م به دست ابومسلم خراسانی و روی کار آمدن بنی عباس به دست ایرانیان سرآغاز تحولی بزرگ در فرهنگ و هنر سرزمینهای اسلامی با حمایت وزرای فرهیختهٔ ایرانی از جمله برمکیان بود (نک: پوپ، «خوش‌نویسی[1]»، 1712-1710). در خوش‌نویسی چهرهٔ نامداری چون «خشنام» ظهور کرد که شهرت دست نوشته‌هایش تا سده‌های بعد برجای ماند (ابن ندیم، ۹-۱۰). پس از او دو چهرهٔ درخشان دیگر، یعنی ابراهیم سگزی (د ۲۰۰ق/۸۱۶م) و یوسف سگزی (د ۲۱۰ق/۸۲۵م) که هر دو از برکشیدگان وزیر نامدار عباسی فضل بن سهل ذوالریاستین (مق ۲۰۲ق/۸۱۷م) بودند، خوش‌نویسی را به اوجی تازه رساندند (نک: ایرانی، ۸۸).

دانشمندان و ادیبان ایرانی نخستین کسانی بودند که به تدوین کتابها و رسالاتی دربارهٔ خط و خوش‌نویسی دست زدند. از جملهٔ آنان باید از ابن‌درستویهٔ فسایی (۲۵۸-۳۴۷ق/۸۷۲-۹۵۸م) و پس از او ابوحیان توحیدی شیرازی (ح ۳۱۰-ح ۴۱۴ق/۹۲۲-۱۰۲۳م) نام برد.

سدهٔ ۴ق/۱۰م شاهد ظهور درخشان‌ترین چهرهٔ هنر خوش‌نویسی در جهان اسلام، یعنی ابن مقلهٔ فارسی بود. پدران او از مردم شهر بیضای فارس بودند و او در ۲۷۲ق/۸۸۶م در بغداد زاده شد. هرچند او از رجال نامدار سیاسی روزگار خود شد و ۳ بار به روزگار خلفای عباسی به وزارت رسید و در فقه و تفسیر و ترسل و ادب از سرآمدان روزگار خود به شمار می‌آمد، اما شهرت اصلی او در هنر خوش‌نویسی است. وی را باید پایه‌گذار هنر خوش‌نویسی و واضع قوانین و قواعد این هنر که یکی از مظاهر فرهنگ اسلامی است، دانست. ابن مقله معیار نگارش حروف را از شیوهٔ زیبایی‌شناسی و اعمال سلیقهٔ فردی به صورت نگارش برپایهٔ اصول ثابت و مدون هندسی درآورد (نک: همو، ۹۰-۱۰۷).

معیار ابن مقله در کتابت رعایت معیارهای هندسی برای داشتن هر حرف برپایهٔ دور و سطح بود. مثلاً افراشتگی الف قطر دایره‌ای را

---

1. «Calligraphy»

تشکیل می‌داد و اندازهٔ دور و سطح در هر حرف یا هر بخش از حرف برپایهٔ نقطه تعیین می‌شد (بیانی، «خط»، ۷۶۲). ابن مقله را واضع «اقلام سته»، یعنی مُحَقَّق، ریحان، ثلث، نسخ، توقیع و رقاع دانسته‌اند. سرنوشت دردناک او که به فرمان خلفای عباسی دست و زبان او را بریدند و چشم او را میل کشیدند و سرانجام در ۳۲۸ق/۹۴۰م به قتل رسید، از عبرت آموزترین رویدادهای تاریخ حکومت عباسیان و دیگر خلفای عرب است. پدر، برادران و فرزندان او نیز خوش‌نویس بودند (نک: همو، *احوال...*، ۴/۱۰۱۶؛ هد، ۴/۶۸۳ بب).

در بررسی مسیر تحول خطوط اسلامی و شیوه‌های خوش‌نویسی نقش ایرانیان به گونه‌ای چشمگیر آشکار است. ابن ندیم به هنگام نام‌بردن از قلمهایی که به روزگار او یا آنها به کتابت *قرآن* می‌پرداختند، قلمهایی چون اصفهانی و فیرآموز (پیرآموز) را نام می‌برد که ویژهٔ ایرانیان بوده است و از آنها قلمهای دیگری ویژهٔ خود آنان در کتابت *قرآن* استخراج کرده بودند (ص ۹).

مکتب خوش‌نویسی ابن مقله و اقلامی که او وضع کرده بود، در سراسر جهان اسلام رواج یافت و خوش‌نویسان نامدار تا چند سدهٔ بعد، از شیوهٔ کتابت او پیروی کردند. خوش‌نویس نامداری چون ابن بواب (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) شاگرد غیرمستقیم و پیرو مکتب او به شمار می‌آید. در فاصلهٔ مرگ ابن مقله تا پایان دولت عباسیان شمار بسیاری هنرمند خوش‌نویس در ایران ظهور کردند که در میان آنان پادشاهان، وزیران و دانشمندان دیده می‌شوند (نک: اتینگهاوزن، 246؛ لینگز، 54-53).

پیدایش هنرمند نامداری که شهرت او در خوش‌نویسی جاودان شد، یعنی یاقوت مستعصمی به روزگار واپسین خلیفهٔ عباسی هنر خوش‌نویسی را به اوجی تازه رساند. هر چند یاقوت را رومی‌نژاد دانسته‌اند، اما او در هنر خوش‌نویسی شاگرد موسیقی‌دان نامدار و خوش‌نویس بزرگ ایرانی صفی‌الدین ارموی بود (منجد، ۲۰). همین امر به خوبی نقش بزرگ و پیشگامی ایرانیان را در هنر خوش‌نویسی مسلم می‌سازد؛ به ویژه که بررسی نام شاگردان مستقیم و پیروان مکتب وی در نزدیک به تمامی تذکره‌های خط و خوش‌نویسی نشان می‌دهد که بیشترین استادان پس از او ایرانی بوده‌اند. در طول سدهٔ ۸ق/۱۴م استادان بزرگی چون احمد سهروردی، ارغون کاملی، یوسف مشهدی، مبارکشاه قطب تبریزی، عبدالله صیرفی، پیر یحییٰ جمالی صوفی و ... در عرصهٔ هنر خوش‌نویسی ایران درخشیدند و آثاری بی‌همتا از خود برجای نهادند (نک: بیانی، همان، ۴/جم).

ایرانیان پس از آنکه خط عربی را جانشین خط پهلوی کردند، به تدریج در آن دگرگونیهایی پدید آوردند. پژوهشگران بر آنند که تأثیر شیوهٔ نوشتاری خطهای پیش از اسلام ایران (بیانی، «خط»، ۷۶۵) در خط عربی سبب پدید آمدن اقلامی چون قلم تعلیق در سدهٔ ۵ق/۱۱م شد. همین قلم با تحولات بعدی و در آمیختن با قلم نسخ به صورت قلم نستعلیق رواج یافت. واضع نستعلیق را میرعلی تبریزی دانسته‌اند که در پایان سدهٔ ۸ و آغاز سدهٔ ۹ق می‌زیسته است. اما درست‌تر آن است که او را واضع قوانین خوش‌نویسی این قلم بدانیم، زیرا آثاری در دست است که پیش از او به شیوهٔ نستعلیق کتابت شده است. نستعلیق نزد ایرانیان که مبتکر و مبدع آن هستند و به سبب رعایت اصول و قواعد و دارا بودن تناسب از زیبایی ویژه‌ای برخوردار است، به «عروس خطوط اسلامی» مشهور شده است (بیانی، همان، ۷۶۷) و شمار بسیاری خوش‌نویس از آغاز پیدایش آن تاکنون به کتابت این قلم پرداخته‌اند. در میان متقدمان می‌توان از سلطان علی مشهدی، شاه محمود نیشابوری، میرعلی هروی، باباشاه اصفهانی و صدها خوش‌نویس این قلم نام برد، اما نامورترین آنها میرعماد سیفی حسنی قزوینی (مق ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م) است که جایگاه بلند او در نستعلیق‌نویسی دست نیافتنی به شمار می‌آید. در میان مردم جهان هیچ ملتی به قدر ایرانیان از هنر خوش‌نویسی به عنوان یک عامل تزیینی در آراستن بنا و اشیاء و آثار بهره نگرفته است (نک: حسن، ۶۳-۶۶؛ پوپ، «خوش‌نویسی»، 1739-1738).

مآخذ: ابن خلدون، *مقدمه*، بیروت، ۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ اصطخری، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ محمد بن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، قاهره، ۱۳۴۵ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «خط»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱؛ همو، *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران؛ پوپ، آرتور آپهام، *شاهکارهای هنر ایران*، اقتباس و ترجمهٔ پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۳۸ش؛ پیرنیا، محمدکریم، *شیوه‌های معماری ایران*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، «مساجد»، *معماری ایران*، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حاکم نیشابوری، محمد، *تاریخ نیشابور*، ترجمهٔ محمد بن حسین خلیفهٔ نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حسن، زکی محمد، *الفنون الایرانیة فی عصر الاسلامی*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ خلیلی، عباس، *ایران بعد از اسلام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ذکاء، یحییٰ، *تاریخچهٔ ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زمانی، عباس، *تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ زین‌الدین، ناجی، *مصور الخط العربی*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سهیلی خوانساری، احمد، *گلستان هنر*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ سیف، احمد، *اقتصاد ایران در قرن نوزدهم*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شاردن، ژان باتیست، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، *تاریخ*؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ *قرآن کریم*؛ کالج، ماکیوم، *پارتیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کریمی، فاطمه و محمدیوسف کیانی، *هنر سفالگری دورهٔ اسلامی ایران*، تهران، ارشاد اسلامی؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی*، ترجمهٔ عیسیٰ بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مشکوتی، نصرالله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مصطفوی، محمدتقی، *آثار تاریخی تهران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ منجد، صلاح‌الدین، *یاقوت المستعصمی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ هوف، دیتریش، «شهرهای ساسانی»، ترجمهٔ محمدرحیم صراف، *نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Allan, J., « Metalwork», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Bennett, I., «Isfahan Strapwork Carpets», *Hali*, 1988, no. 41; Blair, Sh.S. and J.M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam*, London, 1994; Brend, B., «The Arts of the Book», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Colledge, M.A.R., *Parthian Art*, London, 1977; Diba, L., «Lacquerwork», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Dimand, M.S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Edwards, A.C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Erdmann, K.,

Seven Hundred Years of Oriental Carpets, London, 1970; Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Penguin Books, 1987; EWA; Ferrier, R.W., «Jewellery», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Godard, A., *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, New Jersey, 1988; Gray, B., *Persian Painting*, London, 1977; Grube, E. and E. Sims, «Painting», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Hermann, G., «The Art of the Sasanians», ibid; Hill, C., «Early Art», ibid; Hillenbrand, R., «Architecture», ibid; Housego, J., «Carpets», ibid; *Iranica;* James, D., *Qur'ans and Bindings*, World of Islam Festival Trust; Keal, E., «The Art of the Parthians», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Lentz, Th. W. and G.D. Lowry, *Princely Vision*, Washington, 1989; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, World of Islam Festival Trust; Mańkowski, T., «Some Documents from Polish Sources Relating to Carpet Making in the Time of Shāh'Abbās I», *A Survey of Persian Art*, Tehran, 1967, vol.VI; McDowell, J.A., «Textiles», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; «News», *Hali*, 1993, no. 68; Pope, A. U., «Calligraphy», «Ceramic Art in Islamic Times», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. IV; id, «Carpet Making», ibid, vol. VI; id, *Persian Architecture*, London, 1965; Roef, M., «The Art of the Achaemenians», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Robinson, B.W., «Painting in the Post Safavid Period», ibid; Rogers, M., «Ceramics», ibid; Rudenko, S. I., *Frozen Tombs of Siberia*, London, 1970; Scarce, J., «Tilework», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; *A Survey of Persian Art*, ed. A.U. Pope, Tehran etc., 1967; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959, Watson, O., *Persian Lustre Ware*, London, 1985; Wilber, D.N., *The Architecture of Islamic Iran*, The Il Khānid Period, Princeton, 1955.

محمدحسن سمسار

XII. علوم و معارف اسلامی

ایرانیان همواره در تحولات فرهنگی جهان اسلام نقشی فعال ایفا کرده‌اند و حوزهٔ علوم و معارف اسلامی نیز از این امر مستثنا نبوده است. نگاهی به تاریخ علوم قرآنی، حدیث و فقه به روشنی حکایت از آن دارد که عالمان ایرانی در تدوین و گسترش این علوم نقشی اساسی داشته‌اند، چندان‌که در حوزهٔ حدیث، مؤلفان کتب اربعهٔ امامیه و نیز صحاح ستهٔ اهل سنت، بی‌استثنا از حوزهٔ فرهنگی ایران برخاسته‌اند.

پای‌گیری معارف اسلامی: همزمان با نفوذ دین اسلام در ایران، حدیث پیامبر (ص) نیز به وسیلهٔ نخستین ناقلان آن، یعنی صحابه در این منطقه انتشار یافت، چنانکه در ۵۱ق/۶۷۱م، همزمان با ولایت ربیع بن زیاد بر خراسان، به گفتهٔ منابع حدود ۵۰ هزار نفر از مردم کوفه و بصره به خراسان کوچیدند که در میان آنان رجالی چون بریدة بن حصیب و ابوبرزهٔ اسلمی از صحابه نیز حضور داشتند (بلاذری، ۴۰۰). فرزندان مهاجرانِ نخستین و در رأس آنان عبدالله بن بریده (د ۱۱۵ق/۷۳۳م) و عالمانی از تابعان چون زید بن وهب جهنی در آذربایجان، عکرمه مولای ابن‌عباس و یحیی بن یعمر در خراسان که به هر دلیل از عراق و حجاز به ایران وارد شدند (ابن‌سعد، ۵/ ۲۱۴، ۷(۲)/۱۰۱؛ صنعانی، ۲۰۶/۱)، مکتبی را در ایران برای ضبط و انتقال حدیث بنیاد نهادند که زمینه‌ساز محافل مذهبی مشرق اسلامی بود (نک: ابن‌عبدالبر، ۱۰۸).

در مناطق داخلی ایران نیز از آغاز سدهٔ ۲ق/۸م مراکز فرهنگی مهمی در شهرهایی چون ری، اصفهان، قزوین و همدان پای گرفته بود که از رجال برجستهٔ آن باید کسانی چون عیسی بن ماهان رازی و جریر بن عبدالحمید رازی را برشمرد (نک: ابن‌سعد، ۷(۲)/۱۰۹-۱۱۱؛ سهمی، ۴۶ بب؛ رافعی، ۵۶/۱ بب). در غرب ایران، باید به کوفه نیز نگاهی داشت که با توجه به سوابق تاریخی پیش از اسلام، زمینه‌ای برای ظهور فرهنگ ایرانی بوده است و جمع کثیری از ساکنان آن نیز در عصر آغازین اسلامی، موالی ایرانی بوده‌اند.

مروری بر پدیدهٔ تدوین: پدیدهٔ تدوین با همین نام امری است که در سدهٔ ۲ق/۸م آغاز گشته است و از آن رو تدوین نام گرفته که از آن آثاری با نام عمومی «دیوان» پدید آمده است. واژهٔ فارسیِ دیوان که ریشه از دفاترِ ترتیب یافته و منظم دولتی ایران در عهد ساسانی گرفته (نک: جوالیقی، ۱۵۴؛ مکنزی، 26)، بر برخی آثار متقدم در حدیث و فقه اطلاق گشته است که از تنظیم و ترتیب برخوردار بوده‌اند (نک: ابوزکریا، ۱۴۰؛ ابن‌خیر، ۲۵۴). اکنون این پرسش جدی در پیش روست که آیا تنها واژه و مفهوم دیوان از فرهنگ ایرانی ریشه گرفته است؟

با تکیهٔ دوباره بر این امر که مقصود از تدوین، فرایندی به نسبت پیچیده در پردازش نوشته‌هاست و این امری بسیار فراتر از کتابت و ثبت مطالب است، باید گفت در منابع سنتی، سرگذشت تدوین به این معنا در پس هاله‌ای از ابهام قرار گرفته، و بیشتر سرگذشت کتابت حدیث، مورد بحث بوده است. تا آنجا که به حوزهٔ تدوین بازمی‌گردد، باید گفت مهم‌ترین نمونه‌های متقدم از مکتوبات مدون و سامان یافته در تاریخ فرهنگ اسلامی، چه در زمینهٔ قرآن شناسی، چه حدیث و چه فقه، در محیط فرهنگی ایران و سرزمینهای تحت نفوذ آن صورت پذیرفته است.

به عنوان نخستین نمونه‌ها، باید به *تفسیر* ضحاک بن مزاحم اشاره کرد که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، دو روایت مدون خراسانی از آن ــ یعنی روایت جویبر بن سعید بلخی و روایت نهشل بن سعید بن وردان ــ در دست بوده است. در میانهٔ سدهٔ ۲ق، حسین بن واقد مروزی از شاگردان عبدالله بن بریده که شخصیتی برجسته در حدیث خراسان به شمار می‌رود، از نخستین مؤلفان تألیفات تفسیری و حدیثی مدون در مشرق بوده است (ابن‌ندیم، ۳۷، ۲۸۴). شخصیتی تحول‌ساز در محافل حدیث خراسان، ابن‌مبارک مروزی (د ۱۸۱ق/۷۹۷م) است که علاوه بر فراگیری تعالیم تابعان بزرگ خراسان چون ربیع بن انس (ابن‌سعد، ۷(۲)/۱۰۲ بب)، از تابعان دیگر سرزمینهای اسلامی نیز بهره گرفت (نک: ابن‌مبارک، اسانید کتاب *الزهد*) و آثار مدون مهمی در تفسیر، حدیث و فقه فراهم آورد (نک: ابن‌ندیم، همانجا؛ GAS,I/95).

الف ـ علوم قرآنی:

۱. **تفسیر:** با گذر تند از نخستین تفاسیر تدوین یافته در ۳ سدهٔ نخستین، آنچه در سراسر جهان اسلام بر دورهٔ تفاسیر آغازین ختمی نهاده، و دوره‌ای نوین را در تفسیر آغاز کرده، *جامع البیان*، مشهور به *تفسیر طبری* از محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق/۹۲۲م)، عالم نامدار ایرانی است (چ بولاق، ۱۳۲۳ بب) که به شیوهٔ محدثان تدوین یافته است. وجه ممیزهٔ این تفسیر، از یک سو جامع بودن آن، و از دیگر سو دیدگاه اجتهادی مؤلف آن است که در سراسر کتاب ــ چه در قالب گزینش روایات و چه در قالب اظهارنظرهای صریح ــ خود نموده است. این حرکت از سوی برخی دیگر از عالمان ایرانی چون ابن‌منذر نیشابوری

(د ۳۱۸ق/۹۳۰م)، ابن‌ابی‌حاتم رازی (د ۳۲۷ق/۹۳۹م)، ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹ق/۹۷۹م) و ابن‌مردویهٔ اصفهانی (د۴۱۰ق/۱۰۲۰م) پی گرفته شده است (نک: سیوطی، *طبقات*...، ۶۲، ۹۱، *الاتقان*، ۳۲/۱؛ نیز نک: همم).

در طول سده‌های ۳ و ۴ق/۹ و ۱۰م، گرایش به تدوین تفاسیری به سبک محدثان در میان امامیه نیز دیده می‌شود و از نمونه‌های برجای ماندهٔ آن، تفاسیر علی بن ابراهیم قمی (چ نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷ق) و محمد بن مسعود عیاشی (چ قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق) است و از مهم‌ترین نمونه‌های یافت نشده تفسیر حسین بن سعید اهوازی است که در سطح وسیعی مورد استفادهٔ مفسران بعدی امامیه قرار گرفته است (مثلاً نک: فرات، ۳، ۴، ۶، جم).

تألیف آثاری در تفسیر، به سبک کلامی که از سدهٔ ۳ق پای گرفته بود، در سده‌های ۴ تا ۶ق در میان صاحبان مذاهب گوناگون به اوج خود رسید و بخش مهمی از میراث تفسیری ایران را پدید آورد. از نمونه‌های این سبک در میان امامیه باید به تفاسیر ابن‌عبدک جرجانی (نجاشی، ۳۸۲) و ابومنصور صرام نیشابوری (شیخ طوسی، ۱۹۰) در سدهٔ ۴ق، و تفسیر بزرگ شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) با عنوان *التبیان* (چ نجف، مکتبة الامین) اشاره کرد که یکی از مؤثرترین آثار در تاریخ تفسیر امامیه است. از نمونه‌های معتزلی باید از تفسیر قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م)، تفسیر کبیر ابومسلم اصفهانی (د ۴۵۹ق) و تفسیر کبیر ابویوسف قزوینی (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) یاد کرد (سیوطی، *طبقات*، ۵۹، ۶۷، ۹۸) و در محیط اشاعره، از آثاری چون *تفسیر کبیر* عبدالله بن یوسف جوینی (د ۴۳۸ق/۱۰۴۶م) (همان، ۵۶-۵۷) و تفسیر کبیر فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) (چ قاهره، المطبعة البهیه) سخن آورد که اثر اخیر، یکی از پرتداول‌ترین و غنی‌ترین نوشته‌ها در حوزهٔ تفسیری اهل سنت به شمار می‌آید.

به عنوان سبکی دیگر از پرداخت به تفسیر، باید از تفاسیر عرفانی یاد کرد که سهل بن عبدالله تستری (د۲۸۳ق/۸۹۶م) با تفسیر کوتاه خود از آغازگران آن است (چ قاهره، ۱۳۲۶ق). در نسلهای پسین، در عصر رواج تفاسیر درایی به سبک کلامی، زمینه‌ای مناسب برای پرداخت تفاسیر درایی عرفانی احساس می‌شد و حلقهٔ اتصالی در این باب، کتاب *حقائق التفسیر* ابوعبدالرحمان سلمی (د۴۱۲ق/۱۰۲۱م)، عارف نیشابوری بود که در سراسر جهان اسلام، در محافل صوفیه از استقبالی شایان برخوردار گشت (نک: GAS, I/671-672: نسخه‌های آن). پس از ابوعبدالرحمان این حرکت به نحوی پی‌گیر دوام یافت و از نمونه‌های پسین آن، *لطائف الاشارات* ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ق/ ۱۰۷۳م) (چ قاهره، ۱۹۸۱م) و تفسیر بسیار مهم خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق/۱۰۸۸م) بود که بر تفسیر *کشف الاسرار* رشیدالدین میبدی ــ یکی از مهم‌ترین تفاسیر صوفیانه ــ تأثیری عمیق نهاد.

همزمان با شکل‌گیری گونه‌های تفاسیر درایی، از سدهٔ ۴ق، سبکی از تفسیر درایی - روایی نیز در ایران پای گرفت که از شیوه‌ای واعظانه پیروی می‌کرد؛ اینگونه آثار که مخاطبان آن واعظان، و در سطحی فراگیرتر عموم علاقه‌مندان به آشنایی با معارف دینی بوده‌اند، بدون درگیر شدن با روشهای سختگیرانهٔ محدثان در اسناد اخبار، یا بحثهای عمیق کلامی یا عرفانی، سعی بر آن داشتند تا مطالبی جامع و در عین حال قابل فهم برای عموم را دربارهٔ آیات قرآنی سامان دهند و به سان تفسیری ارائه کنند. از ویژگیهای این تفاسیر، گستردگی پرداخت آنها به قصص قرآنی نیز هست. آثاری چون تفسیر ابولیث سمرقندی (د ۳۷۳ق/ ۹۸۳م) (چ بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق)، *الکشف و البیان* ثعلبی نیشابوری (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) (GAL, I/429: نسخه‌های آن)، ۳ تفسیر *البسیط*، *الوسیط* و *الوجیز* از واحدی نیشابوری (د ۴۶۸ق/۱۰۷۶م) (سیوطی، همان، ۷۸-۷۹) از نمونه‌های آنند.

در حوزهٔ امامیه نیز به خصوص از سدهٔ ۶ق/۱۲م، سبک تفسیر واعظانه رونق گرفت و حاصل آن پدید آمدن آثاری متعدد به عربی و فارسی بود که با وجود تفاوت کلی با تفاسیر روایی، از سبک تفاسیر درایی متکلمانه نیز کاملاً به دور مانده بود. در شمار مهم‌ترین این تفاسیر باید به *روض الجنان*، مشهور به *تفسیر ابوالفتوح رازی* به فارسی (چ مکرر) اشاره کرد؛ گفتنی است که در عین حال سبک تفسیر درایی متکلمان، با توسعه‌ای در مباحث گوناگون قرائت، اعراب، تناسب و جز آن در تفسیر ماندگار *مجمع البیان* از فضل بن حسن طبرسی ادامه یافت.

پس از حملهٔ مغول، تفسیرنویسی در ایران روی به رکود نهاد و از معدود نمونه‌های برجستهٔ تفسیر اهل سنت در سدهٔ ۷ق/۱۳م، *انوار التنزیل* بیضاوی (د ۶۸۵ق/۱۲۸۶م) بود که بسیار مختصر است و مؤلف آن بیشتر اهتمام خود را صرف بیان مرادی ملخص از آیات کرده است. جریان تفسیرنویسی از عهد تیموری رونقی مجدد یافت و از نمونه‌های آن، *مواهب علیه* از واعظ کاشفی (د ۹۰۶ق/۱۵۰۰م) به فارسی (چ تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۹ق) و *جواهر التفسیر* از همو به فارسی (چ تهران، ۱۳۷۹ش) شایان ذکر است که اثر اخیر با وجود ناتمام ماندن در اوایل قرآن، دارای مقدمه‌ای مهم در فنون تفسیر است.

با آغاز عصر صفوی، تفسیرنویسی امامیه در ایران تکاپویی جدید یافت و حاصل این حرکت ــ که زمانی اندک دوام یافت ــ عمدتاً در دو سبک واعظانه و محدثانه قابل طبقه‌بندی است. از اهم این آثار، می‌توان *تفسیر گازر* به فارسی از ابوالمحاسن جرجانی (ح سدهٔ ۱۰ق/۱۶م) (نک: هد، ۶/۲۰۶-۲۰۷) و *منهج الصادقین* به فارسی از فتح‌الله کاشانی (د ۹۸۸ق/۱۵۸۰م) (چ تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۱ش) به سبک واعظانه، و تفسیر *صافی* فیض کاشانی (چ تهران، ۱۳۱۱ق) و *نور الثقلین* حویزی (چ قم، ۱۴۱۵ق) به سبک محدثانه را نام برد.

در دهه‌های اخیر، جریانهای جدید فرهنگی، بر حوزهٔ تفسیر نیز تأثیر نهاده، و سبکهایی نو در حوزهٔ تفسیر ایران پدید آمده است. به عنوان شاخصی در این میان، باید به شیوهٔ ارائه شده از «تفسیر *قرآن به قرآن*» در *المیزان* محمد حسین طباطبایی (چ تهران، ۱۳۹۴ق)، اشاره کرد که

در کوششهای تفسیری پس از او تأثیری بسزا نهاده است.

در پایان سخن از تفسیر، باید به مبحث ترجمه نیز اشاره‌ای داشت و این نکتهٔ مهم تاریخی را یادآور شد که ترجمه‌های فارسی *قرآن*، همواره نقش بسیار مؤثری در گسترش فرهنگ اسلامی در میان عامهٔ مردم ایفا کرده‌اند. متنی که در سدهٔ ۴ق در ماوراء النهر به فارسی فراهم آمده، و *ترجمهٔ تفسیر طبری* نام گرفته است، در واقع نخستین تفسیر شناخته شدهٔ فارسی و نخستین گام شناخته در ترجمهٔ *قرآن* کریم به فارسی است (هورست، 290 بب؛ رواقی، ۱۴ بب؛ آذرنوش، «آیا ...»، ۵۵۱ـ۵۶۰). اما از آن پس ترجمه‌های بسیاری از *قرآن* کریم گاه در خلال تفاسیر فارسی ارائه گشته، و گاه خود به عنوان اثری مستقل فراهم آمده که هر یک با توجه به نیازهای دوره‌ای فراهم آمده است (برای بررسی تحلیلی ـ تاریخی ترجمه‌های قرآنی، نک: همو، *تاریخ*...، سراسر کتاب). در دهه‌های اخیر، موج جدیدی از ترجمهٔ *قرآن* کریم به فارسی، با توجه به شرایط فرهنگی عصر حاضر پدید آمده است (برای فهرستی از ترجمه‌های فارسی، نک: «آماری ...»، ۲۸ بب؛ برای نقدها، نک: *ترجمان وحی*، مجلدات مختلف).

۲. قرائت: آنگاه که در طی سده‌های ۲ و ۳ق، قرائت قاریان گوناگون در بومهای پنجگانهٔ مدینه، مکه، کوفه، بصره و شام شکل می‌گرفت، این زمینه هیچ‌گاه در شرق و غرب جهان اسلام آن روزگار پدید نیامد که گونه‌ای از قرائت بومی در این مراکز نیز شکل گیرد. بدون وارد شدن در بحث علل تاریخی آن، باید گفت که ایران و سرزمینهای شرق آن ــ همچون مصر و سرزمینهای غرب آن ــ به هنگام شکل‌گیری قرائات از میدان رقابت قرائات میان بومهای پنجگانه به دور بوده‌اند، اما حتیٰ در این دوره، ایرانیان نقش خود را در زوایایی از تاریخ نخستین قرائت برجای نهاده‌اند. نخست باید به قاری ایرانی تبار عراقی، سلیمان اعمش (د ۱۴۸ق/۷۶۵م) اشاره کرد که به عنوان قاری کوفه شناخته شده است (نک: هـ د، ۴۰۳/۹ـ۴۰۴) و در گام پسین، باید از عالمانی ایرانی همچون حسین بن علی رازی قزوینی (د ح ۳۰۰ق/۹۱۳م) یاد کرد که به عنوان حلقه‌ای واسط در انتقال قرائات ایفای نقش کرده‌اند. در خلال منابع تاریخی، به وجود مراکز اقراء در برخی مراکز ایران چون ری و نیشابور در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م اشاره شده است (مثلاً نک: ابن‌بابویه، ۲۸۷/۲).

مهم‌ترین نقش ایرانیان در تاریخ نخستین قرائت، شرکت فعال آنان در شکل‌دهی به قرائات گزینشی است که در اصطلاح «اختیار» خوانده می‌شده است. این شیوه در شکل‌دهی قرائت که گونه‌ای از نقد و اجتهاد در آن راه داشته، توجه شماری از عالمان ایرانی را به خود جلب کرده است، چنانکه از میان آنان می‌توان شخصیتهایی برجسته چون ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق/۸۳۸م، نک: هـ د، ۷۰۶/۵)، محمد بن عیسیٰ اصفهانی (د ۲۵۳ق/۸۶۷م) (ابن‌جزری، *غایة*...، ۲۲۳/۲ـ۲۲۴) و ابوحاتم سجستانی (د۲۵۵ق، نک: هـ د، ۳۱۲/۵) را نام برد. شاید ایرانیان خود بنیان‌گذاران این شیوه از برخورد با قرائت بوده‌اند، اما به هر حال، این نکته فراتر از یک احتمال است که ایرانیان پیروی از گزینش اجتهادی اصحاب اختیار، به خصوص عالمان ایرانی را بر پیروی قرائتی معین از قرائات مشهور ترجیح می‌داده‌اند و بهترین گواه در این باره، گزارش مقدسی در سدهٔ ۴ق است (ص ۳۰۳؛ نیز نک: سمعانی، *التحبیر*، ۸۲/۲ـ۸۳: تأیید آن).

از اوایل سدهٔ ۳ق/۹م که باب تدوین قرائات و تألیف کتب تطبیقی در قرائت گشوده شد، ایرانیان از پیشگامان در این امر بوده‌اند، چنانکه بنابر گزارشهای تاریخی نخستین تدوین‌کنندهٔ قرائات ابوعبید قاسم بن سلام بود که در کتابی حدود ۳۰ قرائت را به ضبط آورد و پس از او به دنبال مؤلفان دیگر ایرانی، چون ابوحاتم سجستانی، ابن‌قتیبهٔ دینوری و فضل ابن شاذان رازی، در *الجامع* طبری (د ۳۱۰ق/۹۲۲م)، گامهای تکمیلی برداشته شد (ابن‌ندیم، ۳۸؛ ابن‌جزری، *النشر*، ۳۳/۱ـ۳۴).

در اوایل سدهٔ ۴ق، آنگاه که ابن‌مجاهد (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) در بغداد قرائات سبع را رسمیت داد و زمینهٔ بی‌اعتباری دیگر قرائات را فراهم آورد، این کردهٔ او با واکنشی مخالف از سوی برخی عالمان ایرانی، چون محمد بن بحر رهنی عالم امامی کرمان (د ح ۳۳۰ق/۹۴۲م) روبه‌رو گشت (نک: ابن‌طاووس، سعد...، ۲۲۷؛ نیز سمعانی، همان، ۷۲/۲). در نیمهٔ دوم همان سده، برخی از عالمان ایرانی چون ابن‌خالویه (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) و ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ق) تحت تأثیر فضای عراق نسبت به قرائات سبع گرایش نشان داده، و به مطالعاتی در این زمینه پرداخته‌اند (نک: هـ د، ۴۰۴/۳، ۵۱/۶).

اما در همین زمان، شرق ایران زمینه‌ساز پدیداری مکتبی در برابر مکتب ابن‌مجاهد بود. ابن‌مهران نیشابوری (د ۳۸۱ق/۹۹۱م) که باید به عنوان بنیان‌گذار این مکتب معرفی گردد، در واقع با محدود کردن قرائت به عددی خاص مخالفت داشت و معتقد بود که باید هر قرائت براساس ضوابط به نقد نهاده شود و در صورت دارا بودن ضابطه، به عنوان قرائتی معتبر پذیرفته گردد (نک: هـ د، ۷۱۱/۴ـ۷۱۳). از ادامه‌دهندگان این مکتب باید به اندرابی صاحب *الایضاح* اشاره کرد که در راستای استحکام بخشیدن به مبانی گامی مهم برداشته است (نک: هـ د، اندرابی). تعالیم این مکتب، به زودی توسط برخی از مقریان ایرانی چون ابوالکرم شهرزوری (د ۵۵۰ق/۱۱۵۶م) و ابوالعلاء همدانی (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م)، و نیز مقریان میهمان در ایران چون ابوالقاسم هذلی مغربی (د ۴۶۵ق) به عراق و سرزمینهای غرب آن نیز راه یافت (نک: ابن‌جزری، همان، ۸۷/۱، ۹۰ـ۹۳؛ برای اطلاعات گسترده و پراکنده در بارهٔ رجال این مکتب، نک: همو، *غایة*، جم؛ سمعانی، *الانساب*، ۶۳/۱، جم؛ ابن‌نقطه، ۸۴/۱، ۱۷۵، ۸۴/۲، ۱۴۳ـ۱۴۴؛ برای گرایش ایرانیان به نظریهٔ مصری قرائات هشتگانه، نک: ابن جزری، *النشر*، ۷۷/۱، ۸۰؛ برای معرفی آثار، نک: برتسل[1]، سراسر مقاله).

محافل علم قرائت در ایران، پس از حملهٔ مغول آسیبی شدید دیدند و از آن پس، این دانش تنها در سطح محدودی در آموزشهای دینی ایران

1. Pretzl

برجای ماند.

۳. واژه‌شناسی *قرآن* : واژه‌شناسی *قرآن* و مطالعهٔ ترکیبهای دشوار فهم آن یکی از زمینه‌هایی است که همواره مورد توجه عالمان ایرانی قرار داشته، و افزون بر بررسی آن در خلال آثار تفسیری یا لغوی خود، زمینهٔ مطالعات مستقلی نیز بوده است. از نخستین نمونه‌ها، دو کتاب *تأویل مشکل القرآن* (چ قاهره، ۱۳۷۳ق) و *تفسیر غریب القرآن* (چ قاهره، ۱۳۷۸ق) از ابن‌قتیبهٔ دینوری (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) شایان ذکرند که مکمل یکدیگرند. کتاب *غریب القرآن* از ابوبکر سجستانی (د ح ۳۳۰ق/ ۹۴۲م) یا *نزهة القلوب* که حاصل ۱۵ سال کار مؤلف است، در طی سده‌های متمادی یکی از آثار اصلی در واژگان *قرآن* بوده است (نک: ه‍ د، ۲۵۴/۵). تألیف اثری با عنوان *الغریبین* در جمع میان غرایب *قرآن* و حدیث توسط ابوعبید هروی (د ۴۰۱ق/۱۰۱۱م) (چ حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ق)، زمینه‌ساز آثاری تکمیلی چون *تقریب الغریبین* از سلیم بن ایوب رازی (د ۴۴۷ق/۱۰۵۵م) (نسخهٔ دارالکتب مصر، شم ۱۰۱۷ تفسیر) و *المجموع المغیث* از ابوموسیٔ مدینی اصفهانی (د ۵۸۱ق/۱۱۸۵م) (چ مکه، ۱۴۰۶-۱۴۱۰ق) بوده است.

به عنوان نقطهٔ عطفی مهم در غریب *القرآن*، باید از کتاب *المفردات* راغب اصفهانی (د ۵۰۲ق/۱۱۰۹م) یاد کرد که از ارزش تحقیقی قابل ملاحظه‌ای در جهت تحلیل معنایی واژه‌های *قرآن* برخوردار است (چ قاهره، ۱۳۹۲ق). کتاب *ترجمان قرآن* از میرسید شریف جرجانی (د۸۱۶ق/۱۴۱۳م) نیز از نمونه‌های کتب غریب *القرآن* به فارسی است (چ تهران، ۱۳۶۰ش).

در پایان بجاست که از برخی آثار ایرانیان در مباحث عام علوم قرآنی، چون *بصائر ذوی التمییز* از فیروزآبادی (د ۸۱۷ق) (چ قاهره، ۱۳۸۳ق)، و آثار پرشمار آنان درزمینه‌های خاص چون اختلاف مصاحف (نک: ابن‌ندیم، ۳۹؛ سیوطی، *الاتقان*، ۳۲/۱)، نقط و شکل (ابن‌ندیم، ۳۸)، ناسخ و منسوخ (همو، ۴۰)، اسباب نزول (نک: ه‍ د، ۱۲۷/۸) و اعجاز قرآن (نک: ه‍ د، ۳۶۵/۹-۳۶۶) یادی گذرا به میان آید.

ب ـ علوم حدیث:

۱. علوم حدیث نزد اهل سنت: نیم قرن پس از ابن‌مبارک، اسحاق بن راهویه (د ۲۳۸ق/۸۵۲م) از محدثان بزرگ مرو مکتبی را در مرو بنیاد نهاد که زمینهٔ تحولی شگرف در محافل حدیث مشرق بود. وی که به طور قابل ملاحظه‌ای از آموزشهای شافعی در بارهٔ معنای محدود سنت تأثیر پذیرفته بود، گونه‌ای از مکتب حدیث‌گرا را در خراسان بنا نهاد که از سویی در متکی بودن بر حدیث بسیار به احمد بن حنبل نزدیک شده، و از دیگر سو، برخلاف احمد مطالعهٔ مدون حدیث را وجههٔ اهتمام خود قرار داده بود و همین جریان است که در نسل پسین، زمینه‌ساز تدوین صحاح سته گشته است (نک: ه‍ د، ۱۱۸/۹).

دورهٔ تدوین صحاح سته: در اینجا سخن از دوره‌ای ۵۰ ساله است که در حقیقت نقطهٔ اوج تدوین حدیث در ایران به شمار می‌آید. ماهیت کوششها در این دوره تحت تأثیر شرایط زمان، تنها تألیف آثاری جامع و در سطحی عالی از صحت نبوده، بلکه جنبهٔ مبارزه و دفاع مذهبی در تألیف آنها کاملاً ملحوظ بوده است. اسحاق بن راهویه که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق پرچم حنفی‌ستیزی را برافراشته بود (نک: ابن‌قتیبه، ۵۳ بب)، با مطرح کردن طرح ابتدایی چنین سبکی از تألیف، شاگردش محمد بن اسماعیل بخاری را بر آن داشت تا پس از حدود ۱۶ سال (ح ۲۵۰ق/ ۸۶۴م) چنین کتاب جامعی را فراهم آورد (نک. حازمی، ۶۶؛ نووی، ۱(۱)/۷۴).

حرکتی را که‌بخاری‌در *صحیح* خود آغاز کرد، شاگردش ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (د ۲۶۱ق/۸۷۵م) پی گرفت و در ربع پایانی سدهٔ ۳ق، حرکتی از سوی ۴ تن از عالمان مشرق پدید آمد که دنبالهٔ صحیح‌نویسی با شیوه‌ای جدیدتر بود. ابوداوود سجستانی (د۲۷۵ق/ ۸۸۸م)، ابوعیسیٔ ترمذی (د۲۷۹ق)، ابوعبدالرحمان نسایی (د ۳۰۳ق/ ۹۱۵م) و ابن‌ماجهٔ قزوینی (د ۲۷۳ق)، به طور همزمان اقدام به تألیف آثاری بر سیاق کلی صحیحین نمودند که علاوه بر احادیث صحیح، احادیث حسن را نیز در برمی‌گرفتند و در محافل حدیثی، با عنوان کلی سنن شهرت یافتند (برای کتب مسند و سنن ایرانیان، جز صحاح سته، نک: کتانی، ۲۳ بب).

گامهای پسین در صحیح‌نگاری: در نوشته‌های پس از صحاح، می‌توان تقلیدهایی از شیوه‌های پیشین تألیف، چون صحیح‌نگاری و مسندنگاری را به طور همزمان در کنار شیوه‌های جدید مشاهده کرد. در سراسر سدهٔ ۴ق/۱۰م، ادامهٔ حرکت صحیح نگاری را می‌توان در قالب آثاری یافت که به طور مستقل از صحاح پیشین یا به عنوان جبرانی بر فوائت آنها تألیف شده بود. از این دست نخست کتاب *صحیح* ابن‌خزیمهٔ نیشابوری (د ۳۱۱ق/۹۲۴م) نگارش یافت (چ بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۹م) و چندی بعد شاگرد وی ابن‌حبان بستی (د ۳۵۴ق/۹۶۵م) تألیف *صحیح* خود را آغاز کرد که از متداول‌ترین صحاح پس از کتب سته به شمار می‌رفت (GAS, I/190; GAL, I/172). حرکت بعدی تألیف کتاب *المستدرک* توسط حاکم نیشابوری (د ۴۰۴ق/۱۰۱۳م) بود که به ادعای مؤلف مجموعه‌ای از احادیثی بود که شروط گزینش بخاری و مسلم بر آنها صدق می‌کرد و از آن دو فوت شده بود (چ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق).

علاوه بر صحیحهای مستقل یا مستدرکها، شیوهٔ جدیدتر صحیح نویسی تدوین تحریرهایی با اسانید جدید و متفاوت از صحیحین بخاری و مسلم با عنوان المستخرج بود که دو نمونهٔ برجستهٔ آن در گرگان از ابوبکر اسماعیلی و ابواحمد غطریفی به چشم می‌خورد (سهمی، ۱۱۰، ۴۳۰، ۴۶۴؛ ابن‌نقطه، ۲۹/۱). در دیگر سو باید از ابوعوانهٔ اسفراینی (د ۳۱۶ق/۹۲۸م) یاد کرد که مستخرجی بر *صحیح* مسلم نوشته، و این اثر وی با عنوان *مسند* ابوعوانه شهرت یافته است (چ حیدرآباد دکن، ۱۹۴۳م).

با نظر به دشواری مستخرج نویسی، گونه‌ای دیگر از ادبیات صحاح که به جای برخورداری از اسناد عالی به کارگیری ذوق و سلیقه را طلب

می‌کرد، نگارش کتب «جمع بین صحیحین» بود. در اینگونه از کتب، مؤلف احادیث دو صحیح بخاری و مسلم را با یکدیگر مقایسه کرده، احادیث مکرر را کنار یکدیگر می‌آورد و بدین ترتیب، محتوای دو کتاب صحیح در قالب یک کتاب به سهولت به خواننده ارائه می‌شد. آغازگر اینگونه از آثار، ابوبکر جوزقی محدث نیشابوری (د ۳۸۸ق/۹۹۸م) بود (GAS, I/211) و حرکتی را که او آغاز کرد، از سوی ابن‌فرات سرخسی هروی (د ۴۱۴ق/۱۰۲۳م) (حاجی‌خلیفه، ۱/ ۵۹۹) و ابوبکر احمد بن محمد برقانی (د ۴۲۵ق/۱۰۳۴م) (ابن‌خیر، ۱۶۵؛ ابن‌اثیر، جامع...، ۱۹/۱) دنبال گردید. در جمع بین صحاح سته نیز مشکاة *المصابیح* خطیب تبریزی (د پس از ۷۳۷ق/۱۳۳۷م) در تکمیل کار بغوی، و *التسهیل* مجدالدین فیروزآبادی در تکمیل کار ابن‌اثیر (نک: کتانی، ۱۷۵) درخور یادکرد است.

شرح‌نویسی و واژه‌شناسی: در زمینهٔ شرح نویسی باید نخست از ابوسلیمان خطابی (د ۳۸۸ق/۹۹۸م) یاد کرد که به تألیف دو شرح بر کتابهای صحیح بخاری (نک: GAS, I/118: نسخه‌های آن) و سنن ابوداوود با عنوان *معالم السنن* (چ حلب، ۱۹۲۰-۱۹۲۴م؛ قاهره، ۱۹۴۸م؛ GAS, I/150: نسخه‌های آن) دست زد که نخستین شرح بر صحاح در سراسر جهان اسلام شمرده می‌شوند. تنها بعد از یک و نیم قرن، عبدالغافر فارسی به تألیف شرحی بر صحیح مسلم اقدام کرد (نک: صریفینی، ۷۵۵؛ کتانی، ۱۳۳). از نمونه‌های شروح در سده‌های بعد نیز می‌توان به *الکواکب الدراری* در شرح صحیح بخاری از محمد بن یوسف کرمانی (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م) (چ قاهره، ۱۹۳۵- ۱۹۴۵م در ۲۵ ج)، *مجمع البحرین* در شرح همان اثر، از یحیی بن محمد کرمانی (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) (GAS, I/120: نسخهٔ خطی)، و *فضل المنعم* در شرح صحیح مسلم از شمس الدین رازی (د ۷۶۷ق/۱۳۶۶م) (همان، I/139: نسخهٔ خطی) یادکرد.

علاوه بر شروح، گامی دیگر در جهت بررسی معنایی احادیث، گسترش مطالعه در غریب الحدیث بود که *غریب الحدیث* ابوعبید قاسم ابن سلام (د ۲۲۴ق/۸۳۸م) (چ حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق) و آثاری با همین نام از شمر بن حمدویهٔ هروی (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) (ابن‌اثیر، *النهایة*، ۱/ ۷؛ کتانی، ۱۵۵)، ابن‌قتیبهٔ دینوری (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) و ابراهیم حربی مروزی (د ۲۸۵ق/۸۹۸م) (چ جده، ۱۴۰۵ق) از نمونه‌های آغازین آن بود. گامی مکمل در این راستا، *غریب الحدیثِ* ابوسلیمان خطابی بود که در تاریخ این آثار نقطهٔ عطفی مهم به شمار می‌رود (نک: ابن‌اثیر، همان، ۱/۷-۸).

از دیگر آثار مهم ایرانیان در این باره باید به *مجمع الغرائب* عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ق/۱۱۳۵م، زاوی، ۶: نسخهٔ خطی) و ذیل *نهایهٔ* ابن‌اثیر از صفی‌الدین ارموی (د ۷۲۳ق/۱۳۲۳م) اشاره کرد (نک: حاجی‌خلیفه، ۱۹۸۹/۲؛ نیز کتب غریبین در بخش علوم قرآنی در همین مقاله؛ برای چند اثر دیگر از ابن غازی بیهقی، خبازی و ابراهیم نسوی، نک: صریفینی، ۴۰، ۶۲۷؛ یاقوت، ۲/ ۱۴، ۶/ ۱۴۰).

حدیث‌شناسی و نقد حدیث: نوشتن کتبی در باب حدیث‌شناسی، طبقه‌بندی احادیث و ارائهٔ قواعدی برای رد یا قبول آن، با کتاب *المحدث الفاصل* از ابن‌خلاد رامهرمزی (د ۳۵۸ق/۹۶۹م) آغاز شد که نخستین کتاب در این باره در سراسر جهان اسلام به شمار آمده است (نک: ه د، ۴۴۱/۳). در سده‌های بعد نیز برخی از کلیدی‌ترین و پرتداول‌ترین آثار در علم اصول الحدیث، مانند *معرفة علوم الحدیث* از حاکم نیشابوری (چ قاهره، ۱۹۳۷م) و *مقدمة فی علوم الحدیث* از ابن‌صلاح شهرزوری (د ۶۴۳ق/۱۲۴۵م، نک: ه د، ۴/ ۱۱۶-۱۱۷: چاپها و شروح) حاصل کوشش ایرانیان است. در زمینهٔ آداب روایت نیز آغازگر تألیف در جهان اسلام، صالح بن احمد همدانی (د ۳۸۴ق) در کتاب *سنن التحدیث* است (کتانی، ۱۶۴) که بعدها از سوی عالمانی چون ابوسعد سمعانی مروزی (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م) با تألیف *ادب الاملاء و الاستملاء* (چ بیروت، ۱۴۰۶ق) پی‌گرفته شده است.

از کهن‌ترین شیوه‌های تدوین در نقد حدیث، آثاری با عنوان عمومی «علل الحدیث» است که نخستین نمونهٔ شاخص آن، کتاب *العللِ* ابوعیسیٰ ترمذی است (GAS, I/159) و این حرکتی است که از سوی کسانی چون ابوعلی نیشابوری (کتانی، ۱۴۸) دنبال شده، و در کتاب مشهور *علل الحدیث* ابن‌ابی‌حاتم رازی (د ۳۲۷ق) (چ قاهره، ۱۹۲۶م بب؛ GAS, I/179: نسخه‌های خطی) به اوج خود رسیده است.

از دیگر کوششها در نقد سندی و محتوایی حدیث، می‌توان به آثاری چون *تأویل مختلف الحدیث* از ابن‌قتیبهٔ دینوری که در صدد رفع تناقض ظاهری میان شماری از احادیث نبوی و رد حملات متکلمان است (نک: مآخذ همین مقاله)، *تصحیفات المحدثین* از ادیب ابواحمد عسکری (د ۳۸۲ق/۹۹۳م) که در آن به ذکر تصحیفات و تحریفاتی پرداخته شده که از جانب برخی محدثان صورت گرفته است (چ قاهره، ۱۳۱۱ق، همراه *النهایة*)، *اصلاح غلط المحدثین* از ابوسلیمان خطابی (چ قاهره، ۱۹۳۶م) و *الاباطیل* از جورقانی همدانی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) که در آن به تشخیص برخی از احادیث موضوع پرداخته شده است (چ بنارس، ۱۴۰۳ق)، اشاره کرد.

تأثیر حملهٔ مغول بر محافل حدیث: در سدهٔ ۶ق/۱۲م اعتبار حوزه‌های حدیث خراسان و ماوراء النهر هنوز آن اندازه بود که محدثانی را از اقصیٰ نقاط جهان اسلام، حتیٰ اندلس به این منطقه بکشاند (برای نمونه‌ها، نک: ابن‌نقطه، ۱/ ۲۶۶، ۲/ ۱۶۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۵)؛ اما در سرزمینهای غربی‌تر شامل گرگان و ری، از اواسط سدهٔ ۴ق/۱۰م حوزه‌های حدیث روی به انقراض نهاده بود (نک: ذهبی، *الامصار*، ۱۹۹، ۲۰۴). در اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م، هنوز آموزش حدیث آن اندازه در خراسان پراهمیت بود که ابوالمظفر سمعانی (د ۶۱۵ق/۱۲۱۸م) یک *معجم الشیوخ* در ۱۸ جزء گرد آورد (کتانی، ۱۳۸).

استیلای مغولان بر ایران از ۶۱۷ق، چنان تأثیری در اوضاع فرهنگی برجای نهاد که به سرعت منطقه را به سوی یک رکود چند صد ساله سوق داد. بیراه نیست که برخی از نویسندگان همان عصر از این

واقعه به «مرگ اسلام و مسلمین» تعبیر نموده‌اند (ابن اثیر، *جامع*، ۳۵۸/۱۲). هرچند پس از گذشت دوره‌ای کوتاه، آرامش و ثبات نسبی به آسیای مرکزی بازگشت و علوم مختلف مذهبی و غیر مذهبی تا اندازه‌ای رونق یافت، اما علم حدیث، شاید به سبب تکیهٔ ویژهٔ آن بر میراث گذشته، هیچ‌گاه شکوفا نگردید. آثار پدید آمده در این دوره، در ایران بسیار محدود بوده، و از نظر محتوا نیز با آثار دیگر ممالک اسلامی ــ و همچنین با آثار پیشین منطقه ــ قابل مقایسه نبوده‌اند. نوادری چون *فرائدالسمطین* ابراهیم حمویی (د ۷۳۰ق/ ۱۳۳۰م) (چ بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م) نیز در حد گسترده‌ای از اسانید سرزمینهای غربی بهره‌مند بودند. دیگر مکتوبات حدیثی، یا همچون مختصر سید شریف جرجانی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م) (نک: کتانی، ۲۱۷) در مبانی علم الحدیث نوشته شده بودند، یا از مقولهٔ شروح بودند که در این دوره، به طور گسترده‌تری دیده می‌شد (برای دیگر نمونه‌ها، نک: پاکتچی[1]، سراسر مقاله).

۲. علوم حدیث نزد امامیه: در جریان تدوین احادیث ائمه (ع) که در همان سدهٔ نخست هجری از سوی اصحاب ایشان آغاز گشته، و از نمونه‌های آن *کتاب* پرشهرت سلیم بن قیس هلالی است (تحریری از آن، چ بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م)، دیگر بار نقش ایرانیان را باید در محافل کوفه پی‌جویی کرد. گردآوری احادیث ائمه (ع) به خصوص در عصر صادقین(ع) ادامه یافته، و موجب پیدایی گنجینه‌ای بی‌تدوین از احادیث گردیده که در میان امامیه به «اصول اربعمائة» (اصلهای چهارصدگانه) شهرت یافته است و گردآورندهٔ شمار بسیاری از آنها اصحاب ایرانی ائمه(ع) چون بسطام بن سابور زیات (شیخ طوسی، ۴۰؛ نجاشی، ۱۱۰) بوده‌اند.

در طول سده‌های ۲-۴ق/۸-۱۰م، مراکز متنوعی در ایران برای آموزش حدیث شیعه وجود داشت که از آن میان، به خصوص باید به قم، ری، اصفهان، اهواز، نهاوند، قزوین، گرگان و نیشابور اشاره کرد (بر اساس شرحهای موجود در *فهرست* شیخ طوسی و *رجال* نجاشی). این مراکز از یک سو با یکدیگر، و از دیگر سو با کوفه و دیگر مراکز شیعه در تعاطی مستمر بودند؛ در این تعاطی بیش از همه ارتباط میان قم و کوفه اهمیت داشت و شخصیتهایی چون ابراهیم بن هاشم قمی و عبدالله بن جعفر حمیری در سدهٔ ۳ق، مهم‌ترین نقش را در این باره ایفا نموده‌اند (نک: شیخ طوسی، ۴؛ نجاشی، ۱۵۶، ۲۱۹).

جوامع حدیث امامیه: در سدهٔ ۳ق، همزمان با گسترش تدوین موضوعی در حوزه‌های اهل سنت، در محافل امامیه نیز تدوین موضوعی مورد توجه جدی محدثان قرار گرفت و آثاری جامع و مبوب، همچون *المحاسن* احمد بن محمد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق/۸۸۷ یا ۸۹۳م) (چ تهران، ۱۳۳۱ش) پدید آمد. این طلیعهٔ جریانی مصمم‌تر بود که در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م، به پیدایی مهم‌ترین مجامیع حدیثی امامیه، یعنی *کافی* کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ق/ ۹۴۰ یا ۹۴۱م)، *من لا یحضره الفقیه* ابن بابویه (د ۳۸۱ق/۹۹۱م)، و *التهذیب* و *الاستبصار* شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/ ۱۰۶۸م) انجامید، کتبی که نزد امامیه در دوره‌های بعد به عنوان «کتب اربعه» شناخته شدند و اساس بررسیهای روایی قرار گرفتند.

در عرض این جوامع، همچنین می‌توان پیدایی تک‌نگاریهای موضوعی در حوزهٔ حدیث امامیه را مشاهده کرد که شاخص‌ترین نمونهٔ آن، آثار پرتنوع ابن‌بابویه با عناوینی چون *التوحید*، *الخصال*، *علل الشرائع*، *عیون اخبار الرضا* (ع) و *معانی الاخبار* است (نک: ه د، ۶۵/۳). از دیگر نمونه‌ها از این دست می‌توان بـه *کامل الزیارات* ابن‌قولویه قمی (د ۳۶۸ق/۹۷۹م) (چ تهران، ۱۳۷۵ش) و *کفایة الاثر* خزاز قمی (قرن ۴ق/۱۰م) (چ قم، ۱۴۰۱ق) اشاره کرد. سبکی دیگر برای تألیف حدیثی در این دوره، امالی‌نویسی بود کـه فاقد ترتیبی موضوعی است و از نمونه‌های شاخص آن *امالی* ابن‌بابویه، شیخ مفید و شیخ طوسی است (نک: ه‌د، امالی).

در سدهٔ ۶ق/۱۲م زمینهٔ تدوین کتب مسند حدیثی روی به کاستی نهاده بود و از نمونه‌های محدود چنین تألیفاتی، *بشارة المصطفی* از عمادالدین طبری (قرن ۶ق) (چ نجف، ۱۳۸۳ق) و *قصص الانبیاء* از قطب راوندی (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م) (چ مشهد، ۱۴۰۹ق) درخور یادکرد است. پس از حملهٔ مغول همین اندک زمینه نیز با صدمه‌ای جبران‌ناپذیر مواجه شد و دوره‌ای از فترت نسبی در فعالیت حدیثی شیعه در ایران پدید آمد.

در دورهٔ صفوی، با اوج گرفتن جریان اخباری‌گری و اهمیت یافتن دانش حدیث، محدثان کوششی مجدد در جهت گردآوری اخبار و فراهم آوردن مجامیع جدید روایی به عمل آوردند تا ضمن بهتر ساختن استفاده از کتب اربعه، امکان بهره‌گیری از احادیث مندرج در دیگر کتب روایی نیز فراهم آید. همین انگیزه موجب شده بود تا در این دوره، مجموعه‌های گسترده و پرحجم، همچون *الوافی* از فیض کاشانی (چ قم، ۱۴۰۴ق) و به خصوص *بحار الانوار* از محمد باقر مجلسی (د ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق/۱۶۹۸ یا ۱۶۹۹م) فراهم آید. البته باید توجه داشت که مبنای اینگونه جوامع، شناسایی کتب متقدم بازمانده از امامیه، استخراج موضوعی احادیث و ارائهٔ تدوینی نو از آنها بود؛ در واقع در کنار جامعیت، همین تدوین نو و ارائهٔ طبقه‌بندی شدهٔ احادیث (نک: پاکتچی، «ویژگیها...»، ۴۲ بب) بود که موجب می‌شد جویندگان حدیث شیعه نتوانند جوامع متأخر را نادیده انگارند (برای آثاری در شرح و نقد حدیث، نک: ه د، امامیه، علوم حدیث؛ برای شروح متعدد بر *نهج‌البلاغة*، نک: حسینی، ۲۰۲/۱ بب).

ج ـ فقه: در دورهٔ نخستین از شکل‌گیری علم فقه در حوزهٔ فرهنگ اسلامی، اگرچه مکاتب بومی در مراکز مهم فرهنگی خارج از ایران شکل گرفته‌اند، اما عالمان ایرانی در این فرایند نقشی مهم ایفا نموده‌اند و در این میان، به خصوص تحولات فقه در محیط عراق و به ویژه کوفه را، چه در فضای شیعی و چه فضای غیرشیعی باید تا حد

1. Paketchy

بسیاری مرتبط با فرهنگ ایرانی دانست.

۱. نخستین گامها در تدوین فقه: در طی ۳ سدهٔ نخست هجری، بخش مهمی از تاریخ فقه در ایران را باید همراستا با تاریخ حدیث جستوجو کرد و تا آنجا که به جهتگیریهای حدیثگرا در فقه بازمیگردد، چه در محافل اهل سنت و چه در محافل شیعه، محدثان ایرانی نقش مهمی را در شکلگیری دانش فقه ایفا کردهاند. اما در پیجویی از جهتگیریهای اجتهادی در فقه، باید گفت که محافل فقهی ایران همواره فضای مناسبی برای رشد اینگونه نگرشها بوده است.

در محیط اهل سنت، پیش از هر سخن باید بر جایگاه ابوحنیفه، عالم ایرانی تبار اهل کوفه اشاره کرد که به عنوان شاخصترین فقیه رأیگرا و بنیانگذار مذهب حنفی شناخته شده است. درخور توجه است که پس از مطرح شدن نگرشهای فقهی ابوحنیفه در محیط عراق، از همان عهد حیات او، دیدگاههای وی در بخشهایی از ایران، به خصوص خراسان با استقبال قابل ملاحظهای روبهرو گردید و توسط برخی از شاگردان ایرانی وی، چون نوح بن ابیمریم مروزی در میان عموم مردم تبلیغ شد (نک: هد، ابوحنیفه). در محیط امامیه، باید به گرایش اجتهادگرای هشام ابن حکم اشاره کرد که به خصوص در میان شیعیان شرق ایران جایگاهی استوار یافته بود و مکتب او با کوشش عالمانی چون فضل بن شاذان نیشابوری، مدتها پس از ضعف در عراق، توانسته بود در خراسان به بقای خود دوام بخشد (نک: پاکتچی، «گرایشها ...»، ۲۱).

از میانهٔ سدهٔ ۳ق/۹م، در جریان رویآوردن برخی محافل فقهی به سمت پرهیز از شیوههای رأیگرایانه و گسترش تمسک به ظواهر نصوص، عالمان ایرانی اعم از دو طیف شیعه و اهلسنت نقش مهمی ایفا کردهاند. در جانب اهلسنت، داوود اصفهانی، فقیهی که نام او به عنوان بنیانگذار مذهب ظاهری و برجستهترین شاخص این گرایش شناخته شده، عالمی ایرانی بوده است و در جانب شیعه، نقشهای کلیدی در این جریان، از سوی ایرانیانی چون ابوسهل نوبختی و ابنقبهٔ رازی ایفا شده است (نک: هد، ۴۴۸/۸-۴۴۹؛ نیز پاکتچی، همان، ۲۴).

در سالهای گذر به سدهٔ ۴ق/۱۰م و به دنبال انگیزش موجود برای محدودکردن مذاهب جدید، حرکت کوتاهمدتِ فقیهان اهل اختیار شکل گرفت که میتوان گفت چهرهای ایرانی داشت؛ گرایش ایرانیان به شیوهٔ اختیار، یا گزینش بهترین دیدگاهها که در دیگر رشتههای علوم دینی چون قرائت مصداق داشت، در فقه نیز نمود یافته بود و مؤید ارتباط این حرکت با اندیشهٔ ایرانی، ایرانی بودن شخصیتهایی بود که در صف پیشین این حرکت جای گرفتهاند. باید توجه داشت که از ۳ شخصیت برجسته که در تاریخ فقه به عنوان فقیهان اهل اختیار شناخته شدهاند، محمد بن جریر طبری، ابن خزیمهٔ نیشابوری و ابنمنذر نیشابوری هر سه از ایران برخاستهاند (نک: هـ د، ابن خزیمه، نیز ابن منذر).

۲. رویارویی مذاهب در سدههای ۳-۵ق/۹-۱۱م: ایران در طی سدههای ۳-۵ق، با توجه به تنوع جغرافیای فرهنگی از یک سو و تحولات تاریخی صورت گرفته در این دوره از سوی دیگر، نقشهای دائماً در حال تغییر از پراکندگی مذاهب فقهی را دارا بوده است. در جانب اهل سنت، با توجه به وجود زمینههای فقه اصحاب حدیث، فقه اصحاب رأی و فقه ظاهری، در این دوره تنوعی چشمگیر از مذاهب وجود داشته است. دقیقترین اطلاعات در بارهٔ پراکندگی جغرافیایی مذاهب فقهی در سدهٔ ۴ق، مرهون گزارشهای مقدسی است که با اطلاعات دیگر منابع تکمیل میگردد. گفتنی است در سدهٔ ۴ق، در پهنهٔ جغرافیای ایران و در میان اهلسنت، مذهب شافعی به عنوان مذهبی استقلال یافته از اصحاب حدیث مهمترین رقیب فقه رأیگرای حنفی به شمار میآمد.

در کنار این دو مذهب، از حضور جماعات حنبلی در مناطقی چون گرگان، آذربایجان، ری و خوزستان و حضور محدود مالکیان در برخی نواحی غرب ایران چون اهواز، ظاهریان در فارس، پیروان سفیان ثوری در مناطقی چون دینور (مقدسی، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۸۰، جم؛ ذهبی، *میزان...*، ۴۴۹/۳) و پیروان ابوثور در آذربایجان (ابننديم، ۲۶۵) نیز اطلاع رسیده است. افزون بر این، مقدسی بدون آنکه از قلمرو روشنی سخن گوید، به گستردگی پیروان اسحاق بن راهویه در عصر خود اشاره کرده است (ص۴۴)، که بعید نیست آنان همان اصحاب حدیثی باشند که جغرافینویسان سدهٔ ۴ق، از غلبهٔ آنان در گسترهٔ وسیعی از جنوب شرق ایران، مشتمل بر اقلیم فارس و کرمان تا سواحل جنوب سخن آوردهاند (نک: ابنحوقل، ۲/ ۲۹۲، ۳۱۲؛ مقدسی، ۳۳۴، ۳۵۳؛ *أشکال...*، ۱۲۱، ۱۳۱).

در جانب شیعه، پیش از همه باید از امامیه یاد کرد که در نواحی گوناگون ایران میزیسته، و به خصوص در دو منطقهٔ ری و خراسان از جایگاهی مستحکم برخوردار بودهاند. در سدهٔ ۴ق، بازماندهٔ اندیشههای مکتب هشام بن حکم در خراسان، موجب شده بود تا فقیهی رأیگرا چون ابنجنید با استقبال چشمگیر در این منطقه مواجه گردد، اما فضای غالب در میان امامیان و از جمله امامیان ایران، فضای حدیثگرا بود. از نیمهٔ اخیر سدهٔ ۵ق/۱۱م، دو گرایش اصلی در محافل فقهی امامیه، از آنِ پیروان مکتب سیدِ مرتضیٰ و پیروان مکتب شیخ طوسی بوده است که تا عصر جایگزینی تعالیم مکتب حله، به رقابت خود در ایران ادامه دادهاند.

تنوع مذاهب فقهی در ایران، این سرزمین را به صحنهای برای رویارویی نظری مذاهب نیز مبدل میساخت و از همین روست که ایرانیان با گرایشهای گوناگون مذهبی از پیشگامان در پرداخت نظری به مبانی فقه، یا تدوین علم اصول بودهاند. علم اصول که پایههای آن در سدهٔ ۲ق نهاده شده بود، در طی سدههای ۳-۵ق، به تدریج شکل مدون خود را به دست آورد و در طی این مسیر، نقش تنی چند از عالمان ایرانی، حساس و کلیدی بود؛ در این بین، باید از نقش کسانی چون داوود اصفهانی، پسرش ابنداوود، ابواسحاق مروزی و محمد بن جریر طبری و ابوبکر جصاص رازی و ابوبکر ابهری سخن آورد. در نسلهای پسین نیز عالمانی چون شمسالدین سرخسی از حنفیه، ابواسحاق شیرازی از

شافعیه و شیخ طوسی از امامیه پدید آورندۀ آثاری جاودان در اصول فقه مذهب خود بوده‌اند. به عنوان خاتمه‌ای بر تحقیقات اصولی سدۀ ۵ق نیز، باید از محمد غزالی یاد کرد که کتاب او *المستصفیٰ* در تاریخ علم اصول نقطۀ عطفی ویژه به شمار می‌آید و الگوی مطالعات اصولیِ پس از خود در تمامی مذاهب اهل سنت بوده است.

۳. فقه در سده‌های میانه: در سدۀ ۶ق/۱۲م، بخش مهمی از توان محافل فقهی را درگیریهای مذهبی تحت الشعاع خود نهاده بود؛ نزاع میان شافعیان و حنفیان که از سدۀ ۴ق آغاز شده بود (مقدسی، ۲۶۳)، در طول سدۀ ۶ق، صدمات جدی بر پیکر محافل فقهی اهل سنت وارد آورد. این درگیریها که گاه بسیار خونین و پرخسارت بود (مثلاً نک: قزوینی رازی، ۴۵۸، جم؛ ابن‌اثیر، *جامع*، ۳۱۹/۱۱؛ ذهبی، *العبر*، ۱۶۹/۴)، هر دو گرایش حنفی و شافعی را در ایران رو به ضعف و اضمحلال برد. در حوزۀ فقه امامیه نیز در طول یک سده پس از وفات شیخ طوسی، آراء فقهی او چنان بر محافل امامیه سایه افکنده بود که گاه شائبه‌ای از تقلید و ایستایی در آن دیده می‌شد (نک: ابن‌طاووس، کشف...، ۱۲۷).

افزون بر همۀ آنچه گفته شد، حملۀ مغول در اوایل سدۀ ۷ق/۱۳م، صدمه‌ای سنگین بر پیکر محافل فقهی ایران وارد آورد که زمینه‌ساز کم‌تحرک‌ترین دوره در تاریخ فقه ایران بوده است. در طول سده‌های ۷-۹ق، حوزه‌های فقه اهل سنت به تدریج مسیر اضمحلال و نابودی را طی می‌کردند و بسیاری از شخصیتهای متنفذ در محافل فقهی حنفی و شافعی، همچون رجال آل‌ترکه و آل‌خجند (هم‌م)، بیشتر شخصیتهایی سیاسی بوده‌اند. در این میان، به ندرت شخصیتهایی همچون قاضی بیضاوی (د ۶۸۵ق/۱۲۸۶م)، سراج‌الدین ارموی (د ۶۸۲ق) و عزالدین اردبیلی (د پس از ۷۷۵ق/۱۳۷۳م)، آثاری مهم در فقه و اصول پدید آورده‌اند.

در حوزه‌های امامی، اگرچه شخصیتهایی چون قطب‌الدین راوندی و سدیدالدین حمصی‌رازی، از آغازگران نقد ایستایی فقه امامیه بوده‌اند، اما با پای‌گیری حرکت جدید فقهی در حله که تمامی محافل امامی را تحت تأثیر خود قرار داد، محافل فقهی ایران نیز از سدۀ ۷ق/۱۳م به بعد تحت نفوذ این مکتب قرار گرفت. از نخستین فقیهان ایرانی مرتبط با این مکتب، می‌توان حسن بن ابی‌طالب آبی (د پس از ۶۷۲ق/۱۲۷۳م، نک: هد، ۷۱/۱) را یاد کرد.

سدۀ ۱۰ق/۱۶م، یعنی دورۀ پای‌گیری سلسلۀ صفویه در ایران، در جهت‌گیری محافل فقهی ایران بسیار مؤثر بود؛ در راستای فعالیتهای صفویه، از یک سو محافل فقه اهل سنت در ایران به محدودترین حد خود کاستی گرفت و از دیگر سو، فقه امامیه، زمینه‌ای برای رشد و بازسازی یافت.

۴. فقه در سده‌های متأخر: فقه امامی در دورۀ حکومت صفویه در ایران (۹۰۷-۱۱۳۵ق)، با توجه به رسمیت یافتن مذهب امامیه در این کشور، امکانی جدید برای رشد و شکوفایی یافت و به خصوص از این جهت که امکان اجرای عملی بسیاری از احکام آن فراهم آمده بود، در بخشهایی که پیش‌تر امکان توسعه نیافته بود، روی به گسترش نهاد. به عنوان نمونه پرداختن به موضوعاتی چون مباحث قضا و اجرای حدود، مباحث مالیاتها و خراج، و نیز اقامۀ نماز جمعه به سبب پیوند مستقیم آنها با حکومت، در این دوره مجال گسترش یافته است (برای آثاری از این دست، نک: مدرسی، 215-210، جم).

در سدۀ ۱۰ق/۱۶م، مهم‌ترین پایگاه مطالعات فقهی امامیه در جبل‌عامل مستقر بود و از همین روست که به دنبال تقویت محافل فقه امامیه در ایران، موج مهاجرت عالمان جبل عامل، به ایران و به خصوص اصفهان پدید آمد. در پی همین مهاجرتها و گاه مسافرتهاست که حوزۀ جدید فقه امامی در اصفهان توانست از حضور برجستگانی چون محقق کرکی، شیخ بهایی و حرعاملی برخوردار باشد (نک: حر عاملی، ۱۴۵/۱، ۱۵۷، جم). در بررسی فقه امامیه در عصر صفوی از نظر طبقه‌بندی روشها می‌توان ۳ جریان اصلی را از یکدیگر متمایز ساخت: نخست جریان اصلیِ اصولیه با درخشش شاخصی چون محقق کرکی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م) که فقه آنان را باید صورتی متکامل از فقه شهید اول به شمار آورد، دیگر جریانی اصلاح‌گرا در محافل اصولیه که در رأس آن باید از مقدس اردبیلی یاد کرد، و دیگر جریان اخباری که محمد امین استرابادی در پیشاپیش آن قرار داشت.

با انقراض دولت صفوی، در حمایت پیشین از محافل فقه امامی برداشته شد و این محافل به زودی خود را از افت‌وخیزهای سیاسی به دور کشیدند. قدرتهای سیاسی ایران پس از عصر صفویان، در دورۀ افغانها به سبب تعلق آنان به اهل سنت و در دورۀ افشاریه و زندیه به سبب گرایش آنان به حکومت غیر دینی، نسبت به محافل فقه امامی، کم‌توجهی نشان دادند و حاصل این برخورد، ضعف مطالعات نظری در فقه و قوت یافتن گرایشهای اخباری بود.

در میانۀ سدۀ ۱۲ق/۱۸م، به عنوان تحولی درونی در محافل اخباری، عالمانی معتدل از این گروه به عرصۀ فقه امامیه گام نهادند که خود صاحب نظریه‌ای اصولی بودند و در برخوردی منصفانه، برخی از روشهای اصولی را پذیرا گشتند. از نتایج این حرکت که هم در ایران و هم در بحرین دامنه‌ای یافته بود، باید از آثاری چون *شرح وافیه* از صدرالدین همدانی یاد کرد (نک: مدرسی، 56) و همین حرکت، زمینۀ لازم را فراهم ساخت تا در اواخر آن سده، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م)، فقه اصولیه را در محافل امامی، جانی دوباره بخشد (نک: همانجا؛ نیز اسکارچا، 211ff.).

سلسلۀ قاجار که از ۱۱۹۳ق/۱۷۷۹م در ایران پای گرفت، اگرچه خود تلاش داشت که به عنوان جانشین سلسلۀ صفویه شناخته گردد، اما دست کم در برابر جایگاه دین و فقه در جامعه، برخوردی متفاوت از خود نشان می‌داد. آنچه دورۀ قاجار را برای انگیزش یک تحول در فقه امامیه مناسب می‌ساخت، دست کم وجود یک دولت شیعی باثبات بود. به هر حال، در نیمۀ نخست سدۀ ۱۳ق/۱۹م، جریان اصولی نو پس از وحید

بهبهانی، از سوی کسانی چون شیخ جعفر کاشف الغطا و ملا احمد نراقی در عراق و ایران پی‌گرفته شد. اما حلقهٔ پیوند اساسی میان فقه این جریان اصولی با فقه یک و نیم سدهٔ اخیر، شیخ مرتضیٰ انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م)، عالم برجستهٔ ایرانی بود که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نو بخشید و بر فقه امامی پس از خود تا عصر حاضر تأثیری عمیق برجای نهاد.

در سده‌های اخیر، نجف برای مدتها به عنوان مهم‌ترین پایگاه فقه امامی شناخته شده بوده است. اما باید توجه داشت که بسیاری از عالمان این حوزه، همچون شیخ انصاری، آخوند خراسانی، سید محمد کاظم طباطبایی، میرزای شیرازی، میرزای نایینی، آقا ضیاء عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسن بجنوردی، سید ابوالقاسم خویی و امام خمینی عالمانی با خاستگاه ایرانی بوده‌اند. همراه با حوزهٔ نجف، حوزه‌هایی با اهمیت محدودتر نیز در درون ایران وجود داشته‌اند که از آن میان حوزه‌های اصفهان، مشهد و تبریز درخور توجهند. حوزهٔ قم از نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۴ق توسط شیخ عبدالکریم حائری اهمیت یافت و به تدریج به عنوان مهم‌ترین حوزهٔ فقه امامی در ایران و تنها رقیب حوزهٔ نجف مطرح گردید.

در طول سده‌های متأخر، جمعیتی از پیروان اهل سنت از دو مذهب حنفی و شافعی در بخشهایی از ایران وجود داشته‌اند؛ از آن میان، پیروان مذهب حنفی در بخشهای شرقی ایران، به خصوص بلوچستان، ترکمن‌صحرا و مناطقی از خراسان، و پیروان مذهب شافعی در بخشهای غربی ایران، به خصوص کردستان و مناطقی از آذربایجان و گیلان حضور دارند.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «آیا ترجمهٔ تفسیر طبری به راستی ترجمهٔ تفسیر طبری است؟»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۱؛ «آماری از ترجمه‌های کامل و چاپی قرآن به زبان فارسی»، ویژه‌نامهٔ مرکز ترجمهٔ قرآن مجید، قم، ۱۳۷۵ش؛ ابن‌اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ ابن‌بابویه، محمد، عیون اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابن‌جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانهٔ مصطفیٰ محمد؛ ابن‌حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۸م؛ ابن‌طاووس، علی، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ همو، کشف‌المحجة، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالجیل؛ ابن‌مبارک، عبدالله، الزهد و الرقائق، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، هند، ۱۹۶۶م؛ ابن‌ندیم، الفهرست؛ ابن‌نقطه، محمد، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق/۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحییٰ، السیرة و اخبار الائمة، به کوشش عبدالرحمان ایوب، تونس، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ کهن علی بن عبدالسلام کاتب، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ پاکتچی، احمد، «گرایشهای فقه امامیه در سدهٔ دوم و سوم هجری»، نامهٔ فرهنگستان علوم، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۳، شم ۴؛ همو، «ویژگیهای رده‌بندی موضوعی بحار الانوار و فرایند شکل‌گیری آن»، یادنامهٔ مجلسی، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۱؛ ترجمان وحی، قم، ۱۳۷۶ش پ؛ جوالیقی، موهوب، المعرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حازمی، محمد، «شروط الائمة الخمسة»، همراه شروط الائمة الستة ابن‌قیسرانی، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حسینی خطیب، عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغة و اسانیده، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ذهبی، محمد، الامصار، به کوشش محمد ارناؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش صلاح‌الدین منجد و دیگران، کویت ۱۹۸۴م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، التدوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ رواقی، علی، «نقدی بر ترجمهٔ تفسیر طبری »، سیمرغ، تهران، ۱۳۵۱ش، شم ۱؛ زاوی، طاهر احمد، مقدمه بر النهایة (نک: هد ، ابن‌اثیر)؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، التحبیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالمعید، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شیخ طوسی، محمد، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۵۶ق؛ صریفینی، ابراهیم، تاریخ نیسابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ قزوینی‌رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نووی، یحییٰ، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

GAL ; GAS ; Horst , H., «Zur Überlieferung im Korankommentar aṭ-Ṭabarīs», ZDMG, 1953, vol. CIII; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Modarressi Tabāṭabā'i, H., *An Introduction to Shī'ī Law*, London, 1984; Paketchy, A., «The Contribution of Eastern Iranian and Central Asian Scholars to the Compilation of Hadīths», *The History of Civilizations of Central Asia*, Paris, 2000, vol. IV(2); Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI; Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī...», RSO, 1958, vol. XXXIII.

احمد پاکتچی

XIII. علوم ریاضی و طبیعی

ظهور و رشد علوم فلسفی به معنای عام در ایران، از آن جمله برخی شاخه‌های علوم ریاضی و طبیعی، به دیرزمانی پیش از اسلام باز می‌گردد، و در عصر اسلامی نیز بخش اعظم آنچه زیرعنوان فرهنگ و تمدن اسلام قرار می‌گیرد، در حوزهٔ فرهنگی ایران پدید آمده، و محصول اندیشه‌های دانشمندان ایرانی است. در این مقاله سیر تاریخی ظهور و رشد و شکوفایی علوم طبیعی و ریاضی در قلمرو ایران فرهنگی در پهنهٔ اسلام، با نگاهی به پیشینهٔ آن به اختصار بررسی می‌گردد. قطع نظر از احادیثی که از پیامبر اکرم(ص) در فضیلت ایرانیان در تمسک به دانش روایت شده (مثلاً نک: ابونعیم، ۴-۸)، و دانشمندان جامع‌نگری چون ابن خلدون (ص ۵۴۳-۵۴۴) بدان تصریح کرده‌اند، گزارشهای تاریخی نویسندگان سده‌های نخستین اسلامی، و آنچه از کتابخانه‌های بزرگ ایران پیش از اسلام و خطوط هفتگانهٔ کتابت علوم می‌دانیم، نیز به وضوح حاکی از اهتمام ایرانیان به انواع دانشهای فلسفی و حفظ منابع علمی است (مثلاً نک: حمزه، ۳۷، ۱۵۱-۱۵۳؛ ابن ندیم، ۱۳، ۱۴، ۲۳۸،

۲۴۰ـ۲۴۱؛ ثعالبی، ۴۵۹؛ گردیزی، ۲۲؛ مقدسی، ۱۵۶/۳؛ نیز برای پیشینه، نک: تفضلی، ۳۱۵ـ۳۲۰؛ دینکرد، IX/578؛ مسعودی، مروج...، ۲۸۹/۱).

مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین مراکز بزرگ و معتبر علمی ایران پیش از اسلام، بیمارستان و دانشگاه جندی شاپور است که گویا در آغاز در همهٔ رشته‌های علمی فعالیت می‌کرد و به تدریج پزشکی آن شکوفایی بیشتری یافت و بیمارستان آن نامبردار گردید. در این مرکز علمی، کتابخانهٔ معتبری نیز وجود داشته، و همایشهای علمی در آن برگذار می‌شده است (دینوری، ۴۶ـ۴۷؛ ابوالفدا، ۵۰/۱؛ صفا، ۲۲؛ اقبال، ۱۳۳؛ دانلپ، 219؛ الگود، «تاریخ پزشکی...[1]»، 77-46؛ قفطی، ۱۳۳). جندی شاپور در دورهٔ اسلامی به ویژه عصر اول عباسی شکوفایی خود را حفظ کرد و پزشکان و رؤسای نامدار آن به تأسیس مکتب پزشکی بغداد پرداختند (نک: هـ د، آل بختیشوع؛ *ایرانیکا*، IV/257). ایرانیان در سده‌های ۴ و ۵م نیز مدارس بزرگ و معتبری در رُها (ادسا) و نصیبین و بعضی شهرهای داخلی ایران تأسیس کردند (صفا، ۱۲ـ۱۳، ۱۸ـ۲۱).

ایرانیان و آغاز نهضت ترجمه: نقش عظیم ایرانیان در براندازی امویان و برکشیدن عباسیان، محیط مساعدی برای بسط نفوذ مادی و معنوی آنان ایجاد کرد که از جمله جلوه‌های آن، افزون بر نفوذ سیاسی، هدایت روند پیدایش و رشد و شکوفایی فرهنگی بود. پزشکی ایرانی در عصر منصور از جندی شاپور به بغداد منتقل شد و بعضی از برجسته‌ترین خلفای عصر اول که در محیطی ایرانی برآمده، یا وزیران و رایزنان ایرانی داشتند، به حامیان بزرگ دانش تبدیل شدند. خاندانهای بزرگ ایرانی دردستگاه‌خلافت، همچون‌برمکیان وبنی‌سهل وبنونوبخت وآل بختیشوع علاوه بر نقش سیاسی، بنیادگذاران و آغازگران نهضت ترجمه و مشوقان دانش و دانشمندان بودند. هستهٔ اصلی کتابخانه و مرکزی که بیت‌الحکمه نام گرفت، به دست یحییٰ برمکی بنیاد شد که اول بار به اندیشهٔ ترجمهٔ *المجسطی* بطلمیوس افتاد (ابن ندیم، ۲۴۴، ۲۶۷ـ۲۶۸؛ قفطی، ۹۷ـ۹۸) و یکی از پزشکان نامدار عصر، خود را همیشه وامدار او می‌دانست (نک: جهشیاری، ۱۷۶، ۲۲۵ـ۲۲۷؛ ابن‌ابی اصیبعه، ۱۲۷/۲، ۱۳۷). آل نوبخت و عمر بن فرخان طبری و ابومعشر بلخی نیز از حمایت برمکیان برخوردار بودند (ابن ندیم، ۲۷۷). شماری از کتب هندی و سریانی، و پزشکی و کشاورزی هم به تشویق برمکیان به پهلوی و عربی ترجمه شد (ابن ندیم، ۲۴۵، ۳۰۳، ۳۴۵؛ جاحظ، ۶۴/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۲/۲؛ مولر، 465-456؛ مایرهوف، «انتقال...[2]»، 29-17؛ صدیقی، 283-277؛ سجادی، ۱۱۸ـ۱۲۳). آل نوبخت هم اغلب از مترجمان آثار پهلوی به عربی بودند، چنانکه چند تن از خاندان بختیشوع نیز آثار یونانی را به عربی باز می‌گرداندند (ابن ندیم، ۲۴۴، ۲۹۶؛ صفا، ۵۲ـ۵۹). بنوموسی بن شاکر از خاندانهای مشهور ایرانی، جز آنکه دانشمندانی نامدار بودند، نقش مهمی در شکل‌گیری نهضت ترجمه ایفا کردند و مترجمان بزرگی چون حنین بن اسحاق و ثابت بن قره برای آنان کار می‌کردند و بنوموسیٰ بر این ترجمه‌ها نظارت داشتند و به تصحیح و تهذیب آنها می‌پرداختند (ابن ندیم، ۲۶۶ـ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۲؛ قفطی، ۲۰۸، ۲۸۶ـ۲۸۷). مقدمه‌ای که احمد بن موسی بن شاکر بر متن عربی مخروطات آپولونیوس نوشته، شیوهٔ عالی آنها را در ترجمهٔ آثار یونانی و تصحیح آن نشان می‌دهد (بنوموسیٰ، ۶۲۱ـ۶۲۹).

از دیگر مترجمان برجستهٔ ایرانی در نهضت ترجمه می‌توان از نیریزی، سهل (ربّن) طبری، عمربن فرخان طبری، محمد بن ابراهیم فزاری (یا ابراهیم بن حبیب فزاری)، یوحنا بن ماسویه و بسیاری دیگر یاد کرد که آثار مهمی را در ریاضیات و نجوم و طب از پهلوی و سریانی و سنسکریت به عربی ترجمه، یا شرح و تفسیر کردند (ابن ندیم، ۲۴۴، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۹؛ بیرونی، *الآثار...*، ۱۴۲، *القانون...*، ۷۷۹/۲، *تحقیق...*، ۱۳۲، ۳۵۱ـ۳۵۶؛ کمال‌الدین، ۳۵۳/۲؛ زوتر، «ریاضی ـ دانان...[3]»، 14؛ پینگری، «تأثیر یونان...[4]»، 35؛ سارتن، I/565). ترجمهٔ *سدهانتا* (سندهند)، *تترابیبلوس*[5] (*اربع مقالات*) بطلمیوس، *المجسطی*، *زیج ارکند* و بسیاری دیگر از آثار پزشکی و نجومی به دست اینان و در همین دوره به عربی ترجمه، یا شرح و تفسیر شد (نیز نک: کندی، «پژوهشی...[6]»، 138, 129؛ پینگری، «فزاری...[7]»، 105-103، «یعقوب...[8]»، 98-97؛ قس: علی بن سلیمان، گ ۹۵ ب؛ بیرونی، *تحقیق*، ۱۲۰ـ۱۲۱، ۳۴۶، ۵۱۲، *تمهید...*، ۲۷، ۳۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۵/۱ـ۱۸۳؛ قفطی، ۳۸۰ـ۳۹۱).

ریاضیات، نجوم و گاه‌شماری: دربارهٔ این فنون در پیش از اسلام، اطلاعات مستقیم چندانی در دست نیست و آنچه در این زمینه می‌دانیم غالباً متکی بر آثار باقی‌ماندهٔ باستانی و گزارشهایی است که از آثار مکتوب پهلوی به منابع عصر اسلامی راه یافته است. به هر حال فعالیتهای پیشرفتهٔ مهندسی و دریانوردی و محاسبات پیچیدهٔ مالیاتی و رصدها و زیجهایی که از آن عصر می‌شناسیم همه مستلزم آگاهی زیادی از ریاضیات، و حاکی از رواج این علوم در ایران و مهارت ایرانیان در آنهاست که بخش مهمی از آنها به عصر اسلامی منتقل گردیده است.

برخی از مهم‌ترین دست‌آوردهای ایرانیان در ریاضیات عصر اسلامی چنین است:

۱. نگارش نخستین آثار ریاضی دورهٔ اسلامی در شاخه‌های جبر، حساب، هندسه، و نیز نگارش نخستین آثار مستقل در مثلثات؛ ۲. آشنا ساختن مسلمانان و سپس اروپاییان با دستگاهِ شمار و ارقام هندی که امروزه رایج است، و نیز به کار بردن این ارقام در ضمن محاسبات برای نخستین‌بار؛ ۳. دسته‌بندی معادلات درجهٔ سوم و حل هندسی و عددی همهٔ آنها (این معادلات را در حالت کلی نمی‌توان حل کرد)؛ ۴. پرداختن به برخی مسائل کلاسیک ریاضیات از قبیل تربیع دایره، تثلیث زاویه، تسبیع و تتسیع دایره (رسم ۷ ضلعی و ۹ ضلعی منتظم). مسألهٔ نخست

1. *A Medical...* 2. «On the Transmission...» 3. *Die Mathematiker...* 4. «Greek...» 5. *Tetrabiblos*. 6. «A Survey...» 7. «The Fragments of... Al-Fazārī» 8. «The Fragments of... Ya'qūb...»

غیرقابل حل است و ۳ مسألهٔ دیگر را نیز نمی‌توان تنها با استفاده از پرگار و ستاره (یا خط کش غیر مدرج) حل کرد. حل این مسائل تنها پس از مباحثات و مکاتبات بسیار میان چند ریاضی‌دان ایرانی در سدهٔ ۴ق، آن هم با روشهای دیگری همچون هندسهٔ متحرک و استفاده از مقاطع مخروطی، صورت گرفت (نک: هـ د، ۳۰۲/۵-۳۰۵)؛ ۵. پرداختن به اصل پنجم اقلیدس و کوشش برای اثبات آن. این کار از یونان باستان آغاز شد و تا اواخر سدهٔ ۱۹م ادامه یافت و اگرچه نتیجهٔ مستقیمی دربرنداشت، راه را برای خلق هندسه‌های نااقلیدسی هموار کرد. تقریباً تمامی ریاضی‌دانانی که در دورهٔ اسلامی در این باره فعالیت داشتند، ایرانی بودند؛ ۶. محاسبهٔ مقدار سینوس یک درجه و عدد π با دقتی که تا مدتها همتایی نیافت؛ ۷. تهیهٔ نخستین جداول توابع مثلثاتی مختلف و به کار بردن ظِلّ معکوس (معادل تانژانت امروزی) به عنوان یک تابع مثلثاتی مستقل و استفاده منظم از آن؛ ۸. اختراع، اثبات و به کار بردن شکل (قضیه) مُغنی (قضیهٔ سینوسها) به جای شکل قطّاع (قضیهٔ منلائوس) در مثلثات مسطحه و کروی و نیز اختراع و اثبات شکل ظلی (قضیهٔ تانژانتها) با کاربردی مشابه؛ ۹. حل دستگاههای معادلات سیاله تا درجهٔ نهم و تا ۴ معادله و ۷ مجهول توسط کرجی (نک: جعفری، 162-163، 124-125)؛ ۱۰. پژوهش در دیگر مباحث تئوری اعداد، مانند اثبات قضیهٔ فِرما در حالت خاص توسط ماهانی.

نجوم دورهٔ اسلامی هم به ترتیب بر ۳ سنت نجومی ایرانی، هندی و یونانی بنیاد شده، و تقریباً همهٔ نخستین گروه از منجمان دربار عباسی ایرانی، یا لااقل به شدت متأثر از نجوم ایرانی بوده‌اند. واژه‌هایی چون زیج، هیلاج، کدخدا، جان بختان، جوزهر و حتیٰ هندسه (از هندازگ پهلوی = اندازه، نک: مکنزی، 42) و بسیاری دیگر که در منابع ریاضی و نجوم اسلامی وجود دارد و اصلاً پهلوی است، نشان از این تأثیر دارد. علاوه بر انتقال مستقیم نجوم ایرانی، ایرانیان در ترجمهٔ آثار و انتقال سنن علمی هندی و یونانی به جهان اسلام نقش عمده داشتند. از جمله آثار کهن ایرانی که در دورهٔ اسلامی نیز از آنها بسیار یاد شده است، می‌توان از زیجهایی موسوم به زیج شاه (یا شهریاران = زیگ شَتْر و ایار) یاد کرد که لااقل از وجود دو زیج به این نام مربوط به عصر انوشیروان و یزدگرد سوم، اطلاع داریم (علی بن سلیمان، گ ۹۵؛ بیرونی، *القانون*، ۱۴۷۳/۳-۱۴۷۴)؛ گرچه بعضی از محققان قدمت برخی از این زیجها را عقب‌تر برده‌اند (تقی‌زاده، ۲۶۸، ۳۲۰-۳۲۱؛ پینگری، همانجا) و برخی از گزارشها نیز می‌تواند مؤید این معنی باشد (مثلاً نک: کندی، «پژوهشی»، 173؛ همو و وان درواردن، 323، 321؛ پینگری، «رصد ایرانی[1]»، 334-336؛ تقی‌زاده، ۷۹، ۲۶۷-۲۶۹)، چنانکه ابومعشر هم از زیجی بسیار کهن که منشأ زیج شهریار بوده، یاد کرده است (حمزه، ۱۹۷-۲۰۱؛ ابن ندیم، ۲۴۰-۲۴۱). گزارش ابن رسته به وضوح درجهٔ اعتبار زیج شهریار در دورهٔ اسلامی، و استناد همهٔ منجمان را به آن نشان می‌دهد (ص ۱۶۲؛ برای نکات مربوط به ترجمهٔ این زیج به عربی، نک: ابن ندیم، ۲۴۴؛ تقی‌زاده، همانجاها). شعاع تأثیر زیج شهریار نه فقط شرق اسلامی، بلکه غرب و به ویژه اندلس را نیز در بر می‌گرفت و در کنار سند هند، حتیٰ پس از رواج مجسطی بطلمیوس، سخت مورد اعتنا بود (کندی، «پژوهشی»، 173، 130-129، «راهنمای نجومی...[2]»، 262-246).

دربارهٔ نجوم باید گفت از آنجا که مثلثات پیش از آنکه به عنوان یکی از شاخه‌های ریاضیات مطرح شود، مقدمه‌ای بر علم نجوم به شمار می‌رفت، همهٔ ابداعات ایرانیان در مثلثات را هم می‌توان در ذیل نجوم مورد بحث قرار داد. در واقع بسیاری از آثار نجومی ایرانیان، به ویژه زیجها، از لحاظ روابط و جداول مثلثاتی نیز سخت حائز اهمیت است. به هر حال بعضی از دستآوردهای ایرانیان در نجوم اینهاست:

۱. انجام نخستین ارصاد و اغلب رصدهای مستقل دورهٔ اسلامی؛ ۲. انجام دو رصد از ۳ شاهکار رصدی دورهٔ اسلامی؛ ۳. تلاش چشمگیر برای تصحیح هیأت بطلمیوس که در کنار تلاشهای دانشمندان اندلس، زمینه را برای طرح نظریهٔ خورشید مرکزی کوپرنیک آماده کرد؛ ۴. اختراع آلات رصدی متعدد که برخی از آنها همچون سدس فخری و آلت رصدی ابن سینا از لحاظ دقت، و برخی دیگر همچون اسطرلاب خطی طوسی از لحاظ سادگی کار در دورهٔ اسلامی بی‌نظیر بودند.

در زمینهٔ گاه‌شماری هم ایرانیان نقش برجسته‌ای داشتند و تأثیر آنها تا امروز نیز پای برجاست. در ایران باستان از سغد تا ارمنستان و آسیای صغیر دو نوع گاه‌شماری رواج داشت: گاه‌شماری عرفی که در آن هر سال شامل ۱۲ ماه و هر ماه ۳۰ روز بود و ۵ روز اضافه (موسوم به اندرگاه یا خمسهٔ مسترقه) داشت. با توجه به اینکه طول سال حقیقی تقریباً ۳۶۵/۲۴۲۲ روز است، آغاز سال (نوروز) در محل حقیقی خود (آغاز بهار) ثابت نمی‌ماند. نوع دیگر گاه‌شماری تنها نزد موبدان و برخی دوایر دولتی (به ویژه دوایر مالیاتی) رایج بود. در این گاه‌شماری برای جبران کسر اضافه بر ۳۶۵ روز، هر ۱۲۰ سال (در برخی مآخذ هر ۱۱۶ سال)، یک ماهٔ کبیسه (یک سال ۱۳ ماهه) گرفته می‌شد (مقریزی، ۲۷۴/۱؛ مسعودی، *التنبیه...*، ۲۱۵؛ بیرونی، *الآثار*، ۱۰-۱۱، ۴۲، ۵۲؛ تقی‌زاده، ۴-۳۹، جم)؛ یعنی هر سال، ۳۶۵/۲۵ روز (در کبیسهٔ ۱۱۶ ساله به اضافهٔ $\frac{۱}{۱۱۶}$ روز) فرض می‌شد. مبدأ تقویم نیز با تاج‌گذاری هر پادشاه، نوروز همان سال قرار داده می‌شد؛ اما چون محاسبهٔ کبیسه مدتها پیش از ظهور اسلام متروک شده بود، جای نوروز تغییر می‌کرد، چنانکه نوروز (مذهبی و نه عرفی) سال تاج‌گذاری یزدگرد سوم که آخرین مبدأ گاه‌شماری ایرانی است، برابر با ۱۶ ژوئن ۶۳۲م/۱۱ق (یعنی ۹۱ روز پس از آغاز بهار) بود. پس از فتح ایران گاه‌شماری یزدگردی نزد ایرانیان زردشتی و نیز منجمان همچنان (بدون اجرای کبیسه) به کار می‌رفت (تقی‌زاده، همانجا؛ این تقویم هنوز هم نزد زردشتیان هند رایج است) و در محاسبات دیوانی هم رواج داشت. اما کبیسه نگرفتن و سیار شدن سال، در اخذ خراج مشکلات بسیاری پیش

1. «The Persian...» 2. «The Sasanian...»

آورد؛ با اینهمه، خلفا که کبیسه کردن سال شمسی را نیز در شمار «نسیء» و حرام می‌شمردند، از اجرای کبیسه خودداری می‌کردند، تا آنکه در روزگار متوکل و سپس معتضد عباسی کبیسه‌های فراموش شده اعمال شد و سال ثابتی با کبیسه برقرار گردید. سرانجام در زمان ملکشاه سلجوقی، تقویم جلالی، دقیق‌ترین تقویم جهان وضع شد و به کار رفت (نک‍: طبری، ۳۹/۱۰؛ بیرونی، همان، ۱۰، ۳۱-۳۳، ۶۸؛ تقی‌زاده، ۲۱، جم؛ همو، IX/903-922, X/107-132). این گاه‌شماری از ۱۳۰۴ش با اندکی تغییر و با نام تقویم هجری شمسی به عنوان تقویم رسمی ایران پذیرفته شد. تقویم هجری شمسی، تنها تقویمی است که آغاز سالش بر اساس یک رویداد نجومی (اعتدال بهاری) تنظیم شده است و از این رو بر خلاف تمامی تقویمهای دیگر آغاز سال آن هرگز از محل حقیقی خود جابه‌جا نخواهد شد.

دربارهٔ برجسته‌ترین دانشمندان ایرانی که در این رشته‌ها نامور شدند، جز کسانی که از آنها سخن رفت، باید گفت تا جایی که می‌دانیم نوبخت (د ح ۱۶۰ق)، فزاری و شاید فیروزان (پدر یحیی بن ابی منصور، نک‍: خطیب، ۳۱۸/۴؛ ابن خلکان، ۷۹/۶)، نخستین منجمان دورهٔ اسلامی هستند. نوبخت نخستین منجم سرشناس خانوادهٔ ایرانی آل نوبخت (ﻫ م)، زمان مناسب برای آغاز بنای بغداد (۱۴۵ق/۷۶۲م) را تعیین کرد (ابن فقیه، ۲۹۰، ۳۳۸؛ بیرونی، همان، ۲۷۰-۲۷۱؛ خطیب، ۶۷/۱؛ قس: یعقوبی، ۲۳۸، ۲۴۱، که بار دوم از حضور فزاری، طبری (عمربن فرخان؟) و ماشاءالله یهودی نیز یاد کرده، و وظیفهٔ هر ۴ تن را نیز انجام دادن محاسبات هندسی ساخت بغداد آورده است؛ نک‍: نالینو، ۱۶۱). ابوسهل فرزند نوبخت و دو نوه‌اش حسن و عبدالله بن سهل (برادرزادگان ابوسهل) نیز منجم دربار عباسیان بودند. ابن ندیم، ابوسهل و نیز اغلب بزرگان آل نوبخت را در زمرهٔ مترجمان کتب پهلوی به عربی آورده است (ص ۲۴۴، ۲۷۴- ۲۷۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۵۲/۱؛ قفطی، ۴۳۹؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 16 ,5، «ذیل...[1]»، 158؛ سارتن، I/521,531).

فزاری و یعقوب بن طارق که احتمالاً ایرانی نژاد بود (زوتر، «ریاضی‌دانان»، 208 ,3-4؛ سارتن، I/530)، نخستین مسلمانانی بودند که زیجهایی بر اساس آثار هندی و ایرانی نوشتند و ارقام هندی گویا از طریق زیج (یا زیجهای) فزاری و با واسطهٔ زیجهای خوارزمی و اولین زیجهای حبش منتشر شد (علی بن سلیمان، گ ۹۵ ب- ۹۶آ؛ پینگری، «فزاری»، 103-102، «یعقوب»، 125-97؛ کندی، «رؤیت...[2]»، 129-126). عمر بن فرخان طبری (د ح ۲۰۰ق) افزون بر تفسیر *اربع مقالات* بطلمیوس، کتابی در موالید نوشت (پینگری، «کتاب الموالید...[3]»، 12-8) و آثاری را نیز از فارسی به عربی ترجمه کرد. بیرونی او و ماشاءالله را که به احتمال قوی از یهودیان ایرانی بصره بود، واسطهٔ میان ابومعشر و آثار نجومی دورهٔ ساسانی دانسته است (تمهید، ۸۹؛ ابن ندیم، ۲۶۸، ۲۷۳؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 17 ,7، «ذیل»، همانجا؛ قس: کندی، «پژوهشی»، 136).

احمد نهاوندی (ﻫ م) در زمان یحییٰ ابن خالد برمکی (ح ۱۶۰ق) برای نخستین بار در دورهٔ اسلامی، رصدهایی در جندی‌شاپور انجام داد و نتایج این ارصاد را در زیج *مشتمل* گرد آورد (ابن یونس، ۱۵۷؛ قس: شوی، «استخراج عرض...[4]»، 10؛ قس: بیرونی، تحدید...، ۶۲؛ نیز صاعد، ۲۱۸، که رصد ممتحن را نخستین رصد اسلام دانسته‌اند؛ کندی، «پژوهشی»، 124).

بزیستِ فیروزان نیز که پس از مسلمان شدن نامش را یحییٰ ابن ابی منصور (ﻫ م) گردانیده بود (ابن اسفندیار، ۱۳۷) و خاندانش هم غالباً منجم بودند و به بنی منجم شهرت یافتند، ظاهراً سرپرستی ارصادی را که به فرمان مأمون از ۲۱۳ق در شماسیهٔ بغداد آغاز شد (ارصاد ممتحنِ شماسیه)، برعهده داشت (ابن ندیم، ۱۴۳، ۲۷۵؛ بیرونی، همانجا؛ قس: صاعد، همانجا؛ قفطی، ۳۵۷؛ نیز ابن یونس، ۵۷؛ کندی، همان، 127)، نوه‌اش هارون بن علی (د ۲۸۸ق، بغداد) به سبب نگارش یک زیج بسیار معروف شد (زوتر، «ریاضی‌دانان»، 34 ,8، «ذیل»، 158؛ سارتن، I/566؛ کندی، همان، 136). سهل بن بشر احکامی یهودی فعال در خراسان (د پس از ۲۳۶ق) از طریق ترجمهٔ لاتین بسیاری از آثارش در اروپای سده‌های میانه شهرت بسیار داشت (ابن ندیم، ۲۷۴؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 16-15، «ذیل»، 160؛ سارتن، I/569). در همین روزگار ابوسعید ضریر جرجانی، برهانی بر روش کتاب *آنالما*[5] برای پیدا کردن خط نصف‌النهار نوشت که قابل توجه است (شوی، «استخراج خط...[6]»، 271-265).

احمد بن محمد بن کثیر فرغانی از طریق کتاب *جوامع علم النجوم و حرکات السماویهٔ* خود نه تنها بر نجوم دورهٔ اسلامی، که از طریق دو ترجمهٔ عربی به لاتینی (گراردوس کرمونایی و یوحنای اشبیلی[7]) و نیز ترجمهٔ لاتین به عبری آن توسط یعقوب آناطولی بر نجوم اروپای سده‌های میانه تأثیری شگرف نهاد. وی در ۸۶۱م در فسطاط بر ساخت یک نیل‌سنج نظارت داشت (ابن ندیم، ۲۷۹؛ صاعد، ۲۲۵؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 19، 18-، «ذیل»، همانجا؛ دونم، II/204-214).

محمد بن موسیٰ خوارزمی (د ح ۲۵۰ق) یکی از بزرگ‌ترین ریاضی دانان تمام اعصار که نخستین کتابهای جبر و حساب دورهٔ اسلامی را نوشت، بیش از هر نویسندهٔ دیگر سده‌های میانه بر سیر تفکر ریاضی تأثیر گذارد. *المختصر فی حساب الجبر و المقابلهٔ* او حاوی حل آنالیزی معادلات درجهٔ اول و دوم است و مؤلف آن را می‌توان یکی از بنیان‌گذاران آنالیز به صورتی جدا از هندسه به حساب آورد. ارقام هندی از طریق ترجمهٔ لاتین کتاب حساب او (*الجمع و التفریق*) به اروپای لاتینی راه یافت. زیج وی از نخستین آثاری است که در آن جدول توابع مختلف نجومی و مثلثاتی آمده است. آثار او به لاتینی،

1. «Nachträge...» 2. «The Lunar...» 3. «Liber...» 4. «Die Bestimmung...» 5. *Analemma.*
6. «Abhandlung über...» 7. Joannes Hispalensis

عبری، انگلیسی، آلمانی و فرانسه ترجمه شده است. دو واژهٔ الجبرا و آلگوریتم (و کلمات مشابه آنها در زبانهای اروپایی) به ترتیب بر گرفته از نام کتاب *الجبر و المقابله* و نام خود اوست (علی بن سلیمان، گ ۱۹۶آ؛ ابن ندیم، ۲۷۴؛ نیز زوتر، «ریاضی‌دانان»، 10، «ذیل»، 160-158، «دربارهٔ کتاب...[1]»، 354-350، «مؤلف کتاب...[2]»، 129-127؛ کندی، «گاه‌شماری...[3]»، 59-55؛ همو و عکاشه، 96-86؛ سارتن، I/563-564؛ قربانی، *ریاضی‌دانان...*، ۱-۲۱).

احمدبن‌عبدالله مروزی معروف‌به حبش‌حاسب (ﻫ م) ازبزرگ‌ترین منجمان دربار مأمون و معتصم از ۲۱۴ تا ۲۵۰ق به رصد می‌پرداخت و ۳ زیج یکی به روش هندیان، یکی به روش زیج شاه و دیگری پس از رصد تألیف کرد. وی برای نخستین بار وقت را به وسیلهٔ ارتفاع یک جسم سماوی (بر حسب کسوف سال ۸۲۹م) تعیین کرد، و کهن‌ترین جدول ظل معکوس (معادل تانژانت) را ارائه داد و آن را به صورت یک خط مثلثاتی مستقل به کار برد (ابن ندیم، ۲۷۵، ۲۸۵؛ بیرونی، *الآثار*، ۱۹۶-۱۹۸؛ ابن یونس، ۹۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۱، جم؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 13-12، 28-27؛ شوی، «تعلیقات...[4]»، 392؛ کندی، «پژوهشی»، 127-126، 154-151؛ دربارهٔ جداول زیجهای حبش، نک: جمیل علی، 177-129؛ سلام، 497-492؛ قربانی، همان، ۴۳-۴۹).

از بنوموسیٰ پیش از این سخن رفت. مهم‌ترین کارهای آنها در ریاضیات تثلیث سینماتیکی زاویه، ترسیم بیضی به شیوهٔ معروف به باغبانی و تحریر مخروطات آپولونیوس بود. دانشمندان بعدی از ارصاد و زیج بنوموسیٰ یاد کرده‌اند (ابن ندیم، ۲۷۱؛ بیرونی، تحدید، ۳۹، ۵۸، ۶۶-۶۷، ۲۴۴، ۲۷۹؛ ابن یونس، ۱۴۹-۱۵۵؛ زوتر، همان، 21-20، «ذیل»، 160، «هندسه...[5]»، 272-259؛ سارتن، I/560-561؛ کندی، همان، 136-135).

ماهانی (ﻫ م) ریاضی‌دان و ستاره‌شناس بزرگ ایرانی حل مقدمهٔ ارشمیدس در قضیهٔ چهارم از مقالهٔ دوم *فی الکرة و الاسطوانة* را به حل معادلهٔ $x^3 + a = cx^2$، که بعدها به معادلهٔ ماهانی مشهور شد، تحویل کرد و آن را حل نشدنی شمرد (ویکه، «جبر...[6]»، 103-96؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 26؛ ابن یونس، ۹۹-۱۱۳، ۱۶۵، ۱۶۷؛ قربانی، همان، ۶۳-۶۸).

ابومعشر بلخی (ﻫ م) گرچه در تاریخ احکام نجوم اهمیت و تأثیری شگرف داشته، اما اهمیت علمی آثار او اندک است (ابن ندیم، ۲۷۷؛ زوتر، همان، 30-28، «ذیل»، 162؛ اشتاین اشنایدر، 38-35؛ دوئم، 504-503، II/369-386؛ سارتن، I/568).

دربارهٔ سلیمان بن عصمت سمرقندی تنها می‌دانیم که در حدود سال ۲۷۵ق در بلخ مشغول رصد بوده، و زیجی به نام *نیرین* و شرحی بر *المجسطی* بطلمیوس نگاشته است (بیرونی، همان، ۶۸-۶۹، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۸۰، «التحلیل...»، ۱۲۶، ۱۶۵، *القانون*، ۶۵۴/۲؛ قربانی، همان، ۲۶۴).

فضل بن حاتم نیریزی (د ح ۳۱۰ق/۹۲۲م) شارح دومین ترجمهٔ حجاج بن یوسف از *اصول* اقلیدس (ترجمهٔ مأمونی) وسیله‌ای بسیار جالب و دقیق برای اندازه‌گیری ابعاد و ارتفاع اجسام دور از دسترس اختراع کرد و رساله‌ای دربارهٔ آن نوشت که مورد ستایش بیرونی واقع شده است (نیریزی، ۴، ۶؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 45، «ذیل»، 164، «قطعه‌ای...[7]»، 396؛ شوی، «مقالهٔ فضل...[8]»، 63-55؛ سارتن، I/598-599؛ قربانی، همان، ۷۳-۸۷).

ابونصر فارابی (ﻫ م) آثاری در هندسه، شرحی بر مجسطی، و رساله‌ای مهم در تقسیم‌بندی علوم نگاشت (زوتر، «ذیل»، 165؛ سارتن، I/628-629؛ دربارهٔ طبقهٔ او، نک: زوتر، «ریاضی‌دانان»، 56-54).

عبدالله بن اماجور، پسرش علی بن عبدالله و مفلح، غلام علی، مشهور به ابن اماجور (ﻫ م) از بزرگ‌ترین راصدان مسلمان، در ۲۷۲-۳۲۱ق در بغداد و شیراز مشغول رصد بودند. ابن یونس دقت آنان در رصد و تسلطشان در هندسه و هیأت را ستوده، و از زیجی که مفلح به تنهایی نوشته، یاد کرده است (ص ۱۴۹-۱۵۵، ۱۶۷).

اخوان‌الصفا به لحاظ علاقه به مکتب فیثاغورسی به اسرار حروف و در نتیجه تئوری اعداد بسیار بها می‌دادند. رسالاتی دربارهٔ ریاضیات، طبیعیات و احکام نجوم از آنها باقی است (باوزانی، 99-88؛ قربانی، همان، ۱۲۵-۱۲۶).

ابوجعفر خازن (ﻫ م) هم به کمک مقاطع مخروطی، معادلهٔ ماهانی را حل کرد. قفطی *زیج الصفایح* او را که اکنون از بین رفته، بسیار ستوده است. وی در رسالهٔ *انشاء المثلثات القائمة الزاویة...* که برخی به خطا آن را از ابوجعفر محمد بن حسین (سدهٔ ۶ق) دانسته‌اند، دربارهٔ پاسخهای معادلهٔ سیال $x^2 + y^2 = z^2$ گفت‌وگو کرده است (قربانی، همان، ۸۸-۹۲؛ نیز نک: لورچ، «ابوجعفر...»، 152-150، جم؛ انبوبا، «رساله‌ای...[9]»، 156-134؛ ویکه، «ترجمهٔ بخشی...[10]»، جم، «سه رساله...[11]»، 67-15).

رصدهای عبدالرحمان صوفی (د ۳۷۶ق/۹۸۶م) که در *صور الکواکب* او مندرج است، یکی از ۳ شاهکار نجوم رصدی مسلمانان به شمار می‌رود. کتاب دیگر او دربارهٔ کرهٔ فلکی نیز حائز اهمیت است (ابن ندیم، ۲۸۴؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 62، «ذیل»، 116؛ کونیج، 93-48؛ هاوبر، 54-48؛ سارتن، I/649, 665-666؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۹۵-۱۱۰). ابن اعلم (ﻫ م) در کار رصد بسیار دقیق بود و وسایل کارش را خود می‌ساخت (ابن یونس، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۹-۱۷۱). وی زیجی نوشت که تا دو قرن موردتوجه بود. معلوم نیست چرا سارتن او را غیر ایرانی دانسته است (زوتر، «ریاضی‌دانان»، همانجا؛ سارتن،

1. «Über die im...» 2. «Der Verfasser...» 3. «Al-Khwārizmī...» 4. «Beiträge...» 5. «Über die Geometrie...» 6. *L'Algèbre...* 7. «Zur Frage des...» 8. «Abhandlung von...» 9. «Un Traité...» 10. «Traduction...» 11. «Trois...»

I/649-650, 654؛ کندی، «جداول...[1]»، 23-13). صاغانی (د ۳۷۹ق/ ۹۸۹م) احتمالاً سازندۀ آلات رصدی رصدخانۀ شرف‌الدولۀ بویهی بود. وی دربارۀ تثلیث زاویه و تسبیع دایره به تحقیق پرداخت و روشی عجیب در تسطیح کره اختیار کرد (کانتور، I/742,750؛ سارتن، I/666؛ قربانی، همان، ۱۱۳-۱۱۵). دربارۀ ابوالفضل هروی (د پس از ۳۷۱ق) تنها از طریق اشارات بیرونی مطلعیم که او را به دقت در رصد و تسلط در ریاضیات ستوده است (بیرونی، *تحدید*، ۷۰، ۱۳۴، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۲۶، ۲۳۱؛ *القانون*، ۱/۶۶، ۲/۶۱۲؛ قربانی، همان، ۱۰۸).

ابوالوفا بوزجانی (ﻫ م) ریاضی‌دان بزرگ ایرانی در پیشرفت دانش مثلثات سهم بسزایی داشت. شکل ظلی (قضیۀ تانژانتها)، دستور $sinx=2*sin(x/2)*cos(x/2)$، و روشی برای محاسبۀ جَیب (معادل سینوس) نیم درجه که نتیجۀ آن تا ۸ رقم اعشاری صحیح بود، از ابداعات اوست (بیرونی، *مقالید*، ۱۳۱؛ سدیو، 438-420؛ وویکه، «تحلیل...[2]»، 218-256, 309-359؛ «دربارۀ محاسبه...[3]»، 230-281؛ کارادُوو، «مجسطی...[4]»، 471-408؛ زوتر، همان، 224, 72-71؛ «ذیل»، 167-166، «کتاب...[5]»، 109-94؛ ویدمان، «سرگذشت ابوالوفا[6]»، 122-121؛ قربانی، *بوزجانی نامه*، ۲۲۴-۲۳۴، جم).

ابومحمود حامد بن خضر خجندی به گفتۀ بیرونی یگانۀ عصر خویش در ساخت اسطرلاب و آلات نجومی بود. وی سدسی بزرگ به نام «فخری» در کوه طبرک در نزدیکی ری ساخت که دقیق‌ترین و عظیم‌ترین آلت رصدی تمامی دورۀ اسلامی بود و در ۳۸۴ق با آن میل کلی را اندازه گرفت (بیرونی، «حکایة...»، ۶۰-۶۹؛ ویدمان، «دربارۀ سدس...[7]»، 151-149). وی برهانی برای امتناع حل معادلۀ $x^3+y^3=z^3$ (حالت خاص قضیۀ فرما) آورد (زوتر، «ریاضی‌دانان»، 74, 213؛ سارتن، I/667-668؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۱۵۸-۱۶۶).

پژوهشهای ابوسهل بیژن بن رستم کوهی (د ح ۴۰۵ق) سرپرست منجمان رصدخانۀ شرف‌الدوله در بغداد درزمرۀ بهترین کارهای هندسی مسلمانان است (زوتر، همان، 76-75، «دو مقاله...[8]»، جم؛ شوی، «مطالعات...[9]»، 31؛ سارتن، I/665؛ وویکه، «جبر»، 114-103, 54, 118؛ قربانی، همان، ۱۹۵-۲۱۳). ابوالجود رسم ۹ ضلعی منتظم را به معادلۀ $x^3+1=3x$ برگرداند و مسألۀ هندسی دیگری را نیز به یک معادلۀ درجۀ چهارم تبدیل کرد و سپس آن را از طریق تجزیه به معادلات سهمی و هذلولی حل کرد. وی همچنین به حل مسأله‌ای که به حل معادلۀ $cx^2=x^3+bx+a$ (همۀ ضرایب مثبت هستند) منجر می‌شود، و بوزجانی، صاغانی، کوهی و دیگر دانشمندان دربار عضدالدوله نتوانسته بودند آن را حل کنند، توفیق یافت. وی نخستین کسی بود که راه علمی رسم ۷ ضلعی منتظم را یافت، اما براثر اشتباه کوچکی در محاسبه، نیمی از این پیروزی به نام ابوسعد علاء بن سهل (ﻫ د، ۵/۳۰۳-۳۰۴) که این خطا را رفع کرد، ثبت گردید (زوتر، «ریاضی دانان»، 97؛ شوی، «سه مسأله...[10]»، 8-5؛ قربانی، همان، ۲۱۴-۲۱۹؛ انبوبا، ۷۶-۸۰؛ همو، «ساخت...[11]»، 269-264؛ قس: خیام، ۳۴). در همین روزگار ابوعلی خیوقی (اهل خیوه) رسالۀ *الاستقصاء* را دربارۀ محاسبۀ ارث (حساب فرائض) نگاشت که برخی از مسائل آن به دستگاههای معادلات خطی یا درجۀ دوم ختم می‌شد. وی در حل این مسائل دو روش ابتکاری به کار برده است (نک: ﻫد، ابوعلی حبوبی).

ابونصر عراق، استاد بیرونی هم در ریاضیات چیره‌دست بود. بیرونی در منازعه میان ابوالوفاء، خجندی، کوشیار و ابونصر بر سر اختراع شکل مغنی حق را به ابونصر داده‌است. وی مدتها پیش از فرانسوا ویت[12] (۱۵۴۰-۱۶۰۳م) برای نخستین بار به مفهوم مثلث قطبی اشاره کرد و از آن در ساخت مثلثی با زوایای معلوم بهره برد. آثار نجومی وی نیز بسیار مهمند، اما بیشتر از جهت مثلثات بررسی شده است (بیرونی، *مقالید*، ۹۷-۱۰۳؛ زوتر، همان، 225, 81؛ دبارنو، 136-126؛ قربانی، همان، ۲۲۵-۲۳۹، *تحقیقی...*، ۲۱۳-۲۲۴؛ قس: سارتن، I/654-668).

ابوسعید احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان ایرانی در سدۀ ۴ق است. برخی برآنند که وی با ساخت اسطرلاب زورقی عملاً عقیده به حرکت وضعی کرۀ زمین را به کار بسته است. وی برای نخستین بار مسألۀ تثلیث زاویه را از روشی به جز هندسۀ متحرک (تقاطع یک دایره و یک هذلولی متساوی‌القطرین) حل کرد و نامش را هندسۀ ثابت گذاشت؛ نیز رساله‌ای دربارۀ قضیۀ منلائوس نوشت (بیرونی، *استیعاب...*، گ ۶۰ ب؛ کرامتی، «ملاحظاتی...»، ۱۲۴-۱۳۰؛ ویدمان، «دیدگاه اعراب...[13]»، 131؛ زوتر، همان، 224, 81-80؛ کانتور، I/750؛ سارتن، I/665؛ برک گرن، «شکل القطاع...[14]»، 36-23).

ابوالحسن قائنی یا ابن بامشاذ یکی از آثار کهن دربارۀ تقویم یهود و رساله‌ای در فاصلۀ میان فجر و طلوع آفتاب را نگاشت (داویدیان، 153-145؛ قربانی، *زندگی‌نامه...*، ۷۸-۸۰). ابوبکر کرجی (د ح ۴۲۰ق) ریاضی‌دان و مهندس پرآوازۀ ایرانی در *البدیع* برخلاف *الفخری* مسائل تازۀ بسیاری مطرح کرد. او اصطلاح استقراء را برای روش حل معادلات یا دستگاههای معادلات سیاله به کار برد و کتابی نیز در این باره نوشت. وی ارقام هندی را در آثار خود به کار نبرده، و اعداد را با حروف نوشته است (وویکه، «گزیده...[15]»، جم؛ زوتر، همان، 84؛ کانتور، I/762-774؛ جعفری، 163-162, 125-124).

مهارت ابن سینا در ریاضیات و نجوم به اندازۀ پزشکی نبود، اما وی در تکمیل «عصای یعقوب» که به خطا به رگیو مونتانوس یا لوی بن

1. «The Astronomical...» 2. «Analyse et extrait...» 3. «Sur une mesure...» 4. «L'Almageste...»
5. «Das Buch...» 6. «Zur Geschichte Abû'l Wefâ's» 7. «Über den Sextant...» 8. «Die Abhandlungen...»
9. «Graeco...» 10. «Drei planimetrische...» 11. «Construction...» 12. F. Viète 13. «Zu den Anschauungen...»
14. «Al-Sijzī...» 15. *Extrait...*

گرسون منسوب است، دست داشته است (ویدمان، «دستگاه...[1]»، 269-275؛ همو و یونبول، 167-81؛ قس: زوتر، «عصای یعقوب[2]»، 13-18، «باز هم عصای یعقوب[3]»، 15-13؛ قس: سزگین، جم؛ دربارهٔ مآخذ ابن سینا در بخش هندسهٔ *الشفاء*، نک: صبره، ۲۴۱-۲۵۳).

ابوریحان بیرونی (ﻫ م) دانشمند بزرگ ایرانی و نگارندهٔ آثاری ارزنده در ریاضیات، نجوم و گاه‌شماری، در *استخراج الاوتار* (ص ۱-۴۹، جم) و بخشی از *القانون المسعودی*، مسائلی را بررسی کرد که نمی‌توان آنها را فقط با کمک پرگار و ستاره (یا خط کش غیر مدرج) حل کرد (مانند تثلیث زاویه). این مسائل بعدها به مسائل بیرونی مشهور شد. کتاب *مقالید علم الهیئة* او نخستین کتاب مستقل در مثلثات به شمار می‌رود (کندی، «قانون...[4]»، 81-59، «مقالید...[5]»، 313-308). وی در کتاب *راشیکات الهند* بهترین توصیف حساب هندی در سده‌های میانه را ارائه داد (دربارهٔ برخی روشهای محاسباتی وی، نک: همو، «درون‌یابی...[6]»، 71-67). روشهای ابداعی بیرونی برای تسطیح کره (نک: *الآثار*، ۳۵۷-۳۶۱، *تسطیح*...، ۱۸۵-۲۰۰) بسیار جالب، و یکی از آنها همان روشی است که گ. ب. نیکولاسی دی پاتیرنو در ۱۶۶۰م منتشر کرد (سارتن، 709-I/707). کتاب *تحدید نهایات الاماکن* را نیز دربارهٔ اندازه‌گیری فواصل میان شهرها نوشت. این آثار او را در زمرهٔ بزرگ‌ترین جغرافی‌دانان تمامی اعصار قرار داده است (برک‌گرن، «مقایسه...[7]»، 142-137، «تسطیح...[8]»، 48-47؛ دربارهٔ *تسطیح الصور* بیرونی، نک: ریشتر برنبورگ، 122-113؛ کندی، «تعیین ترسیمی...[9]»، 255-251، «تعیین نصف‌النهار...[10]»، 637-635؛ برای دیدگاه وی دربارهٔ گردش یا سکون زمین، نک: کرامتی، همانجا).

ابوالحسن علی بن احمد نسوی (۳۹۳-پس از ۴۷۳ق) که نصیرالدین طوسی وی را ستوده است، کتاب *المقنع فی الحساب الهندی* را نخست به فارسی، و سپس به عربی نگاشت. بیشتر آثار او به لاتینی و زبانهای امروز اروپایی ترجمه شده است (ویپکه، «انتشار...[11]»، 500-489؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 96، «کتاب حساب...[12]»، 119-113؛ سارتن، I/719؛ قربانی، *نسوی نامه*، جم). ابوالفتح اصفهانی (ﻫ م) نیز *مخروطات* آپولونیوس را به وجهی نیکو تحریر کرد و اروپاییها نخستین بار از طریق این تحریر با این بخش از *مخروطات* آپولونیوس آشنا شدند.

عمر خیام یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان سده‌های میانه است. او در *مقالة فی الجبر و المقابلة* معادلات درجه ۳ را به نحوی شایسته دسته‌بندی (۱۳ صورت مختلف)، و اغلب آنها را از طریق هندسی حل کرد. بسط دو جمله‌ای منسوب به نیوتن (که جدول ضرایب آن به مثلث پاسکال مشهور است) در واقع از اوست. وی در ۴۶۷ق سرپرستی ارصاد و تنظیم تقویم جلالی، دقیق‌ترین تقویم جهان را برعهده گرفت (ویپکه، «جبر»، جم، «ملاحظاتی...[13]»، 172-160؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 112,125؛ سارتن، 761-I/759؛ قربانی، *زندگی‌نامه*، ۳۲۵-۳۳۵).

غزالی هم رساله‌ای در حرکت و ماهیت ستارگان و خلاصه‌ای در نجوم نوشت و اطلاعاتی هم در باب مربعهای وفقی داشت. دربارهٔ تأثیر منفی او بر رشد علوم میان محققان اختلاف است؛ اما حقیقت آن است که غزالی در جایی، به صراحت مخالفت خود را با پرداختن دانشجویان به علوم دقیقه، به ویژه ریاضیات آشکار ساخته است (زوتر، همان، 112؛ دوئم، 511-IV/496؛ سارتن، 754-I/753).

عبدالرحمان خازنی (زنده در ۵۲۵ق) که برخی او را واضع اصلی تقویم جلالی می‌دانند، یکی از ۲۲ تنی است که در دورهٔ اسلامی رصدهای دقیق و مستقل انجام داده‌اند. *زیج المعتبر السنجری* وی از نظر محاسبات ریاضی حاوی نکات قابل توجهی است (کندی، «پژوهشی»، 159-161؛ لورچ، «جداول[14]»، 264-259). دربارهٔ شرف‌الدین مسعودی و شرف‌الدین طوسی باید گفت برخلاف نظر راشد و قربانی، اینها دو شخص متفاوت هستند. مسعودی ریاضی‌دانی برجسته، و مؤلف دو کتاب فارسی مهم *جهان دانش* و *آثار علوی* و کتاب عربی *الجبر و المقابله* (= *المعادلات* منسوب به طوسی) است. کتاب اخیر از شاهکارهای ریاضی است که بهترین دسته‌بندی معادلات درجه سوم در دنیای قدیم و حل عددی همهٔ حالات آن را در بردارد. روش مسعودی را به سادگی می‌توان در حل معادلات با درجات بالاتر تعمیم داد و این همان روشی است که مدتها بعد روش روفینی ـ هورنر نامیده شد. شرف‌الدین طوسی نیز چند رسالهٔ کوچک در ریاضی نوشت و اسطرلاب ساده‌ای مشهور به خطی (عصای طوسی) ابداع کرد. ابوالمحامد غزنوی نیز مؤلف یکی دیگر از آثار مهم فارسی موسوم به *کفایة التعلیم فی صناعة التنجیم* است (راشد، 246-233؛ قربانی، همان، ۲۷۷-۲۸۱؛ آل داود، ۱۱۰-۱۱۷).

اثیرالدین ابهری (د ۶۶۳ ق) و نصیرالدین طوسی هر دو کوشیدند اصل پنجم اقلیدس را اثبات کنند. شمس‌الدین سمرقندی حاصل کار اثیرالدین را بهتر دانسته است. نصیرالدین طوسی مؤسس رصدخانه و سرپرست مدرسهٔ نجومی مراغه بود. وی و برخی از اعضای این مدرسه از جمله قطب‌الدین شیرازی، مؤیدالدین عرضی و محیی‌الدین مغربی از هیأت بطلمیوس انتقاد کردند و هریک هیأتی جدید پیشنهاد دادند. نتایج ارصاد این رصدخانه در *زیج ایلخانی* گرد آمد. صلیبا بر آن است که نظریهٔ سیاره‌ای قطب‌الدین شیرازی، در *نهایة الادراک فی درایة الافلاک*، همان نظریهٔ مؤیدالدین عرضی در *کتاب الهیئه* است (ص 18-3؛ همو، ۳-۱۷؛ کندی، «نظریه...[15]»، 378-365).

1. «Über ein von Ibn Sina...» 2. «Zur Geschichte...» 3. «Nochmals...» 4. «Al-Bīrūnī's Mas'ūdic...» 5. «Al-Bīrūnī's Maqālīd...» 6. «The Motivation...» 7. «A Coincidence...» 8. «Al-Bīrūnī...» 9. «Bīrūnī's Graphical...» 10. «Al-Bīrūnī on Determining...» 11. «La Propagation...» 12. «Über das Rechenbuch...» 13. «Notice...» 14. «The Qibla...» 15. «Late Medieval...»

نجم‌الدین دبیران کاتبی، دیگر همکار نصیرالدین در مراغه، دربارهٔ حرکت یا سکون زمین دیدگاهی جالب توجه داشته است (نک‍: کرامتی، همانجا). شمس‌الدین سمرقندی رسالهٔ مهم *اشکال التأسیس* را دربارهٔ قضایای آغازین هندسهٔ اقلیدسی و اصل پنجم اقلیدس نگاشت (قربانی، همان، ۲۸۵ـ۲۸۷).

کمال‌الدین فارسی (۶۶۵ـ۷۱۸ق) در رسالهٔ مشهور *تذکرة الاحباب فی بیان التحاب* برخی قضایای بدیع نظریهٔ اعداد را طرح و اثبات کرد و دست کم ۳۰۰ سال پیش از فرما و تقریباً همزمان با ابن بنا دو عدد متحاب ۱۷'۲۹۶ و ۱۸'۴۱۶ را به دست آورد. وی همچنین مانند یک محقق امروزی به اشتباه پیشینیانش در متحاب شناختن دو عدد ۲'۰۲۴ و ۲'۲۹۶ و علت این اشتباه اشاره کرده است (راشد، ۳ـ۷، جم؛ قربانی، *فارسی‌نامه*، جم).

غیاث‌الدین جمشید کاشانی (د ۸۳۲ ق) زبردست‌ترین حسابدان اسلام و مدیر رصدخانهٔ سمرقند، *زیج خاقانی* را در تکمیل *زیج ایلخانی* نوشت و آلتی رصدی به نام طبق‌المناطق اختراع کرد. وی در دو رسالهٔ مهم خود، *محیطیه*، و وتر و جیب، به ترتیب عدد π را با دقتی که ۱۵۰ سال کسی نتوانست آن را بهتر کند، و نیز مقدار بسیار دقیقی برای سینوس یک درجه حساب کرد. کسرهای دهگانی را که نخستین‌بار اقلیدسی (هـ م) بدانها اشاره کرده بود، در قیاس با کسرهای شصتگانی دوباره اختراع و رایج کرد. روشهای محاسباتی وی بسیار پیشرفته‌تر از زمان خودش بود و می‌توان آن را با روشی که مدتها بعد فرانسواویت پدید آورد، مقایسه کرد (دربارهٔ اهمیت آثار و اختراعات کاشانی، نک‍: کندی، «رسالهٔ کاشانی...[1]»، 108-98، نیز دربارهٔ رسالهٔ *شرح آلات رصد*، نک‍: «لوح...[2]»، 59-56، «طبق المناطق...[3]»، XLI/180-183, XLIII/42-50، «رایانهٔ خسوف...[4]»، 97-92، «رایانهٔ اسلامی...[5]»، 50-13؛ تیچنر، 128-126؛ کندی و دبارنو، 227-219؛ قربانی، *کاشانی‌نامه*، ۱ـ۳۰، جم).

قاضی‌زادهٔ رومی (۷۶۶ـ۸۴۰ق) و چغمینی هر دو از همکاران کاشانی در رصدخانهٔ سمرقند بودند. قاضی‌زاده پس از مرگ کاشانی جانشین او شد. کتاب *ملخص فی علم الهیئة* چغمینی نیز رواج بسیار داشت (زوتر، «روزگار زندگی...[6]»، 539-440؛ قربانی، همان، ۱۵۵ـ ۱۵۹، *زندگی‌نامه*، ۲۱۹ـ۲۲۰، ۳۴۲ـ۳۴۴). پس از مرگ قاضی‌زاده، علی قوشچی (د ۸۷۹ق) به مدیریت رصدخانه رسید. الغ بیگ (هـ م) شاهزادهٔ تیموری و حکمران سمرقند افزون بر تأسیس رصدخانه و مدرسهٔ سمرقند، خود ستاره‌شناسی بنام بود. *زیج الغ بیک* حاصل کوششهای او و همکاران دانشمند اوست (همان، ۱۳۷ـ۱۴۰).

در قرن ۹ق ریاضی‌دانی چون خلیل بن ابراهیم و عبدالعلی بیرجندی آثاری پدید آوردند که البته بدیع نبودند (همان، ۲۳۷). آثار بهاءالدین عاملی شیخ بهایی (۹۵۳ـ۱۰۳۱ق) به ویژه *خلاصة الحساب* و *تشریح الافلاک* او با آنکه ارزش علمی اندکی داشتند، مدتها متن درسی به شمار می‌رفتند (همان، ۱۷۰ـ۱۷۱). محمدباقر یزدی، آخرین ریاضی‌دان قابل ذکر ایرانی است که نوآوریهایی هم داشته است. وی دو عدد متحاب ۹'۳۶۳'۶۸۴ و ۹'۴۳۷'۰۵۶ را چند سال پیش از دکارت به دست آورد و نظریات تازه‌ای نیز دربارهٔ اعداد متعادل ارائه داد (همان، ۴۳۶ـ۴۴۱؛ نیز هـ د، ۳۶۹/۹).

پزشکی و داروشناسی: آنچه دربارهٔ این دانشها نزد ایرانیان پیش از اسلام می‌دانیم، منحصر است بر ۳ دسته: نخست اشاراتی که در کتب دینی ایرانیان مانند *یشتها* و *یسنا* و دیگر منابع مربوط به ایران باستان آمده (صادق سجادی در مقالات داروشناسی، چشم پزشکی، دندان پزشکی و دامپزشکی در *ایرانیکا*، این موارد را احصا کرده است)؛ دوم آثار ایرانی که در عصر ترجمه به عربی ترجمه شده، و نام و نشان آنها در مآخذ عصر اسلامی موجود است؛ سوم اطلاعات نسبتاً مبسوطی دربارهٔ فعالیت جندی‌شاپوریان در دورهٔ اسلامی در دست است و نشان می‌دهد که جندی‌شاپور مهم‌ترین عامل انتقال سنت پزشکی ایرانی پیش از اسلام به بغداد و بنیاد طب عصر اسلامی است. به علاوه رواج بسیاری از اصطلاحات فارسی در شاخه‌های مختلف پزشکی به ویژه داروشناسی و چشم‌پزشکی نیز نشان از سابقهٔ دیرینهٔ ایرانیان در این فنون دارد (مثلاً اصطلاحات موجود در *دغل العین* از یوحنا بن ماسویه، پزشک نامدار جندی‌شاپور، نک‍: مایرهوف، «العشر...[7]»، 12-11)؛ چنانکه در آثار گیاه ـ داروشناسانی چون غافقی و ابن بیطار و ابن حمادوش و ابن جزّار که در غرب اسلامی می‌زیستند، اصطلاحات ایرانی بسیار بیش از یونانی و گاه حتیٰ بیش از عربی است (ابراهیم، *المصطلح*...، ۱۵۲/۱ـ۱۵۳، ۱۹۸ـ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۵۳ـ۲۵۹، ۸/۲، بحوث...، ۴۶ـ۴۷، ۶۹). رواج واژهٔ فارسی بیمارستان و برخی عناوین کارگزاران بیمارستان در سراسر جهان اسلام نیز حاکی از نقش و تأثیر سنت ایرانی بر پزشکی عصر اسلامی است (نک‍: سجادی، 257-261).

نخستین آثار مستقل پزشکی در اسلام، به دست دانشمندان جندی‌شاپور نوشته شد. از آن میان می‌توان به *قراباذین* شاپور بن سهل، *دغل العین* ابن ماسویهٔ اهوازی و *العشر مقالات فی العین* از حنین بن اسحاق اشاره کرد (مایرهوف، «پرتوی نو...[8]»، 27، «العشر»، 20-19؛ قس: قفطی، ۱۷۱). جرجیس بن جبرائیل (د پس از ۱۵۲ق) رئیس جندی‌شاپور اولین پزشک پرآوازهٔ این مرکز علمی است که به بغداد آمد و راه را برای ورود دیگر جندی شاپوریان به مرکز خلافت گشود. جبرائیل بن بختیشوع برجسته‌ترین فرد این خاندان است که در اوج شکوفایی نهضت ترجمه می‌زیست و آثار مهمی را خود ترجمه کرد، یا مترجمان برجسته‌ای را بدان کار گمارد (ابن ندیم، ۲۹۶؛ قفطی، ۹۳ـ ۹۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۷/۲ـ۵۸). عیسی بن صهار بخت (چهار بخت)

1. «Al - Kāshī's Treatise...» 2. «Al - Kāshī's Plate...» 3. «A Fifteenth Century Planetary...» 4. «A Fifteenth Century Lunar...» 5. «An Islamic Computer...» 6. «Zur Frage über...» 7. *The Book of*... 8. «New Light...»

جندی‌شاپوری در همین عصر کتاب *قوی الادویة المفرده* را نوشت (ابن ندیم، ۳۵۶) و ماسویهٔ اهوازی از بزرگ‌ترین داروسازان جندی‌شاپور در این دوره در بغداد سخت فعال بود (قفطی، ۳۸۳-۳۸۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۱/۱). فرزند او یوحنا از پرآوازه‌ترین پزشکان جندی‌شاپور، و نویسنده و مترجمی برجسته بود. کتاب *دغل العین* او کهن‌ترین اثر چشم پزشکی عصر اسلامی به شمار می‌رود و روزگار درازی متن درسی دانشجویان بوده است. تحقیقات او دربارهٔ انحراف و بیماریهای چشم و نیز جنین‌شناسی حائز اهمیت است (پروفر، 217-168؛ وایسر، 22-9؛ ووستنفلد، 23؛ لکلر، I/105-111؛ براون، 37؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۷۸/۱، ۱۸۰).

حنین بن اسحاق چیره‌دست‌ترین مترجم آثار پزشکی هم از پروردگان مکتب جندی‌شاپور است. کتاب *عشر مقالات فی العین* او هم از مهم‌ترین آثار طبی در نوع خود است (مایرهوف، «العشر»، جم، «پرتوی نو»، جم). فرزند او اسحاق بن حنین (هـ م) هم از پزشکان نامدار عصر بود. در سدهٔ ۳ق علی بن ربن طبری کتاب *فردوس الحکمه* را نگاشت که علاوه بر پزشکی، شامل مطالب مهمی دربارهٔ تاریخ طبیعی، آثار علوی و جز آن است (ابن ندیم، ۲۹۶؛ ووستنفلد، 21؛ لکلر، I/290, 292-293؛ براون، 44-37). کتاب *قرابادین* شاپور بن سهل جندی‌شاپوری شامل ۲۲ مقاله مدتها در نوع خود بی‌نظیر بود و تأثیر بزرگی بر آثار بعدی برجای نهاد (ووستنفلد، 25؛ سارتن، I/608). احمد ابن طیب سرخسی (هـ م) با آنکه پزشکی چیره‌دست بود، ولی از آثار او اطلاعی نداریم.

محمد بن زکریای رازی بزرگ‌ترین پزشک بالینی سراسر قرون وسطیٰ، با *الحاوی* که دائرةالمعارف بزرگ پزشکی است، به روزگاری دراز در پهنهٔ طب بلامنازع، و مورد مراجعه و استناد بود. رسالهٔ *الجدری و الحصبة* (آبله و سرخک) او کهن‌ترین توصیف آبله، و شاهکاری در علم پزشکی به شمار می‌رود. وی در برخی آثار دیگرش نیز نوآوریهای جالب توجه داشته است (ابن ندیم، ۲۹۹-۳۰۲، ۳۵۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۱۴/۱؛ ووستنفلد، 49-40؛ لکلر، I/337-354؛ براون، 53-44؛ کارادوو، «اندیشمندان...[1]»، II/288, 176, 340؛ ویدمان، «دربارهٔ کیمیا...[2]»، 128-126؛ قطایه، ۶۳-۶۶).

برجسته‌ترین پیرو مکتب رازی، اخوینی بخاری است که کتاب *هدایة المتعلمین* وی کهن‌ترین کتاب فارسی در پزشکی به شمار می‌رود. این کتاب به سبب داشتن شمار بسیاری از اصطلاحات فارسی، حائز اهمیت است (نک: *داک*، ۲۴۱/۳). پزشک نامدار بعدی ابوماهر موسیٰ مؤلف *امراض العین*، و ابن سیار شیرازی چشم پزشک برجستهٔ قرن ۴ق است که ۳ پزشک پرآوازهٔ ایرانی، ابوالحسن طبری، ابن مندویهٔ اصفهانی و علی بن عباس مجوسی اهوازی (هـ م) هر سه از شاگردان او بودند. ابوالحسن طبری مؤلف *المعالجات البقراطیه*، بنابر تحقیقات فریدمان (ص 175-166) برای نخستین بار و بسی زودتر از ابن زهر انگل عامل بیماری جرب را شناسایی کرد (ابوالحسن طبری، گ ۲۴۴ الف - ۲۵۱ الف؛ ابن‌زهر، ۴۹-۵۰؛ سارتن، I/667,II/85,233).

ابن مندویه که در بیمارستان اصفهان مشغول به کار بود، به دعوت عضدالدوله به بیمارستان عضدی رفت (قفطی، ۴۳۸). اهوازی کناش مشهور *کامل الصناعه* یا *کتاب الملکی* را در اواخر سدهٔ ۴ق نگاشت. این کتاب به لحاظ توازنی که میان بخش نظری و عملی آن موجود بود، نه‌تنها در میان پزشکان دورهٔ اسلامی، بلکه از راه دو روایت لاتینی، در غرب نیز رواجی کم‌نظیر یافت و حتیٰ قسطنطین افریقی آن را به دروغ به خود نسبت داد و اصطفان انطاکی (هـ م) این انتحال را برملا کرد (ووستنفلد، 59؛ لکلر، I/381-388؛ براون، 110-109 ,57-53؛ سارتن، I/677-678).

در سده‌های ۴ و ۵ق باید از ابن سینا یاد کرد که یکی از بزرگ‌ترین پزشکان همهٔ اعصار به شمار می‌رود. دائرةالمعارف بزرگ طبی او، *القانون فی الطب* نه فقط در دنیای اسلام، که در اروپای لاتینی نیز تا ۶ سده به عنوان عالی‌ترین منبع پزشکی باقی ماند. این اثر حاوی شماری ملاحظات بدیع است، ولی مقبولیتش در نزد مردم به سبب نظم منطقی در عرضهٔ مطالب است. این کتاب، *الحاوی* رازی، *کامل الصناعة* اهوازی و حتیٰ آثار جالینوس را تحت‌الشعاع قرار داد. تمیز ذات‌الجنب[3] و التهاب میان سینه[4]، خاصیت سرایت‌پذیری سل، انتشار بیماریها به وسیلهٔ آب و خاک، توصیف دقیق عوارض پوستی، بیماریها و انحرافات جنسی، بیماریهای عصبی، بسیاری موضوعات روانی و آسیب‌شناسی، ولو اینکه به طور کامل توصیف نشده، ولی با دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در بخش ادویهٔ مفردهٔ این کتاب ۷۶۰ دارو مورد توجه قرار گرفته، و روشهای داروشناسی به اختصار بیان شده است. دربارهٔ مآخذ *القانون* ابن سینا به ندرت تحقیق شده است (قس: فلمان، 154-148)، اما تردیدی نیست که ابن سینا بخش قابل توجهی از کتاب پنجم *القانون* را کلمه به کلمه از *الکناش الصغیر* ابن سرابیون (نک: *داک*، ۲۳۳/۳-۲۴۴) نقل کرده، ولی به ندرت از او نام آورده است. به نظر می‌رسد که اسماعیل جرجانی (د ۵۳۱ق) پزشک برجسته و پارسی نویس ایرانی، با آنکه نخستین کسی است که بدین مطلب پی برده، ولی بدان تصریح نکرده است؛ زیرا در موارد متعدد به مواضع مشابه این هر دو کتاب ارجاع داده است (برای تفصیل بیشتر در این باره، نک: *داک*، ۲۴۱/۳-۲۴۲).

در قرن ۵ ق کتاب *الابنیة عن حقایق الادویة* ابومنصور موفق هروی (هـ م) که دربارهٔ داروهای مفرد نوشته شده، حاوی خلاصه‌ای کلی و ارزشمند از داروشناسی نظری است و ارزش ضمنی قابل توجهی از لحاظ اطلاعات شیمیایی نیز دارد. *الابنیه* بر خلاف تصور بسیاری از محققان (لکلر، I/361؛ براون، 92؛ سارتن، 679-675 ,I/651)، کهن‌ترین

1. *Les Penseurs...* 2. «Zur Alchemie...» 3. Pleurisy 4. Mediastinitis

متن فارسی پزشکی نیست. شواهد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد وی در مواضع متعددی، از *القانون* ابن سینا بهره‌برده، ولی حتیٰ یک بار از آن یاد نکرده است؛ همچنین دعوی وی دربارهٔ کامل بودن این کتاب، و تسلطش بر گیاهان هندی کاملاً بی‌اساس است (نک: کرامتی، «سخنی...»، جم).

ابوریحان بیرونی، اگرچه پزشک نبود، اما کتاب ارزشمند *الصیدنة* را دربارهٔ داروهای ساده نگاشت. این کتاب مانند دیگر آثار بیرونی، علاوه بر ارزش ذاتی خود، به لحاظ یاد کرد آراء دانشمندان متعدد، از نظر تاریخ علم نیز مهم است. بیرونی در این کتاب بیش از آنکه به خواص و ویژگیهای هر دارو توجه داشته باشد، به جنبهٔ واژه‌شناسی و نامهای مختلف هر دارو در زبانهای مختلف توجه داشته است. ابوروح محمد بن منصور جرجانی، مشهور به زرین دست در ۴۸۰ق/۱۰۸۸م به دستور ملکشاه، رسالهٔ مهمی به فارسی به نام *نورالعیون* در چشم‌پزشکی تألیف کرد. در این کتاب افزون بر آنکه خود حاوی مطالب بدیع و بی‌سابقهٔ بسیاری است، از کتاب *العشر مقالات* حنین بن اسحاق نیز استفادهٔ بسیار شده، تا آنجا که برخی وی را شارح کتاب حنین دانسته‌اند (مایرهوف، «العشر...»، 9؛ الگود، «طب...[1]»، 57). اسماعیل جرجانی، مشهورترین پزشک ایرانی از سدهٔ ۶ ق بدین سو به شمار می‌رود. آثار پر ارزش او به فارسی همچون، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی* و *الاغراض الطبیه* و *خفی علائی* مدتها متن درسی پزشکی به شمار می‌رفت.

برخی از پزشکان قابل ذکر در دوره‌های بعدی از این قرارند: نجیب‌الدین سمرقندی (مق ۶۱۹ق در هرات) مؤلف *الاسباب و العلامات*. قطب‌الدین محمود شیرازی (هم م) شاگرد نامدار خواجه نصیرالدین که ۱۰ سال در بیمارستان مظفری شیراز به طبابت مشغول بود، نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی (د ۷۲۰ق) مؤلف *الحاوی فی علم التداوی* مشهور به حاوی صغیر. ابن کتبی (هم م) نویسندهٔ *ما لا یسع الطبیب جهله*. حاج زین‌العطار شیرازی، نویسندهٔ کتاب فارسی *اختیارات بدیعی* دربارهٔ داروهای ساده و مرکب که گویا پس از مرگ او فرزندش یادداشتهایی با نام «ابن مؤلف» بدین کتاب افزود. مطالب خرافی یادداشتهای این شخص به مراتب بیش از خرافات اصل کتاب است. برهان‌الدین نفیس بن عوض کرمانی (هم م) که در شرح خود بر *الاسباب و العلامات* (در ۸۲۸ق) نکاتی بسیار ارزشمند، به ویژه دربارهٔ چشم پزشکی بدان افزود. چغمینی ریاضی‌دان، مؤلف کتاب بسیار مشهور و رایج *قانونچه* که تلخیصی است بسیار فشرده از *قانون* ابن سینا. محمد بن یوسف هروی مؤلف *بحر الجواهر*، و یوسف بن محمد مؤلف *طب یوسفی* (تألیف: ۹۱۷ق در هرات). آخرین پزشکان و داروشناسان قابل ذکر که گاه ابداعاتی نیز داشته‌اند، عبارتند از بهاءالدوله حسینی نوربخش، مؤلف کتاب *خلاصة التجارب*، در عصر صفوی[1]؛ محمد مؤمن تنکابنی مؤلف *تحفهٔ حکیم مؤمن* یا *تحفة المؤمنین* (به سبب مشارکت فرزندش در تألیف)؛ و عقیلی خراسانی مؤلف *مخزن‌الادویه* که این دو اثر اخیر هنوز هم میان گیاه داروشناسان سنتی و کسانی که به طب کهن علاقه‌مندند، رایج و مورد مراجعه است.

دانشهای دیگر: در این بخش از مساهمهٔ ایرانیان در علومی چون مهندسی، فیزیک، شیمی، آثار علوی و دیگر شاخه‌های طبیعیات به اجمال یاد می‌شود. بنابر گزارشهای تاریخی و آنچه از سنگ نوشته‌ها و تحقیقات باستان‌شناسی بر می‌آید، ایرانیان از کهن‌ترین اقوامی به شمار می‌روند که در ساخت برخی ابزارها و آلات جنگی و اموری مانند حفر قنات و ساخت ابنیهٔ عظیم چیره‌دست بودند؛ چنانکه می‌دانیم مهندسی ایرانی به نام ارتاخه (ارتاخائیس[2]) حفر آبراهی در شبه جزیرهٔ آتوس را برای عبور ناوگان خشایارشا رهبری کرد (سارتن، I/82,95). استانس حکیم ایرانی که همراه خشایارشا به یونان رفت و سپس سرپرست معابد مصر شد، گویا در برخی فنون علمی دستی قوی داشته است که برخی گفته‌اند سحر از آثار او به میان یونانیان راه یافت (*پاولی*، IV/51-53). گفته‌اند شیمی‌دانی به نام جاماسپ هم کتابی در آن فن نوشته، و به اردشیر بابکان تقدیم کرده بود (همان، IV/47,59-60).

در دورهٔ اسلامی نیز ایرانیان به تألیف و تحقیق در این رشته‌ها برخاستند و به ویژه در مکانیک و شیمی و استخراج آب سخت برجسته شدند. نوبخت، فزاری و طبری (عمر بن فرخان؟) و ماشاءالله یهودی ایرانی محاسبات هندسی ساخت بغداد را بر عهده داشتند (یعقوبی، ۲۳۸، ۲۴۱؛ قس: نالینو، ۱۶۱)؛ فارابی رساله‌ای با نام *فی وجوب صناعة الکیمیا* نوشت و دربارهٔ چگونگی فرایند «دیدن» نیز اظهار نظر کرد (ویدمان، «مقالاتی...[3]»، 350-351، «دربارهٔ کیمیا»، 105-123، «تاریخ نظریهٔ ابصار...[4]»، 470-474). کتاب *الحیل* بنوموسیٰ شاهکار مکانیک دورهٔ اسلامی محسوب می‌شود. در این کتاب ساختمان و چگونگی کارکرد چند دستگاه خودکار آمده است (همو، «سازهای خودکار...[5]»، 164-185؛ همو و هاوزر، «جام شراب...[6]»، 55-93, 268-291).

محمد بن زکریای رازی را که معلومات شیمیایی خود را در طب به کار برد، باید نیای استادان شیمی دانست. او تحقیقاتی دربارهٔ وزن مخصوص به وسیلهٔ تعادل مایعات انجام داد که خود آن را المیزان الطبیعی نامید. رسالات متعددی در شیمی به او منسوب است و یکی از آنها به نام *سفر الاسرار* که صحت انتسابش بدو مسلم نیست، حاوی فهرستی از ۲۵ ابزار شیمیایی است. وی برای طبقه‌بندی اجسام شیمیایی ـ کانی هم کوششهایی کرد (ابن ندیم، ۲۹۹-۳۰۲؛ ویدمان، «دربارهٔ کیمیا»، 126-128، «ابزارها...[7]»، 234-252).

نیریزی کتابی دربارهٔ آثار علوی برای معتضد نوشت. شرح وی دربارهٔ برخی پدیده‌های جوی نشان از آگاهی او از علم نورشناسی دارد

1. *Safavid*... 2. Artachaies 3. «Beiträge...» 4. «Zur Geschichte der Lehre...» 5. «Über die Musikautomaten...» 6. «Über Trinkgefasse...» 7. «Über chemische...»

(کمال‌الدین، ۳۵۳/۲؛ کرامتی، «آثار...»، ۱۹۷). در کتاب *مفاتیح‌العلوم* کاتب خوارزمی نیز نکات جالبی دربارهٔ کیمیا آمده است (ویدمان، همان، 252-234). کتاب *انباط المیاه الخفیهٔ* کرجی یک شاهکار مهندسی، به ویژه در فن آبیاری است که در آن محاسبات دقیقی برای محاسبهٔ شیب زمین قنات و مسائل دیگر آمده است. ابن سینا در کتاب *فی‌الرد الکیمیاء* تبدیل عناصر به یکدیگر را محال دانسته است. نظرات وی در چگونگی «دیدن»، تأثیر سردی و گرمی بر دمای اجسام خشک و صلب، و چگونگی پدید آمدن رنگین کمان و برخی پدیده‌های آثار علوی قابل توجه است. وی در طبیعیات گه گاه نظرات تئوفراستوس را با نظرات ارسطو تلفیق می‌کرد (کرامتی، همان، ۲۲۸-۲۴۰؛ ویدمان، «مقالاتی»، همانجا، «تاریخ نظریهٔ ابصار»، 474-470، «پیدایش...[1]»، 91-86، «تاریخ علم...[2]»، 392-391، «دیدگاه ابن سینا...[3]»، 241-239؛ هورتن، 544-533). ابوالحکم کاثی هم شیمی‌دانی بود که رسالهٔ مهم خود *عین‌الصنعة و عون الصناعه* را در حدود سال ۴۲۵ق دربارهٔ کیمیا نگاشت (دربارهٔ این رساله، نک: روسکا، 307-306؛ سارتن، I/723).

ابوریحان بیرونی در رسالهٔ *افراد المقال* با استناد به چند آزمایش علمی برخی عقاید نادرست ارسطو دربارهٔ فیزیک را رد کرد (کرامتی، همان، ۱۹۸، ۲۴۱-۲۴۲). او چگالی نسبی ۱۸ سنگ و فلز قیمتی را با دقتی چشم‌گیر به دست آورد و خاطرنشان کرد که درهٔ سند احتمالاً در قدیم بستر دریا بوده، و تدریجاً بر اثر مواد رسوبی پر شده است. او دریافت که سرعت نور در مقایسه با صوت بسیار زیاد است. ابوریحان همچنین به وسیلهٔ قانون تعادل مایعات در ظروف مرتبط، کار کرد چشمه های عادی و چاههای آرتزین را شرح داد. در کتاب *آثار الباقیه* نظریهٔ رایج تولد حشرات از فضولات مختلف را رد کرد و دربارهٔ اقسام مختلف عجیب الخلقه‌ها، از جمله آنچه امروزه بدانها دوقلوهای سیامی می‌گوییم، و نظم موجود در شمار گلبرگها که هرگز ۷ یا ۸ عدد نمی‌شوند، به بحث پرداخت (ویدمان، «سنجش...[4]»، 541-539، «چگالی سنج...[5]»، 343-339، «رنگهای گوناگون...[6]»، 30-25، «نظریهٔ تولد...[7]»، 281-279، «نظام طبیعی...[8]»، 116-113).

با توجه به مطالبی که ابومنصور موفق هروی داروشناس مشهور ایرانی در کتاب داروشناسی *الابنیه* (تألیف: ۴۴۷ق) دربارهٔ شیمی آورده است، می‌توان وی را یکی از بزرگ‌ترین شیمی‌دانان مسلمان برشمرد. در این کتاب اطلاعات وسیعی دربارهٔ تهیه و خواص اجسام معدنی، تفاوت میان کربنات سدیم (نطرون) و کربنات پتاسیم (قلی)، زرنیخ، اکسید مس، اسید سیلیسیک، اثمد (سنگ سرمه)، خاصیت سمی ترکیبات مس و سرب، کیفیت موزدایی آهک، و ترکیب گچ شکسته‌بندی و موارد استعمال آن در جراحی آمده است (سارتن، I/649-650). مظفر اسفزاری چگالی سنج (= ترازوی ارشمیدس) بسیار دقیقی اختراع کرد که تا آن زمان بی‌نظیر بود. نظریات وی دربارهٔ آثار علوی بسیار جالب توجه است. وی نخستین کسی است که دربارهٔ ساختمان منظم بلورهای برف سخن رانده است (کرامتی، همان، ۲۴۲-۲۵۲؛ قربانی، *ریاضی‌دانان*، ۴۶۷-۴۶۹).

عبدالرحمان خازنی افزون بر نگارش آثار مهمی در نجوم و گاه‌شماری، فیزیک‌دان برجسته‌ای نیز بود. کتاب *میزان الحکمهٔ* وی از مهم‌ترین آثار فیزیک سده‌های میانه به شمار می‌رود. وی مدتها پیش از راجر بیکن دریافته بود که وزن سیالی که درون یک ظرف می‌گنجد، با کاهش ارتفاع بیشتر می‌شود. او تحقیق جالبی دربارهٔ چگالی ویژهٔ اجسام دارد (ویدمان، «مقالاتی»، 480، «سنجش»، 541-539، «نظر خازنی...[9]»، 319، «مقدارمایع...[10]»، 60-59؛ لورچ، «کرهٔ خودگردان...[11]»، 303-287). شرف‌الدین مسعودی در دو کتاب فارسی *آثار علوی*، و *جهان دانش* که هر دو از کهن‌ترین متون علمی فارسی به شمار می‌روند، و عمر بن سهلان ساوی در *الرسالة السنجریه* مطالب بسیاری دربارهٔ طبیعیات آورده‌اند (برای تحلیل این آراء، نک: کرامتی، همان، ۲۵۲- ۲۷۵). فخر رازی نیز در *جامع‌العلوم* (جامع ستینی) دربارهٔ مکانیک و هیدرو استاتیک مطالب قابل توجهی آورده است (ویدمان، «شناخت...[12]»، 398-394). رضوان بن محمد، مشهور به ابن ساعاتی (ﻫ م) کتابی در شرح چگونگی کار و نگهداری ساعتی که پدرش ساخته، و بر یکی از دروازه‌های دمشق نصب شده بود، نوشت که در کنار کتاب جَزَری، مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ ساعتهای دورهٔ اسلامی است (همو و هاوزر، «ساخت ساعت...[13]»، بخش دوم).

نصیرالدین طوسی دربارهٔ رنگین کمان، بازتاب و شکست پرتوهای نور، تأثیر سردی و گرمی در رنگ چیزهای خشک و سخت و جز آن مطالب جالب‌توجهی بیان کرده است (ویدمان، «بازتاب...[14]»، 44-38، «پیدایش...»، 91-86، نیز «مقدارمایع»، همانجا). شاگردش قطب‌الدین نیز در دو کتاب *التحفة الشاهیه* و *نهایة الادراک* دربارهٔ مسائل مختلف نورشناسی، مکانیک سماوی و اندازه‌گیری قطر زمین مطالبی حائز اهمیت دارد (همو، «معلومات...[15]»، 193-187، «قطر زمین...[16]»، 255-250، «دربارهٔ هیأت...[17]»، 422-395). زکریای قزوینی نیز در دو کتاب *عجائب المخلوقات* و *آثار البلاد* مطالب مهمی دربارهٔ چگونگی «دیدن» (ابصار)، شیمی، گیاه‌شناسی، آثار علوی و سایر علوم طبیعی آورده‌است (نک: ویدمان، «مقالاتی»، 1044-1043، «گیاه‌شناسی...[18]»، 306-299، «توصیف چشم...[19]»، 73-67؛ کرامتی، همان، ۲۷۵-۲۸۳). کمال‌الدین فارسی در کتاب *تنقیح المناظر*، تئوریهای بسیار بدیعی ارائه

1. «Über die Entstehung...» 2. «Zur Geschichte der Alchemie» 3. «Ibn Sînâ's...» 4. «Arabische...»
5. «Über das al Bêrûnîsche...» 6. «Über die Verschiedenen...» 7. «Zur Lehre...» 8. «Über Gesetzmässigkeiten»
9. «Inhalt...Erdmittelpunkte nach Al-Khāzinī...» 10. «Inhalt... Erdmittelpunkt» 11. «Al-Khāzinī's...»
12. «Über die Kenntnisse...» 13. «Über die Uhren...» 14. «Über die Reflexion...» 15. «Zu den optischen...»
16. «Über die Dimensionen...» 17. «Über die Gestalt...» 18. «Aus der Botanik...» 19. «Beschreibung...»

داده که توجه بسیاری از دانشمندان را به خود جلب کرده است (دربارهٔ اهمیت این کتاب، نک‍: ویدمان، «تحریر...[1]»، 345-337، «دیدن...[2]»، 576-565: بحث دربارهٔ *تنقیح المناظر*، «نورشناسی...[3]»، 177-161: نظر او دربارهٔ رنگین کمان و رنگ هوا).

در سنگ‌شناسی و معدن‌شناسی بدون شک *الجماهر فی معرفة الجواهر* بیرونی برجسته‌ترین اثر معدن شناسی ایرانیان است. ابن سینا نیز در طبیعیات شفا فصلی را تحت عنوان «المعادن و الآثار العلویة» بدین موضوع اختصاص داده است. نصیرالدین طوسی نیز کتاب *تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی* را در همین موضوع نگاشته که مأخذ اصلی کتاب *عرایس الجواهر و نفایس الاطایب* ابوالقاسم عبدالله کاشانی بوده است.

مآخذ: آل داود، سیدعلی، «جهان دانش، متنی علمی از قرن ششم هجری»، *نامهٔ فرهنگستان*، ۱۳۷۵ش، ج ۶؛ ابراهیم بن مراد، *بحوث فی تاریخ الطب و الصیدلة عندالعرب*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همو، *المصطلح الاعجمی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن خلدون، *المقدمة*، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن زهر، عبدالملک، *التیسیر فی المداواة و التدبیر*، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲م؛ ابن یونس، علی، *زیج کبیر حاکمی* (نک‍: مل، کوسن دوپرسوال)؛ ابوالحسن طبری، احمد، *المعالجات البقراطیة*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش س. ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *مجموعه مقالات*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ انبوبا، عادل، «تسبیع الدائرة»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۷۷م، ج ۱(۲)؛ بنوموسی، *تحریر المخروطات* (نک‍: مل، آپولونیوس)؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۰۶م؛ همو، *استخراج الاوتار*، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م؛ همو، *استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاصطرلاب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، شم‍ (۱)۷۰۶؛ همو، *افراد المقال فی امر الظلال*، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م؛ همو، *تحدید نهایات الاماکن*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸م؛ همو، «التحلیل و التقطیع للتعدیل»، ضمن *استخراج الاوتار* (هم‍)؛ همو، *تسطیح الصور و تبطیخ الکور*، چ تصویری، به کوشش برک گرن (نک‍: مل، برک گرن، «تسطیح»)؛ همو، *تمهید المستقر لمعنی الممر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م؛ همو، «حکایة آلة مسمی بسدس فخری»، به کوشش لویس شیخو، *المشرق*، بیروت، ۱۹۰۸م، ج ۱۱؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۴-۱۹۵۶م؛ همو، *مقالید علم الهیئة*، به کوشش ماری ترز دبارنو، دمشق، ۱۹۸۵م؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ تقی‌زاده، حسن، *گاه‌شماری در ایران قدیم*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۳۸م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض*، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق/۱۹۳۰م؛ خیام، *مقالة فی الجبر و المقابلة*، به کوشش فرانتس وپکه، پاریس، ۱۸۵۱م؛ داک؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ راشد، رشدی، «النصوص لتاریخ الاعداد المتحابة و حساب التوافقات»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۸۲م، ج ۶؛ سجادی، صادق، برمکیان، رسالهٔ دکتری، تهران، ۱۳۷۹ش؛ سزگین، فؤاد، «قضیة اکتشاف الآلة الرصدیة عصاء یعقوب»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة*، فرانکفورت، ۱۹۸۵م، ج ۲؛ صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صبره، عبدالحمید، «ابن سینا و مصادر الهندسة من کتاب *الشفاء*»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۸۰م، ج ۴(۲)؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، ۱۳۴۶ش، صلیبا، جرج، «فلکی من دمشق یرد علی هیئة بطلمیوس»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۸۰م، ج ۴(۱)؛ طبری، *تاریخ*؛ علی ابن سلیمان هاشمی، *علل الزیجات*، چ تصویری از نسخهٔ خطی کتابخانهٔ بادلیان (نک‍: مل، علی بن سلیمان)؛ قربانی، ابوالقاسم، *بوزجانی نامه*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ همو، *ریاضی‌دانان ایرانی از خوارزمی تا ابن سینا*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *زندگی نامهٔ ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *فارسی‌نامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *کاشانی نامه*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *نسوی نامه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ قطایه، سلمان، «تعلیق علی رسالة الرازی فی الزکام»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۷۷م، ج ۱(۱)؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۲م؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی دربارهٔ آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی‌دانان یونانی بر آنها»، *تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی*، به کوشش محمدعلی شعاعی و محسن حیدرنیا، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، «سخنی دربارهٔ منابع الادویة عن حقایق الادویة »، *فرهنگ*، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۱۰، شم‍ ۱؛ همو، «ملاحظاتی در باب آراء نجومی ابوسعید سجزی و شرف‌الدین مسعودی»، *نامهٔ فرهنگستان*، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۹؛ کمال‌الدین فارسی، حسن، *تنقیح المناظر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۴م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ نالینو، کارلو آلفونسو، *علم الفلک و تاریخه عند العرب فی قرون الوسطی*، رم، ۱۹۱۱م؛ نیریزی، فضل، *شرح کتاب اقلیدس فی الاصول* (نک‍: مل، «اصول اقلیدس[4]»)؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ نیز:

'Alī ibn Sulaymān al - Hāshimī, *The Book of Reasons Behind Astronomical Tables (Kitāb fī 'ilal al - Zījāt)*, tr. F. Haddad & E.S. Kennedy, NewYork, 1981; Anbouba, A., «Construction de l'heptagone régulier par les Arabes au 4e siècle de l'hégire», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); id, «Un Traité d'Abū Ja'far al-Khāzin...», ibid, 1979, vol. III(1); Apollonius, *Conics, Books V to VII, The Arabic Translation of the Lost Greek Original in the Version of the Banū Mūsā*, ed. G. J. Toomer, New York, 1990; Bausani, A., «Die Bewegungen der Erde...», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Berggren, J. L., «Al - Bīrūnī on Plane Maps of the Spheres», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982, vol. VI; id, «A Coincidence of PapposBook VIII with al-Bīrūnī's Taḥdīd», ibid, 1978, vol. II(1); id, «Al - Sijzī on the Transversal Figure», ibid, 1981, vol. V; Browne, E. G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1907; Carra de Vaux, «L'Almageste d'abu-l- Wefa», JA, 1892, vol. XIX; id, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; Caussin de Perceval, J. J. «Le Livre de la grande table hakémite», *Notices et extraits*, 1804, vol. VII; Davidian, M. L. and E. S. Kennedy, «Al - Qayini on the Duration of Dawn and Twilight», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1961, vol. XX; Debarnot, M. T., «Introduction du triangle polaire par Abū Naṣr b. 'Irāq», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(1); *The Dinkard*, tr. Behramjee Sanjana, Bombay, 1900; Djafari Naini, A., *Geschichte der Zahlentheorie im Orient*, Braunschweig, 1982; Duhem, P., *Le Système du monde*, 1914-1916; Dunlop, D. M., *Arab Civilization to AD 1500*, London, 1971; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; id, *Safavid Medical Practice*, London, 1970; *Euclidis Elementa, ex interpretatione al - Hadschdschadschii cum commentariis al - Narizii*, Copenhagen, 1897; Fellmann, I., «Ist der Qānūn des Ibn Sīna eine Plagiast des Kitāb al -

1. «Über Die Darlegung...» 2. «Über das Sehen...» 3. «Zur Optik von Kamāl al - Din» 4. *Euclidis...*

Ḥāwi von ar - Rāzī», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Friedman, R., «At - Tabari: Discoverer of the Acarus Scabiei», *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; Hauber, A., «Zur Verbreitung des Astronomen Ṣūfī», *Der Islam*, 1918, vol. VIII; Horten, M. and E. Wiedemann, «Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seinem Werk *al-Schifā'*», *Meteorologische Zeitschrift*, vol.XXX (2); *Iranica;* Jamil Ali as - Saleh, «Solar and Lunar Distances and Apparent Velocities in the Astronomical Tables of Ḥabash al - Ḥāsib», *Al - Abḥāth*, 1970, vol. XXIII; Kennedy, E. S., «The Astronomical Tables of Ibn al - A'lam», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1977, vol. I(1); id, «Al - Bīrūnī on Determining of the Meridian», *The Mathematics Teacher*, 1963, vol. LVI; id, «Bīrūnī's Graphical Determination of the Local Meridian», *Scripta Mathematica*, 1959, vol. XXIV; id, «Al - Bīrūnī's Maqālid 'Ilm al - Hay'a», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1971, vol. XXX; id, «Al-Bīrūnī's Mas'ūdic Canon», *Al-Abḥāth*, 1971, vol. XXIV; id, «A Fifteenth Century Lunar Eclipse Computer, *Scripta Mathematica*, 1951, vol. XVII; id, «A Fifteenth Century Planetary Computer: Al - Kāshī's Ṭabaq al - Manāṭeq», *Isis*, shPhiladelphia,vol.XLI,1950,vol.XLIII, 1953;id, «An Islamic Computer for Planetary Latitudes», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1951, vol. LXXI; id, «Al - Kāshī's Plate of Conjunctions», *Isis*, Philadelphia, 1947, vol. XXXVIII; id, «Al - Kāshī's Treatise on Astronomical Observational Instruments», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1961, vol. XX; id, «Al - Khwārizmī on the Jewish Calendar», *Scripta Mathematica*, 1964,vol.XXVII;id, «Late Medieval Planetary Theory», *Isis*, Philadelphia, 1966, vol. LVII; id, «The Lunar Visibility Theory of Ya'qūb ibn Ṭāriq», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1968, vol. XXVII; id, «The Motivation of al - Bīrūnī's Second Order Interpolation Scheme», *Proceedings of the First International Symposium for the History of Science*, Aleppo, 1978; id, «The Sasanian Astronomical Handbook Zīj - i Shāh...», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1958, vol. LXXVIII; id, «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of the American Philosophical Society*, 1956, vol. XLVI(2); id and M. T. Debarnot, «Al - Kāshī's Impractical Method of Determining the Solar Altitude», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1979, vol. III(2); id and W. Ukashah, «Al - Khwārizmī's Planetary Latitude Tables», *Centaurus*, 1969, vol XIV; id and B. L. van der Waerden, «The World - Year of the Persians», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1963, vol. LXXXIII; Kunitzsch, P., «The Astronomer Abu'l-Ḥusayn al-Ṣūfī and His Book on the Constellations», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1986, vol. III; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Lorch, R., «Abū Ja'far al - Khāzin on Isoperimetry and the Archimedean Tradition», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1986, vol. III; id, «Al - Khāzinī's Sphere That Rotates by Itself», «The Qibla - Table Attributed to Al - Khāzinī», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(2); MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Meyerhof, M., *The Book of the Ten Treatises ascribed to Ḥunain Ibn Isḥāq*, Cairo, 1928; id., «New Light on Ḥunain Ibn Isḥāq and His Period», *Isis*, Philadelphia, 1928, vol. VIII; id, «On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1937, vol. XI; Muller, A., «Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medizin», ZDMG, 1880, vol. XXXIV; *Pauly;* Pingree, D., «The Fragments of the Works of Al-Fazārī», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1970, vol. XXIX; id, «The Fragments of the Works of Ya'qūb Ibn Ṭāriq», ibid, 1968, vol. XXVII; id, «Greek Influence on Islamic Astronomy», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1973, vol. XCIII; id, «Liber Universus of 'Umar Ibn al - Farrukhān al - Ṭabarī», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1977, vol. I(1); id, «The Persian Observation of the Solar Apogee in ca AD 450», ibid, 1965, vol. XXIV; Pruefer, C. and M. Meyerhof, «Die Augenheilkunde des Juḥannā ibn Māsawaih», *Der Islam*, 1916, vol.VI; Rashed, R., «Un Problème arithmético-géométrique de Sharaf al - Din al - Ṭūsī», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); Richter - Bernburg, L., «Al - Bīrūnī's Maqāla fī Tasṭīḥ al - Ṣuwar wa Tabṭīkh al - Kuwar...», ibid, 1982, vol. VI; Ruska, J., «Die Alchemie des Abu 'l - Ḥakam al - Kāṭī», *Der Islam*, 1935,vol.XXII; Sajjādī, Ṣ., «Bīmārestān», *Iranica*, 1990, vol. IV; Salam, H. and E. S. Kennedy, «Solar and Lunar Tables in Early Islamic Astronomy», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1967, vol. LXXXVII; Saliba, G.,«The Original Source of Quṭb al - Din Shīrāzī's Planetary Model», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1979, vol. III(1); Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927 - 1948; Schoy, C., «Abhandlung über die Zeichnung der Mittagslinie...», *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922; id, «Abhandlung von al Faḍl b. Ḥātim an - Nairīzī: Über die Richtung der Qibla», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Math - Phys. Klasse*, 1922; id, «Beiträge zur arabischen Trigonometrie», *Isis*, Philadelphia, 1923, vol. V; id, «Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes... nach dem arabischen Text der Ḥākimitischen Tafeln des Ibn Yūnus», *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922; id, «Drei planimetrische Aufgaben des arabischen Mathematikers Abu - l - Jūd», *Isis*, Philadelphia, 1925, vol. VII (5-8); id, Graeco - arabischen Studien...», ibid, 1926, vol. XIII; Sédillot,L.A., «Découverte de la variation par Aboul - Wefâ», JA, 1835, vol. XVI; Siddiqi, M. Z., «An Early Arabian Author, on the Indian System of Medicine», *The Calcutta Review*, 1931, vol. XLI; Steinschneider, M., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhundert*, Graz, 1956; Suter, H., «Die Abhandlungen Thâbit b. Ḳurras und Abû Sahl el-Kûhîs über dieAusmessung derParaboloide», *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen*, Erlangen, 1916-1917, vols. XLVIII-XLIX; id, «Das Buch der geometrischen Konstruktionen des Abu'l Wefâ», *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften...*, Erlangen, 1922, vol. IV; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, 1900; id, «Nachträge und berichtigungen zu: *Die Mathematiker...*», *Abhandlungen zur geschichte der mathematischen Wissenchaften*, Leipzig, 1902, vol. XIV; id, «Nochmals der Jakobsstab», *Bibliotheca Mathematica*, 1896, vol. X; id, «Über das Rechenbuch des Ali ben Aḥmed el - Nasawī», ibid, 1906, vol. VII; id, «Über die Geometrie der Söhne des Mûsâ», ibid, 1902, vol. III; id, «Über die im *Liber augmenti et diminutionis* vorkommenden Autoren», ibid, 1902, vol. III; id, «Der Verfasser des Buches *Gründe der Tafeln des Chowârezmî*», ibid, 1903, vol. IV; id, «Zur Frage des von Nairizi zitierten Mathematikers Diachasimus», ibid, 1907, vol. VII; id, «Zur Frage über die Lebenszeit des Verfassers des *Mulaḫḫaṣ fī 'l-hei'a*», ZDMG, 1899, vol. LIII; id, «Zur Geschichte des Jakobsstabes», *BibliothecaMathematica*, 1895,vol.IX; Taqizadeh, H., «Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. IX, 1937-1939, vol. X, 1939-1942; Tichenor, M. J., «Late Medieval Tow - Argument Tables for Planetary Longitudes», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1967, vol. XXVI; Weisser, U., «The Embryology of Yuḥannā ibn Māsawaih», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980,vol.IV(1); Wiedemann, E., «Arabische specifische Gewichtsbestimmungen», *Annalen der Physik*, 1883, vol. XX; id, «Aus der Botanik des muslimischen Volkes», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1912, vol. III; id, «Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften bei den Arabern», *Poggendorffs Annalen der Physik*, vol. I, 1877, vol. XVII, 1882; id, «Beschreibung des Auges nach Al - Qazwīnī», *Eder, Jahrbuch der Photographie*, 1912, vol. XXVI; id, «Ibn Sînâ's Anschauung vom Sehvorgang», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1913, vol. IV; id, «Inhalt eines Gefässes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkt», *Zeitschrift für Physik*, 1922, vol. XIII; id, «Inhalt eines Gefässes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkte nach Al - Khāzinī und Roger Bacon», *Annalen der Physik*, 1890, vol. XXXIX; id, «Über chemische Apparate bei den Arabern», *Beiträge aus der Geschichte der Chemie, dem Gedächtnis von George W. A. Kahlbaum*, ed. P. Diergart, Leipzig / Wien, 1909; id, «Über das al Bērūnische Gefäss zur spezifischen Gewichtsbestimmung», *Verhandlungen der Deutschen physikalischen Gesellschaft*, 1907; id, «Über das Sehen durch eine Kugel bei den Arabern», *Annalen der Physik*, 1890, vol. XXXIX; id, «Über den Sextant des al Chogendi», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1910, vol. II; id, «Über die Darlegung der Abhandlung über das Licht von Ibn al Haitam», *Annalen der Physik*, 1883, vol. XX; id, «Über die Dimensionen der Erde nach muslimischen Gelehrten», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1912, vol. III; id, «Über die Entstehung der Farben nach Nasir al Din al Tūsī», *Eder, Jahrbuch der Photographie*, 1908, vol. XXII; id, «Über die Gestalt, Lage und Bewegung der Erde ...», *Archiv*

für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, 1912, vol. III; id, «Über die Kenntnisse der Muslime auf dem Gebiete der Mechanik und Hydrostatik», ibid, 1910, vol. II; id, «Über die Musikautomaten bei den Arabern», *Centenario della nascita di M. Amari*, 1910, vol. II; id, «Über die Reflexion und Umbiegung des Lichtes von Nasir al Din al Tusi», *Eder, Jahrbuch der Photographie*, 1907, vol. XXI; id,«Über die Verschiedenen bei der Mondfinsternis auftretendenFarben», ibid, 1914, vol. XXVIII; id, «Über ein von Ibn Sînâ (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument», *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, 1925, vol. XLV; id, «Über Gesetzmässigkeiten bei Pflanzen nach al-Bîrûnî», *Biologisches Zentralblatt*,1920, vol. XL; id, «Zu den Anschauungen der Araber über die Bewegung der Erde», *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*, 1912, vol. II; id, «Zu den optischen Kenntnissen von Qutb Al Dîn Al Shîrâzî», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1912, vol. III; id, «Zur Alchemie bei den Arabern», *Journal für praktische Chemie*, 1907, vol. LXXVI; id, «Zur Geschichte Abû'l Wefâ's», *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1879, vol. XXIV; id, «Zur Geschichte der Alchemie», *Journal für praktische Chemie*, 1912, vol. CXCIII; id, «Zur Geschichte der Lehre vom Sehen», *Annalen der Physik*, 1890, vol. XXXIX; id, «Zur Lehre von der Generatio spontanea», *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, 1916, vol. XV; id, «Zur Optik von Kamâl Al Dîn», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1910, vol. II; id and F. Hauser, «Über die Uhren der islamischen Kultur», *Nova acta. Abhandlungen der kaiserlich Leopoldinisch - Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher*, 1915, vol. C(5); id and F. Hauser, «Über Trinkgefässe... nach al - Ğazarî und den Benû Mûsâ», *Der Islam*, 1918, vol. VIII; id and Th. W. Juynboll, «Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument», *Acta Orientalia*, 1926, vol. XI (5); Woepcke, F., *L'Algèbre d'Omar Alkhayyâmî*, Paris, 1851; id, «Analyse et extrait d'un recueil de constructions géométriques par Aboûl Wafâ», JA, 1855, vol. V; id, *Extrait du Fakhri*, Paris, 1853; id, «Notice sur un manuscrit arabe d'un traité d'algèbre par 'Omar Alkhayyâmî», *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 1850, vol. XL; id, «La Propagation des chiffres indiens», JA, 1893, vol. I; id, «Sur une mesure de la circonférence du cercle, due aux astronomes arabes et fondée sur un calcul d'Aboûl Wafâ», ibid, 1860, vol. XV; id, «Traduction d'un fragment anonyme sur la formation des triangles rectangles en nombres entiers...», *Atti dell'Accademia Pontificia de Nuovi Lincei*, 1858-1859, vol. XII; id, «Trois traités arabes sur le compas parfait», *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques*, 1874, vol. XXII; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840.

یونس کرامتی

XIV. جامعهٔ ایلی

مقدمه: درگذشته، میان دو اصطلاح ایل و عشایر تمایزی قائل نبودند و این دو را مترادف با یکدیگر و برای معرفی گروهی از مردم کوچندهٔ شبانکارهٔ چادرنشین به کار می‌بردند؛ اما امروزه در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی، ایل و عشایر، به دو مفهوم متفاوت به کار می‌روند.

در برخی از متنهای تاریخی ایران، ایل به مفهوم جامعهٔ اسکان نیافته و چادرنشین، شناسانده شده است (نک: شیرازی، ۱۲۱). فسایی دو اصطلاح ایل و طایفه را از یکدیگر متمایز می‌کند و ایل را به مردمی که در تمام سال در بیابانها، در چادرهای سیاه زندگانی می‌کنند و از گرمسیرات به سردسیرات جابه‌جا می شوند، اطلاق می‌کند، و طایفه را برای مردمی که کوچ نمی‌کنند و از تیره‌های ایلات نیستند و در سیاه‌چادر یا در دهات زندگی می‌کنند، به کار می‌برد (۱۵۸۵/۲، ۱۶۱۶)؛ اما همو در جایی دیگر برعکس، برخی از گروههای کوچنده مانند «بهاءالدینی» در ناحیهٔ صیمکان، و «سادات میرسالار» در ناحیهٔ بَهْمِئی کهگیلویه را که کوچ و ییلاق و قشلاق می‌کنند، طایفه می‌نامد (۱۶۱۷/۲). گفتنی است که تاریخنگاران ایرانی از دورهٔ صفوی به این سو، گه‌گاه طایفه را به جای ایل، برای معرفی جماعات کوچنده به کار برده‌اند (نک: اسکندربیک، ۱۳۸-۱۴۱؛ محمدکاظم، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۴۵).

برخی از مردم‌شناسان ایران برای تمایز میان جامعهٔ ایلی و جامعه‌های دیگر، ملاکها و ضابطه‌هایی را پیشنهاد کرده‌اند، از آن جمله‌اند: وجود ساختار ایلی، یعنی رده‌بندی تیره و طایفه و جز آن در ایل؛ باور اعضای ایل به تعلقشان به یکی از رده‌های این ساختار؛ و داشتن سرزمین مشترک با محدودهٔ معین (افشار نادری و دیگران، دوازده).

دیگار مردم‌شناس فرانسوی، این ضابطه‌ها را ملاک تشخیص جامعهٔ ایلی دانسته است: ۱. نظام خویشاوندی منسجم و نیرومندی که مسائل و معضلات ایل براساس قوانین برآمده از آن نظام، در درون ایل حل و فصل می‌شود؛ ۲. سازمان اجتماعی و اداری هرمی شکل شاخه‌ای مبتنی بر نظام خویشاوندی؛ ۳. شیوهٔ معیشتی ویژه‌ای که بیشتر بر نگاهداری و پرورش دام استوار است (زراعت در جامعهٔ ایلی در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد و تولید صنایع دستی از نوع ریسندگی و بافندگی اشتغال جنبی مردم ایل است)؛ ۴. شیوهٔ زیست خاصی که به شکل کوچندگی و نیمه کوچندگی آشکار می‌گردد (ص ۱۱-۱۶).

برخی هم کوچندگی فصلی و تحرک از منزلی به منزلی دیگر در قلمروی معین، و معاش مبتنی بر دامپروری را از شاخصه‌های مهم در شناخت جامعهٔ ایلی می‌دانند و برای آن دسته از ایلها که زمانی کوچنده بودند و سپس یکجانشین شدند، و ضمن وحدت ایلی خود، از دامداری به کشاورزی روی آوردند، اصطلاح ایل به کار می‌برند (نک: شیل، 317).

ایل را واحدی سیاسی ـ اجتماعی، مرکب از شماری طایفه، متشکل از چند واحد پدرتبار نیز گفته‌اند (امان‌اللّهی، «نظام...»، ۱۱۱). برخی هم ایل را که مبانی آن در زندگی عشایری و سازمان اجتماعی قبیله نهفته است، پدیدآورندهٔ ساختِ ویژه‌ای از قدرت دانسته، بُعد سیاسی جامعهٔ عشایری (جامعهٔ کوچندهٔ شبان)، و تحقق اتحادهای سیاسی قبایل و طوایف عشایری را در سازمانی خاص به نام سازمان ایلی یاد کرده اند (پرهام، باقر، ۳۷۶). ایل را به مفهوم یک واحد مستقل اجتماعی ـ فرهنگی نیز تعریف کرده‌اند که سازمان اجتماعی آن قبیله‌ای، روش زیست آن کوچ‌نشینی (کامل یا نیمه)، و شیوهٔ معیشت آن بیشتر دامداری است. ساختار اجتماعی ایل به منزلهٔ قبیله را، نظام عشیره‌ایِ مبتنی بر اتحاد چند عشیره شکل می‌دهد. هر عشیره از جماعتی ترکیب شده است که افراد آن براساس پیوندهای خونی، متحد شده، و یک واحد مستقل همبسته را به وجود آورده‌اند (شهبازی، ۲۱، ۲۳).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که ساختار اجتماعی و سیاسی، مهم‌ترین عامل هویت دهنده به جامعهٔ ایلی است. ایل ممکن است جامعه‌ای عشایری، یا جامعه‌ای ده‌نشین و کشاورز باشد که در صورت اخیر، گله‌هایش را چوپانان به چرا ببرند. از این رو، جامعه‌های کوچ‌نشین شبان و جامعه‌های یکجانشین کشاورز تا زمانی که سازمان

اجتماعی ـ سیاسی ایلی خود را حفظ کرده باشند، ایل به شمار می‌روند.

طبقه‌بندی ایلها: جامعه‌های ایلی ایران از قومهای گوناگون، با فرهنگها و زبانهای متفاوت بر آمده، و در سازمانهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی منسجمی سامان یافته‌اند. هر یک از جامعه‌های ایلی دارای ویژگیهای قومی و فرهنگی و زبانی مخصوص به خود است. در اسناد تاریخی و رسمی، و در برخی از نوشته‌های تحقیقی و قوم‌نگاریهای اخیر، گروههای ایلی ـ عشایری ایران بر مبنای خاستگاه قومی ـ زبانی طبقه‌بندی شده‌اند. مستوفی قدیم‌ترین طبقه‌بندی از ایلات را در دورهٔ صفوی در فهرستی از آمار مالی و نظامی ایران در ۱۱۲۸ق/۱۷۱۶م به دست داده است. بنابراین طبقه‌بندی، ایلات به دو گروه بزرگ ایرانی و غیرایرانی تقسیم شده، و فهرست ایلات و طایفه‌های وابسته به هر یک از این دو گروه، بنابر توزیع جغرافیایی آنها، نام برده شده است. وی گروه ایلات «ایرانی‌الاصل» را که با طایفه‌های دیگر نیامیخته بودند، در ۶ فرقه یا طایفهٔ «صحرانشین» طبقه‌بندی کرده، و نوشته است که این گروه در کوهها، و بزرگانشان گاه در شهرها زندگی می‌کنند. این ۶ فرقه اینهاست: ۱. لرها که ۱۱۸ جماعتند و در ۴ طایفهٔ بزرگ فیلی، لک وزند، بختیاری و ممیسنی (ممسنی) با یکدیگر در آمیخته‌اند؛ ۲. گروس، کلهر و مُکری؛ ۳. کردهای خراسان که طوایف بزرگ زعفرانلو، سعدانلو، کوانلو (ظاهراً قوانلو) و دوانلو را در بر می‌گیرد؛ ۴. جلایر خراسان؛ ۵. قرائی؛ ۶. جلایی. همو گروه «ایلات بیرونی» یا غیرایرانی را که از سرزمینهای دیگر به ایران آمده بودند، به دو فرقهٔ عرب و ترک تقسیم کرده است: ترکها را ۶ طایفه نوشته است: ۱. افشار (شاملو، قرخلو و سروانلو)، بیات و دُنبلی؛ ۲. قاجار و قجر؛ ۳. شقاقی؛ ۴. زنگنه؛ ۵. قراگوزلو؛ ۶. شاهسیون (شاهسون). فرقهٔ عرب را هم به ۶ طایفهٔ چَعْب (کعب)، عرب حویضه (حویزه، هویزه)، عرب فارس، عرب میش مست خراسان، عرب زنگویی و عرب عمری تقسیم کرده است (ص ۴۰۶-۴۱۵).

ماری شیل ایلهای ایران را در ۳ گروه نژادی ترک، لک و عرب جای می‌دهد. ایلهای ترک را از بازماندگان مهاجمان قبایل ترک ترکستان، لکها را از گروههای هم تبار ایرانی اصیل، و عربهای کرانه‌های خلیج فارس را از نسل اعراب ساکن در سواحل مقابل خلیج، و ایلهای عرب پراکنده در ایران را منشعب از مهاجمان و فاتحان عرب دانسته است. وی لرها و بختیاریها را از لکها، و کردها را هم از اعضای خانوادهٔ ایرانی، و وابسته به لکها، و هر دو را از نژاد فرس قدیم می‌داند. همو فهرستی از ایلات و عشایر ایران برحسب پراکندگی جغرافیایی آنها با ذکر خاستگاههای قومی و زبانی، و شمار چادر یا خانوار آنها به دست می‌دهد (ص 402-396,394).

لمتن ایلهای کوچنده و نیمه کوچندهٔ ایران در دورهٔ اسلامی را در ۳ گروه بزرگ عرب، ترکمن و ترک، و ایلهایی که عرب و ترک نیستند، رده‌بندی کرده، و ایلهای وابسته به قومهای کرد، لر، بلوچ و جیل (گیل) را که از پیش از حملهٔ اعراب در ایران می‌زیسته‌اند، از گروه سوم دانسته است (نک: EI², ذیل ایلات).

طبقه‌بندی دیگری نیز از ایلات برحسب اقوام و بر اساس وضع کنونی آنها صورت گرفته، و از خاستگاه تاریخی آنها که مخلّ طبقه‌بندی موردنظر بوده، صرف‌نظر شده است (فیروزان، ۱۹).

ایلات را همچنین بر مبنای زبان رایج میان آنها به ۶ گروه قومی ترکمنها، ترکها، کردها، لرها، عربها و بلوچها تقسیم کرده‌اند و ایلات و عشایر وابسته به هر یک از این گروههای قومی ـ زبانی را در حوزه‌های جغرافیایی مختلف سرزمین ایران نام برده‌اند؛ نیز ایلات را بر پایهٔ پیشینهٔ تاریخی و پاره‌ای ویژگیهای قومی ـ زبانی و فرهنگی ـ اجتماعی در ۵ گروه بزرگ آورده‌اند: ۱. ایلات کرد و لر که سابقهٔ تاریخی آنها همزمان با مهاجرت آریاییها به ایران است؛ ۲. ایلات ترک، با پیشینهٔ تاریخی کهن، مانند ایلات قشقایی، شاهسون و افشار؛ ۳. ایلات و طوایف بلوچ و سیستانی؛ ۴. ترکمنها؛ ۵. عشایر عرب زبان و چند گروه فارسی یا ترک زبان پراکنده در کرمان، خراسان و ایران مرکزی (طبیبی، ۳۱۴-۳۱۵).

کمیسیون ملی یونسکو در ایران، صورت پراکندگی جغرافیایی ایلها و طایفه‌های ایران را برحسب استان در جدولهایی در کتاب *ایرانشهر* آورده است. در این جدولها در برابر نام هر ایل، نام طایفه‌های آن، کیفیت زندگی، محل ییلاق و قشلاق، وضع گله‌داری، صنایع، و اعتقادات مردم آنها آمده است (نک: ۱/۱۱۶ بب). مرکز آمار ایران نیز صورتی از ایلهای کوچنده (عشایر) و طایفه‌های مستقل کوچندهٔ ایران در ۱۳۷۷ش را برحسب توزیع جغرافیایی آنها در استانهای مختلف کشور با ذکر نام هرایل و طایفه و محل ییلاق و قشلاق و شمار خانوار و جمعیت آنها به دست داده است (نک: *سرشماری...*، ۱۲-۵۸).

طبقه‌بندی ایلات و عشایر بر بنیاد ویژگیهای قومی و زبانی را نمی‌توان یک طبقه‌بندی دقیق علمی در مطالعات مردم شناسی دانست، زیرا ایلها و طایفه‌هایی هستند که هر یک از گروهها و دودمانهای قومی ـ زبانی گوناگون آنها با هم آمیخته، و یک ایل یا طایفه را، با سازمان اجتماعی و سیاسی واحدی تشکیل داده‌اند. نمونهٔ بارز این دسته از ایلها، ایل بزرگ قشقایی است. اگرچه منشأ قومی گروههای اصلی تشکیل دهندهٔ این ایل، به اقوام ترک زبان مهاجر به ایران باز می‌گردد، اما در ایران (در منطقهٔ فارس) با گروههای دیگری از اقوام غیر ترک زبان درآمیختند و سازمان ایلی قشقایی را پدید آوردند (نک: پرهام، سیروس، ۲۵۵-۲۶۰).

وجه دیگر طبقه‌بندی که شیوه‌ای تازه در طبقه‌بندی جامعه‌های ایلی و عشایری در پژوهشهای قومنگاری است، طبقه‌بندی بر اساس همبستگی یا ساختار اجتماعی ـ سیاسی ایلات است. بنابراین طبقه بندی، یک دسته اتحادهای ایلی یا بزرگ ایلهایی بودند که ساختاری متمرکز و پرقدرت داشتند و دودمانهای متعلق به سران، آنها را رهبری می‌کردند. قدیم‌ترین این دسته ایلها، آق قویونلو و قره‌قویونلو در سدهٔ ۹ق، سپس قزلباش و نیز ایلهای بزرگ دیگری بودند که از سدهٔ ۱۰ تا ۱۲ق

دودمانهایی را بنیاد نهادند که با حکمرانان وقت مبارزه می‌کردند. اتحادهای ایلی بختیاری و قشقایی، نمونه‌های دیگری از این دسته گروههای ایلی در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق بودند (تاپر، «کوچندگان...[1]»، 12-11). سران این ایلها، صاحب قدرت و ثروت از جمله دام، زمین کشاورزی و خانه‌هایی در شهرهای مهم تجاری بودند. افزون بر آن، از محل جمع‌آوری مالیات و کمکهای دولت و دیگران، و برخی از آنها، مانند سران بختیاری، از راه حق امتیاز نفت در آغاز سدهٔ ۲۰م، درآمدهایی داشتند (همو، 15).

دستهٔ دوم ایلهایی بودند که ساختار سیاسی متمرکز محلی با رهبری کم قدرت‌تر داشتند، مانند شاهسونها و قره‌داغیهای آذربایجان، کردهای غرب ایران و خراسان، بویراحمد، ممسنی و لرهای زاگرس مرکزی، ایلات خمسهٔ فارس و گروههای ایلی بلوچ در جنوب شرقی ایران. این دسته ایلها معمولاً با دولتها، فقط در سطح منطقه تماس داشتند و گه‌گاه به لحاظ سیاسی در کنار اتحادهای ایلی قرار می‌گرفتند و برای آنها تهدیدی بزرگ به شمار می‌رفتند.

دستهٔ سوم، ایلهایی که ساختار سیاسی متمرکز نداشتند و به صورت پراکنده و بدون رهبری برجسته و مشخص، سازمان یافته بودند. معروف‌ترین ایلها از این گروه، ترکمنهای یموت گرگان بودند که از چند طایفهٔ نیرومند تشکیل می‌شدند. این گروههای ایلی به سبب پراکنده بودن و داشتن سازمان سیاسی غیر متمرکز بیش از ایلهای دیگر می‌توانستند در برابر حکومتها ایستادگی کنند.

گروههای ایلی کوچک‌تر و ضعیف‌تری نیز بودند که معمولاً از برابر دید حکومتهای مرکزی و تاریخ‌نگاران، دور مانده بودند. سنگسریهای کوهستانهای البرز، کماچیها و طایفه‌های دیگر کرمان نمونه‌ای از این دسته ایلها به شمار می‌رفتند (همانجا).

شکلهای زیستی ـ معیشتی: جوامع ایلی ایران از لحاظ شیوهٔ زیست و معاش به دو دسته تقسیم می‌شوند: جامعه‌های کوچنده یا کوچ‌نشین، و جامعه‌های غیر کوچنده یا یکجانشین. کوچندگی خود شکلهایی از کوچ‌روی و چادرنشینی محض و کامل تا نیمه کوچ روی و نیمه چادرنشینی، یعنی شیوه‌ای میان کوچندگی کامل و یکجانشینی کامل، دارد (نک: پرهام، باقر، ۳۵۸، ۳۶۲ـ۳۶۳).

ایلیاتیهای ایران از نحوهٔ زیست و معاش گروهها و واحدهای وابسته به ایل خود، آگاهند و شیوهٔ کوچ‌نشینی و یکجانشینی ایل را از هم تمیز می‌دهند و هر یک را با اصطلاحی خاص می‌شناسانند. مثلاً ترکمنهای یموت، گروه کوچنده را «چاروا»، و غیر کوچنده را «چُمور» (پورکریم، ۳۸ـ۳۹؛ آیرونز، «کوچندگی...[2]»، 637)، و بلوچها و عشایر فارس، از جمله قشقاییها، کوچندگان را «بادی»، و یکجانشینان زارع را «خاکی» می‌نامند (کریم‌زاده، ۷۸، حاشیه؛ فیروزان، ۱۰؛ مرسدن، ۵۴).

ایلهای چادرنشین شبان، در تمام سال پیوسته از جایی به جایی دیگر می‌کوچند و با صحراگردی و بادیه‌نشینی زندگی می‌گذرانند. این دسته از کوچندگان، همه زیر چادر می‌زیند و به هنگام کوچ، سیاه چادر و زاد و توشه و اسباب خانهٔ خود را بار ستوران می‌کنند و منزل به منزل، راه دور و دراز دشت و صحرا را برای به دست آوردن آب و مرتع گله‌هایشان می‌پیمایند. کوچندگان چادرنشین، اقتصادی یک پایه و مبتنی بر شبانی دارند.

کوچندگی و چادرنشینی محض و کامل در ایران پیشینهٔ دراز دارد. اکنون هم، شماری ایل و طایفه در ایران زندگی کوچ نشینی و شبانی دارند و در سیاه چادر به سر می‌برند و اقامتگاه دائم و ثابتی در ییلاق و قشلاق ندارند (نک: فیروزان، ۷ـ۸؛ بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۲).

ایلهای کوچندهٔ فصلی، کوچ تابستانه و زمستانه دارند (نک: فسایی، ۱۵۷۳/۲). این ایلها در بهار بار و بنه می‌بندند و با گله‌هایشان به ییلاق یا سردسیر می‌روند و بخشی از بهار و تمام تابستان را در ییلاق می‌گذرانند. در پاییز، از ییلاق به قشلاق یا گرمسیر باز می‌گردند و بخشی از پاییز و زمستان را در قشلاق به سر می‌برند. برخی از این ایلات، در قشلاق و ییلاق خانه‌های خشت و گلی یا سنگی دارند. بخشی دیگر، به خصوص در ییلاق، در سیاه چادر می‌زیند. همهٔ اعضای ایل در «ایل راه» یا «روال» (راه کوچ) و در منزلگاههای میان ییلاق و قشلاق در چادر زندگی می‌کنند.

اقتصاد ایلها و طایفه‌های کوچندهٔ فصلی اساساً مبتنی بر اقتصاد گله‌داری آمیخته با اقتصاد کم رنگ و ضعیف کشاورزی است. گروه بزرگی از طایفه‌ها و تیره‌های ایلات ایران، مانند ایلهای بختیاری در خوزستان و چهار محال، قشقایی در فارس، و ایلسون (شاهسون) در آذربایجان، به شیوهٔ کوچ نشینی فصلی زندگی می‌گذرانند (نک: فیروزان، ۸ـ۹؛ بلوکباشی، همانجا). ایل باصری، از ایلات خمسهٔ فارس نیز تا دههٔ ۱۳۳۰ش، تماماً کوچ فصلی داشتند و در چادر زندگی می‌کردند و در جلگه‌های خشک و کوههای جنوب، شرق و شمال شیراز در استان فارس کوچ می‌کردند (بارث، 1؛ برای اطلاع از فهرست ایلها و طایفه‌های کوچندهٔ کنونی ایران، نک: *سرشماری*، ۱۲ـ۵۸).

ایلهای اسکان یافته، زندگی کوچ روی و چادرنشینی را رها کرده، و با حفظ ساختار اجتماعی ـ سیاسی سنتی خود در خانه‌های خشت و گلی روستاها ساکن، یا به اصطلاح «تخته قاپو» شده‌اند. اقتصاد این گروه از جامعه‌های ایلی در درجهٔ اول بر پایهٔ تولید کشاورزی، و سپس دامپروری است. دامداران ایل معمولاً گله‌های خود را به چوپانان ایل می‌سپارند تا به مراتع متعلق به تیره و طایفه و روستاهای محل اقامت آنها، یا کوهستانهای پیرامون دهات ببرند و بچرانند (فیروزان، ۹ـ۱۰).

ایل اینالّو (اینانلو) و بهارلو از ایلهای ترک اتحاد خمسهٔ فارس، نمونه‌ای از ایلات کاملاً اسکان یافتهٔ ده‌نشینند. اینالوها از ۱۲۹۳ق در صحرای قره بلاغ فسا سکنیٰ گزیدند و از آن پس، در هیچ یک از فصول، از صحرا بیرون نرفتند و به کشت و زرع پرداختند (فسایی، ۱۵۷۶/۲؛ نیز نک: هـ د، اینالو، نیز ایلات خمسه).

---

1. *Frontier...* 2. «Nomadism...»

اگرچه این دسته از ایلها شیوهٔ زندگی کوچندگی و شبانی را رها کرده، و به ده‌نشینی و زراعت روی آورده‌اند، اما ویژگیهای ایلیاتی خود، یعنی ساختار و نظام ایلی ـ قبیله‌ای را حفظ کرده‌اند و از این لحاظ تفاوتی میان آنها با ایلهای کوچندهٔ چادرنشین شبان وجود ندارد؛ مثلاً درست است کـه شیوهٔ زیسـت و معاش تـرکمنهای چمورِ ده‌نشینِ زراعت‌پیشه، با چارواهای کوچندهٔ دامدار، متفاوت است، اما هر دو گروه چمور و چاروا در یک ساختار ایلی سنتی به هم پیوسته‌اند و سازمان سیاسی مشترکی دارند (آیرونز، همانجا). به تعبیری دیگر، هر دو گروه به اعتبار ابعاد قبیله‌ای، هنوز ترکمن شمرده می‌شوند (پرهام، باقر، ۳۶۵).

نظام خویشاوندی: در جامعه‌های ایلی ایران نظام خویشاوندی بر رابطهٔ میان گروههای نسبی و سببی استوار است و اصل پدر تباری، شکل غالب در ساختار خویشاوندی است. در این ساختار، فرزندان از پدر نسب می‌برند و در پیوند با پدر، هویت اجتماعی می‌یابند و عضو دودمان و تیره یا طایفهٔ پدر شناخته می‌شوند. پدر در خانواده از اقتدار بسیاری برخوردار است و پسران صاحب اختیار و وارث اصلی اقتدار و اموال و دارایی پدرند. فرزندانِ یک نیای واحد و مشترکِ حقیقی، یک رده یا شاخهٔ دودمانی در ایل را تشکیل می‌دهند که «اولاد»، «تش»، «گوبَک» و... نامیده می‌شوند. هر یک از این واحدهای نسبی، حق بهره‌برداری از آب و زمین و مرتع در ییلاق و قشلاق قلمرو ایل را دارد. اعضای هر یک از شاخه‌های بزرگ‌تر ایل، مانند تیره و طایفه، و حتیٰ خود ایل، جدا از روابط نسبی حقیقی میان افراد واحدهای دودمانی درون خود، به یک نیای مشترک آرمانی نیز باور دارند و او را بنیان‌گذار تیره، طایفه یا ایل خود می‌انگارند. گاهی نام ایل یا تیره و طایفه به نام این نیای مشترک آرمانی یا افسانه‌ای خوانده می‌شود. مثلاً اعضای ایل بهمئی کهگیلویه خود را از تبار نیایی مشترک به نام بهمن می‌دانند و افسانه‌ای برای پیدایش و شکل‌گیری ایل بهمئی نقل می‌کنند (نک: بلوکباشی، «ایل بهمئی»، ۱۷؛ افشار نادری، ۴۱-۴۲).

نظام خویشاوندی در جامعهٔ ایلی، وظیفه و نقش بسیار مهمی در همبستگی شاخه‌های ایلی با یکدیگر دارد و استواری و دوام آن، انسجام و یکپارچگی سازمان اجتماعی ایل و استمرار و بقای آن را تضمین می‌کند. واحدهای تولیدی فعال در ایل، بیشتر براساس همبستگی میان خویشاوندان نسبی و سببی شکل می‌گیرد و کار می‌کند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۴؛ برای توضیحات بیشتر دربارهٔ نظام خویشاوندی در ایلات، نک: غفاری، ۸۵ -۹۹؛ طبیبی، ۱۹۶-۲۰۱؛ سالزمن، ۹-۱۳؛ آیرونز، «ترکمنها...[1]»، 61-40).

ازدواج: در میان جامعه‌های ایلی ایران ازدواج بیشتر به شیوهٔ درون همسری است و در گروههای دودمانی و پیوسته، بیرون از شبکهٔ محارم و در درون تیره‌وطایفه‌صورت‌می‌گیرد. ازدواج میان‌عموزادگان، خاله‌زادگان، عمه‌زادگان و دایی‌زادگان، به ترتیب از ازدواجهای ترجیحی به شمار می‌رود. ازدواج میان اعضای دودمانهای سران ایل به دلیل هدفهای سیاسی و اقتصادی به صورت برون همسری، و با افراد خاندانهای سران ایلهای دیگر نیز انجام می‌گرفته است. در ایلهایی که ارزش و منزلت اجتماعی افراد براساس قشربندی اجتماعی تعیین و مشخص می‌شد، ازدواجها بیشتر درون قشر اجتماعی انجام می‌گرفت. مثلاً خانها و کلانتران ایل قشقایی که از قشر اجتماعی برتر جامعه به شمار می‌آمدند، غالباً از خانواده‌های درون قشر خود، و گاهی نیز از قشرهای دیگر ایل همسر اختیار می‌کردند. ازدواج میان نوازندگان، چلنگران، سلمانیها و... که از پایین‌ترین قشر جامعه به شمار می‌رفتند، درون گروهی بود و گروهها و قشرهای دیگر به آنها زن نمی‌دادند و از آنها زن نمی‌گرفتند.

در جامعه‌های ایلی ایران رسم چند زنی و دادن شیربها از سوی خانوادهٔ داماد به خانوادهٔ عروس، معمول بود. رسم چند زنی، بیشتر در میان ایلات و عشایر کرد و قشر خوانین، کلانتران و دامداران بزرگ و ثروتمند ایلات دیگر ایران رواج داشت. مؤلف *شرف‌نامه* دربارهٔ تداول رسم چند زنی در میان کردها، ظاهراً در میان خوانین و کردهای متمکن، و نه رعایا، می‌نویسد: اکراد به پیروی از سنت نبوی، ۴ زن به نکاح در می‌آورند. اگر قوت و قدرت داشته باشند، ۴ جاریهٔ دیگر به آن می‌افزایند تا اولاد و اتباعشان فراوان گردد (بدلیسی، ۳۳).

در ایل باصری، گله‌داران ثروتمند غالباً چند زن می‌گرفتند، زیرا به آسانی می‌توانستند هزینهٔ زندگی را برای همسران بیشتری تأمین کنند (بارث، 107).

دختران ایلیاتی، پس از شوهر کردن معمولاً خانه و خانوادهٔ پدر را ترک می‌کردند و به خانوادهٔ شوهر می‌پیوستند. بارث می‌نویسد: در ایل باصری، دختر خانواده پس از ازدواج و تشکیل هستهٔ یک خانوادهٔ جدید، به شوهر می‌پیوست و پس از چند شب زندگی در یک چادر جداگانه، به خانوادهٔ شوهر ملحق می‌شد و در چادر آنها زندگی می‌کرد. این دوره، کوتاه بود و معمولاً پس از به دنیا آمدن نخستین فرزندشان از خانوادهٔ شوهر جدا می‌شدند و در چادری دیگر خانوادهٔ مستقل تشکیل می‌دادند (ص 18).

طلاق: در میان مردم ایلیاتی طلاق زشت و ننگ شمرده می‌شود. در جامعهٔ ایلی ـ عشایری ایران، این امر کمتر اتفاق می‌افتد، مگر در موارد بسیار خاص که فرهنگ ایلی آن را پذیرفته باشد (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۶). در میان ترکمنهای ایران، طلاق مجاز نبود و این سنتی بازمانده از فرهنگ اقوام ترک بود. ممنوعیت طلاق در مورد ازدواج مـرد ترکمـن با زن غیـرترکمن، اعمـال نمـی‌شد (آیـرونز، «ترکمنها»، 142-143).

خانواده: کوچک‌ترین واحد اجتماعی جامعهٔ ایلی خانواده است. ساختار خانواده بر روابط زن و شوهری، و پدر و مادر و فرزند نهاده شده است. تشکیل خانواده در ایلات، بنابر نظر افشار نادری (ص ۶۹) یک

1. *The Yomut...*

امر ضروری است. لیکن ضرورت آن یک الزام ایلی یا سنتی نیست، بلکه به نظام تقسیم کار میان دو جنس زن و مرد و ناتوانی مرد در ادامهٔ زندگی در ایل، بدون همکاری زن، مربوط می‌شود. بارث (ص 11) خانواده را در ایل باصری، واحد اساسی جامعه و واحد تولید و مصرف می‌داند و می‌نویسد: خانواده بر تمام دارایی منقول، شامل گله حق و حقوق دارد و حتیٰ در مواقعی می‌تواند همچون واحدی مستقل برای مقاصد سیاسی عمل کند. نظریهٔ واحد تولید بودن خانواده را برخی به تمام ایلات ایران تعمیم داده‌اند (مثلاً نک: چلبی، ۲۳۸؛ مرتنسن، 46).

بزرگ‌تر ایل که جنبهٔ ذهنی و متغیر دارند، به شمار می‌رود. شمار شاخه‌های تشکیل دهنده یا اجزاء ایل در ایلهای مختلف، متفاوت و معمولاً از ۴ تا ۶ شاخه است. نمودار ۱ نظام شاخه‌بندی در ساختار اجتماعی چند ایل از قومهای گوناگون را، از واحد خانوار تا ایل، با نام هر یک از تقسیمات آن نشان می‌دهد (برای شاخه‌بندی ساختار اجتماعی ایلات، نک: امان‌اللٰهی، همان، ۱۶۰-۱۶۱، «نظام»، ۱۱۰-۱۱۱؛ غفاری، ۷۳؛ سالزمن، ۸-۱۳؛ تاپر، «کوچندگان»، 14؛ آیرونز، «کوچندگی»، 641-640؛ بارث، 50).

نمودار ۱: نظام شاخه‌بندی در ساختار اجتماعی چند ایل

	بختیاری/لر	بویراحمد/لر	بهاروند/لر	هَرکی/کرد	باصری/ فارسی زبان	قشقایی/ترک	شاهسون/ترک	یموت/ترکمن	بلوچ	عرب خوزستان
۱	ایل	ایل	ایل	ایل	ایل	ایل	ال	ایل	ایل	—
۲	طایفه	تیره	—	طایفه	—	طایفه	طایفه	—	—	طایفه
۳	تیره	طایفه	طایفه	باو/باب	—	تیره	تیره	—	طایفه	حموله
۴	تَش	اولاد/تش	تیره	تیره	تیره	بُنکو	گوبَک	ایل	زات/رَند	اولاد
۵	اولاد	آوادی / مال	بوره	زومه	اولاد/اردو	بیله	اُبه	اُبه	فَلَک	بنت عم
۶	بهون	حونه/خانوار	خُنه	مال	خونه	او	اُی	اُی	گدام/گس	بیت

در ایلات ایران اشکال گوناگون خانواده، از خانوادهٔ هسته‌ای ساده و مرکب گرفته تا خانوادهٔ گسترده و گسسته یا ناقص وجود دارد. مثلاً در ایل باصری و گروههای ایلی جنوب ایران، خانواده، کوچک و بیشتر هسته‌ای بود. مردان پس از ازدواج، سهم دام خود را از پدر می‌گرفتند و خانوادهٔ مستقلی تشکیل می‌دادند، در صورتی که در میان ترکمنها و شاهسونها، خانواده بزرگ و گسترده بود و مردان پس از ازدواج تا زمانی که برای کار مستقل در جامعهٔ ایلی آمادگی نمی‌یافتند، از خانواده و چادر پدر جدا نمی‌شدند (تاپر، «ایلها...[1]»، 22). افشار نادری برخلاف نظر دیگران، خانواده در جامعهٔ ایلی را، نه یک واحد تولید و مصرف، و نه به شکل وسیع یا گسترده می‌بیند. او شکل گستردهٔ خانواده را مختص قشر خوانین و کدخدایان می‌داند (ص ۶۹-۷۰؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ شکلهای خانواده، نظام خویشاوندی و ازدواج در میان ایلات کوچنده، نک: امان‌اللٰهی، کوچ‌نشینی...، ۱۰۲-۱۵۳؛ غفاری، ۸۵-۱۰۶، ۱۱۶-۱۱۸؛ بهنام، ۹۶-۹۷؛ آیرونز، «ترکمنها»، 154-83؛ بارث، 11-23,29-43,107).

ساختار اجتماعی: ساختار اجتماعی ایل بر یک نظام سنتی رده‌بندی یا شاخه‌بندی نهاده شده که میان شاخه‌ها یک نوع رابطهٔ ساختی و کارکردی براساس پیوندهای خویشاوندی و اقتصادی و ویژگیهای بوم‌زیستی، برقرار است. کوچک‌ترین شاخه در ساختار ایل، خانواده یا خانوار است. خانواده واحد واقعی، عینی، ثابت و پایهٔ اصلی ساختمان ایل و عنصر بنیادی در شکل‌دهی و ترکیب شاخه‌های

اصطلاحهایی که برای هر یک از رده‌های مشابه در جامعه‌های ایلی گوناگون به کار می‌روند، یکسان نیستند. برخی از اصطلاحهای مشابه مانند طایفه و تیره نیز در تمام ایلات، به یک مفهوم به کار نمی‌روند. در ایلاتی مانند بختیاری، طایفه در ردهٔ دوم، و تیره در ردهٔ سوم، و در بویراحمد، تیره در ردهٔ دوم، و طایفه در ردهٔ سوم، و در ایلاتی مانند بهاروند، هَرکی و باصری، تیره در ردهٔ چهارم قرار دارند. اصطلاح «طایفه» در ایلهای باصری و یموت، برای ایلیاتیها مفهومی ناآشناست و کاربرد ندارد.

در ایل بهمئی کهگیلویه، برای هر یک از اجزاء ایل، چه بزرگ و چه کوچک، مردم بیشتر اصطلاح «دَهه» (همهٔ اخلاف یک نیای مشترک) یا «اولاد» را به کار می‌برند (افشار نادری، ۴۷، ۵۸). به گفتهٔ غفاری، با اینکه ۶ رده یا شاخه در ایل بویراحمد مشخص و نام‌گذاری شده است، اما بویراحمدیها، تیره را اصلاً به کار نمی‌برند، و از ایل و طایفه هم کمتر استفاده می‌کنند. اولاد، تش و حونه از اصطلاحهای رایج برای اجزاء مختلف ایل بویراحمد است (ص۴۸، حاشیهٔ ۱).

اعضای ردهٔ ۴ نمودار در تمام ایلات با یکدیگر پیوند خویشاوندی نسبی دارند و از یک نیای واقعی مشترکند. ردهٔ ۵، یک واحد تعاونی اقتصادی گله‌دار را در ایل نشان می‌دهد. این واحد ایلی معمولاً از چند تا چندین چادر یا خانواده از گروههای نسبی و سببی اولاد یک تیره یا

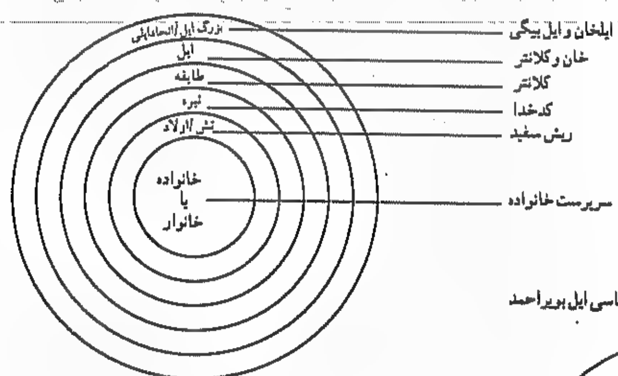
1. *The Tribes...*

طایفه به هنگام کوچهای فصلی ایل تشکیل می‌شود و با هم حرکت می‌کنند و در منزلگاههای معینی در چراگاههای متعلق به تیرهٔ خود چادر می‌زنند.

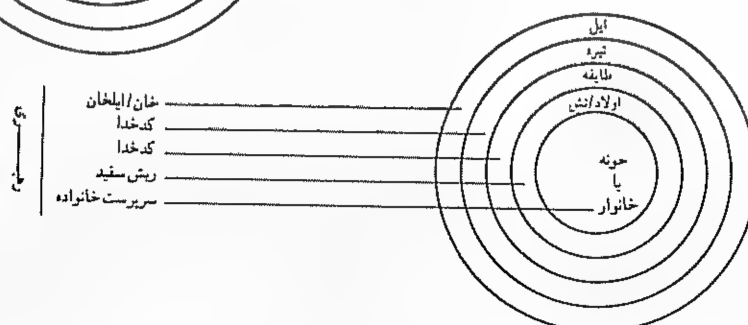
پسوندهای «ای»، «وند»، «زیی» (یا زهی و زایی)، «لو»، و «اوشاقی» در پی نامها، و واژه‌هایی مانند «اولاد»، «آل» و «بنی» پیش از نامها در برخی از ایلها و طایفه‌های ایران، پیوند خویشاوندی نسبی میان افراد ایل را می‌نمایاند. «حسنی» و «بهاروند» در میان لرها، «یار احمد زیی» و «اسماعیل زایی» در میان بلوچها، «حاجی علیلو»، «قوجابگلو» و «جان‌قلی‌اوشاقی» در میان شاهسونها، «اولاد مهدخان» و «آل قلی» در ایل باصری، «آل کرت»، «بنی طُرُف» و «بنی کعب» در میان قبیله‌های عرب خوزستان، نمونه‌ای چند از نشانه‌های پیوند نسبی میان ایلات و عشایر ایران هستند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۵؛ فیروزان، ۵۲؛ امان‌اللهی، کوچ‌نشینی، ۱۵۸).

طایفه یک واحد ذهنی در ایل است. نقش و کارکرد طایفه را هماهنگ کنندهٔ سیاست ایلی در ردهٔ پایین‌تر خود، یعنی تیره‌ها دانسته‌اند (صفی‌نژاد، «ساخت...»، ۷۲). نقش و کارکرد سیاسی ـ اجتماعی (امان‌اللهی، همان، ۱۵۸-۱۵۹؛ صفی‌نژاد، *عشایر*...، ۴۸۶) واقتصادی ـ سیاسی (بلوکباشی، همانجا) هم برای طایفه برشمرده‌اند. اعضای طایفه، همه با هم خویشاوندی دور و نزدیک دارند و در چند یا چندین نسل پیش از خود نسباً یا سبباً به مبنای مشترکی می‌رسند (سرشماری، ۴). هر طایفه از چند تیره که رکن اصلی آن هستند، شکل می‌گیرد. هستهٔ مرکزی هر تیره را گروههایی تشکیل می‌دهند که افراد آن دارای یک نیای مشترکند (نک: نمودار ۱، ردهٔ ۴).

نمودار ۲: ساختار اجتماعی ـ سیاسی بزرگ ایل بختیاری



نمودار ۳: ساختار اجتماعی ـ سیاسی ایل بویراحمد



ایل در میان شاهسون، یک اتحاد سیاسی میان طایفه‌ها، و اصطلاحی برای معرفی توده‌ای از عشایر و کوچندگان بود. تیره شاخه‌ای از یک گروه سیاسی بزرگ‌تر بود که غالباً بر یک «گوبک» (یک گروه نسبی پدری) استوار بود که نامش را از یک نیای مشترک می‌گرفت. برخی از تیره‌ها بیش از یک گوبک داشتند. گروههایی از تیرهٔ درون یک طایفه که مدعی نسب مشترک با هم بودند، یک «کلان» (گروه هم تبار، عشیره، دهه) را شکل می‌دادند (بلوکباشی، «تاریخ...»، ۸۸-۸۹؛ همچنین برای نظام‌بندی ایلی در ایلات لرستان، نک: مرتنسن، 47-46).

قشربندی اجتماعی: درگذشته در هر جامعهٔ ایلی قشرهایی وجود داشتند که در موقعیتهای اجتماعی متفاوت با یکدیگر، و در سلسله‌مراتب، برابر، فراتر، یا فروتر قرار می‌گرفتند. میزان سهم بری از منابع طبیعی، چگونگی مالکیت بر زمین، آب و مرتع، وضع فعالیت در تولید و عرضهٔ خدمات، شمار گله و دام، میزان و نوع درآمدها و عضویت در دودمانها، در جداسازی قشرهای اجتماعی جامعه‌های ایلی از یکدیگر نقش و اهمیت اساسی داشتند و عاملهای تعیین کنندهٔ پایگاه و منزلت اجتماعی افراد و چگونگی برخورداری آنان از حقوق اقتصادی و اجتماعی و قدرت سیاسی در جامعه‌های ایلی بودند.

در میان جامعه‌های ایلی کوچندهٔ ایران ۳ نوع قشر بندی کلی تشخیص داده‌اند:

الف ـ ایلهای بدون قشربندی (شامل اجتماعات کوچکی از ایلها و طایفه‌ها): در این نوع جامعه‌های ایلی، قشر حاکم وجود نداشت و اعضای طایفه‌ها، با سران طایفه‌ها، یعنی کدخدایان و ریش سفیدان، وضع اجتماعی برابر و یکسانی داشتند و تصمیمات معمولاً در مجلسی مرکب از اعضای ایل و طایفه گرفته می‌شد. طایفهٔ «گوشه‌ای» و طایفهٔ «سادات حیات غیب» در لرستان، نمونه‌ای از این دسته ایلهای بدون قشربندی بودند.

ب ـ ایلهای با قشربندی ضعیف (شامل گروهی از ایلهای بزرگ با تیره‌های متعدد): در این دسته از ایلها معمولاً یک تیره، هستهٔ مرکزی ایل یا طایفه به شمار می‌رفت و رهبری ایل یا طایفه را برعهده داشت. زمینهای مرغوب کشاورزی و مراتع، در اختیار تیرهٔ حاکم بود، اما تیره‌های دیگر نیز حق بهره‌برداری از آنها را داشتند. قدرت رهبری در دست چند تن از اعضای تیرهٔ حاکم بود که به طور جمعی، طایفه یا ایل را رهبری و هدایت می‌کردند. اعضای تیرهٔ حاکم، قشر برتر جامعهٔ ایلی

بودند. ایلهای «میر»، «قلاوند» و «بهاروند» از زمرهٔ این ایلها به شمار می‌رفتند.

در این دسته ایلها، بجز تیرهٔ خوانین، یا قشر برتر، ۳ قشر دیگر هم وجود داشتند: ۱. قشر هَمْسا (همسایه) که بیشتر اعضای تیره‌های دیگر ایل را تشکیل می‌دادند، و به تیرهٔ خوانین وابسته بودند؛ ۲. قشر لوتیها (نوازندگان) که پایین‌ترین قشر ایل بودند و ازدواج میان اعضای این قشر و قشرهای دیگر ممنوع بود؛ ۳. قشر سیّدها که در میان قشرهای دیگر از احترام خاص برخوردار بودند.

ج ـ ایلهای با قشربندی پیشرفته (شامل ایلهایی متشکل از مجموعه‌ای از طایفه‌ها و تیره‌ها): این دسته از ایلها، مانند بختیاری و قشقایی، هر یک دارای ۵ قشر متمایز از یکدیگر بودند:

۱. قشر حاکم، که روستاها، زمینهای کشاورزی، مراتع مرغوب، چشمه‌سارها، و گله‌های بزرگ گوسفند را در اختیار داشتند. اعضای این قشر با دریافت بهرهٔ مالکانه از روستاها، مالیات گله از افراد ایل و درآمدهای دیگر، صاحب قدرت و ثروت شده بودند. ایلخانان و خوانین آن معمولاً در شهرها می‌زیستند و شماری خدمتگزار و تفنگچی در دستگاه خود نگه می‌داشتند. منصب و منزلت اجتماعی افراد قشر، ارثی بود و مردان آن با القابی مانند ایلخان، خان و خان‌زاده، و زنان آن با لقب «بی بی» از افراد قشرهای دیگر متمایز می‌شدند. ازدواج در میان این قشر بیشتر به صورت درون همسری بود. گاهی خوانین برای مقاصد سیاسی با ازدواج میان خود و کلانتران یا کدخدایان ایل، و یا سران ایلهای دیگر، با آنان رابطه برقرار می‌کردند.

۲. قشر کلانتران، یا سران طایفه‌ها. منصب و پایگاه اجتماعی کلانتران موروثی بود. آنها صاحب زمین و مرتع و گله‌های بزرگ گوسفند بودند و همیشه گروهی تفنگچی فرمانبر در اختیار خود داشتند. اعضای این قشر بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در امور ایلی بودند. ازدواج در میان آنها بیشتر به شیوهٔ درون همسری بود.

۳. قشر کدخدایان. منصب کدخدایی ارثی بود، اما کدخدایان برای به دست آوردن این مقام و منصب، ناگزیر از جلب خشنودی اعضای تیرهٔ خود بودند. کدخدایان مانند عامهٔ عشایر از راه دامداری و زراعت زندگی می‌گذراندند و به نمایندگی از سوی خوانین و کلانتران و با مشورت اعضای تیره، تصمیم می‌گرفتند و عمل می‌کردند.

۴. قشر عامهٔ عشایر، که گروه تولیدکنندگان اصلی جامعهٔ ایلی بودند و از راه گله‌داری و زراعت زندگی می‌گذراندند. زندگی آنها در سنجش با زارعان ده نشین که در زیر یوغ مالکان بودند، بهتر می‌نمود. ازدواج در میان آنها بیشتر درون گروهی بود، لیکن به کدخدایان نیز دختر می‌دادند و از آنها دختر می‌گرفتند. گاهی خوانین و کلانتران از این قشر، دختر به همسری می‌گرفتند. این همسران به لحاظ منزلت اجتماعی، درجهٔ دو به شمار می‌آمدند و همچون کنیز در خانهٔ خوانین کار می‌کردند.

۵. قشر نیمه مطرود، که پایین‌ترین قشر جامعهٔ ایلی بودند. افراد این قشر، از ایل به شمار نمی‌آمدند، زمین و گله نداشتند و صاحب حرفه‌های مختلف، مانند چلنگری، سلمانیگری و نوازندگی بودند. از لحاظ سیاسی و اجتماعی نیز نقشی در ایل ایفا نمی‌کردند (برای توضیحات بیشتر دربارهٔ قشربندی اجتماعی، نک: امان‌اللّهی، کوچ‌نشینی، ۱۶۳-۱۷۶).

پرویز ورجاوند در ترکیب اجتماعی جامعهٔ ایلات، ۳ قشر را از یکدیگر متمایز می‌کند: نخست، قشر خانها و کلانتران که از گروه اشراف ایل به شمار می‌رفتند. افراد این قشر، صاحب اغنام و احشام زیاد و کشتزارهای وسیع در قلمرو ایل بودند و در شهرهای بزرگ مستغلات داشتند. ایشان با مقامهای مسئول محلی و مملکتی در تماس بودند و برخی از آنها صاحب منصبهای سیاسی و اداری نیز بودند. در ایلات بزرگی مانند بختیاری و قشقایی، اعضای این قشر دارای تشکیلات وسیعی بودند که مسئولیت تماس با افراد ایل را برای جمع‌آوری مالیات، رسیدگی به دعاوی، نظارت در برداشت محصول و جداساختن سهم خان داشتند؛ همچنین دارای نیروی رزمی و محافظ و گشتیهای اردو به هنگام کوچ بودند. در دستگاه رهبری خان، سازمانی نیز وظایف فراهم کردن امکانات تشریفات را برعهده داشت، مانند آبدارخانه، فراشخانه، آشپزخانه و بخش مربوط به نگهداری اصطبل و قاطرچی و پرورش دهندهٔ اسب و اسلحه‌دار. دوم، قشر کدخدایان و ریش سفیدان و شماری از طبقهٔ متوسط جامعهٔ ایلی که دارای اغنام و احشام بودند و از راه دامپروری و فروش فرآورده‌های دامی زندگی می‌گذراندند. افراد این قشر برای خود کار می‌کردند و کارگر و مزدور خوانین نبودند. سوم، قشر خانواده‌های ایلی بدون دام که از راه چوپانی و کارگری در ایل، و یا همچون کارگر فصلی در روستاها و شهرها زندگی می‌گذراندند. شماری از آنها هم روستاییانی به ایل پیوسته بودند که برای ایل کارگری می‌کردند (ص ۱۵۳-۱۵۵).

پژوهشگران در تک‌نگاریهای خود صورتهای دیگری نیز از قشربندی اجتماعی در جامعه‌های ایلی مورد تحقیق خود را آورده‌اند. افشار نادری در *مونوگرافی ایل بهمئی* (ص ۶۴، ۷۳-۷۴)، ۳ قشر خان و خانزادگان، خوانین طایفه‌ها، کدخدایان و اعضای معمولی ایل (رعایا) را تشخیص داده است. به نوشتهٔ او خوانین در کار تولید مستقیماً مداخله نداشتند، در صورتی که کدخدایان و رعایا در همهٔ کارهای تولیدی سهیم بودند. خوانین ایل و طایفه‌ها برای افراد طایفهٔ خود و طوایف دیگر همچون پدر به شمار می‌رفتند و در واقع عمو و عموزادگان آنها بودند. از این رو، رابطهٔ میان افراد ایل با خوانین رابطهٔ سلسله مراتب حکومتی نبود و قشربندی جامعهٔ ایلی موجب پدیدآمدن طبقات اجتماعی نمی‌شد. در ایل بهمئی، همچون ایلات دیگر، قشری به نام توشمال (مطرب)، خطیر (سلمانی) و غربتی (کولی) وجود نداشت.

غفاری به ۷ قشر در جامعهٔ ایلی بویراحمد اشاره می‌کند (ص ۱۴۶-۱۷۱): ۱. خوانین که از تیرهٔ اردشیری و قشر بالای جامعه بودند و شخصی به نام ملک را نیای بزرگ خود می‌دانستند؛ ۲. ریش سفیدان که پس از مرتبهٔ خوانین، سرپرستی تیره‌ها، طایفه‌ها و اولادها را برعهده

داشتند و با القابی چون «میر» (در تیرهٔ سادات) و «کی» (در تیرهٔ کی‌ـ گیوی) از دیگران متمایز می‌شدند؛ ۳. میرزاها که مشاوران و مباشران و مأموران اجرایی خوانین بودند و بهرهٔ مالکانهٔ آنها را گردآوری می کردند. بیشتر میرزاها به تیرهٔ «سادات امامزاده علی» تعلق داشتند؛ ۴. عالمها که از معلمان باسواد طایفهٔ «سادات شاه قاسمی»، و آگاه به احکام و مسائل فقهی، و متصدی موقوفات امامزاده بودند. عالمها در خطاب با پیشوند «آ» (مخفف آقا) بر سر اسمشان از افراد دیگر تیره‌ها و عشایر متمایز می‌شدند. این گروه علاوه بر داوری و قضای شرعی و اجرای عقد نکاح در ایل، مشیر و مشاور خوانین در برخی امور سیاسی و اقتصادی نیز بودند؛ ۵. نوکرها که خادمان و مأموران اجرایی خوانین بودند و به چند دسته، مانند محصلان بهرهٔ مالکانه و رسومات، کشیکچیان، سواران محافظ خان، تفنگچیان، پیشخدمتان دستگاه رهبری خان و... تقسیم می‌شدند؛ ۶. رعیت‌ـ دامدارها که مولدان واقعی جامعهٔ ایلی بودند و شاخهٔ بزرگی از گروههای خویشاوند را در ایل تشکیل می‌دادند. در این قشر ۳ لایه از هم قابل تشخیص بودند: الف ـ خانوارهایی که تنها به کار تولید دامی و زراعی می‌پرداختند، ب ـ خانوارهایی که افزون بر فعالیتهای تولیدی خود به کار و یاری دیگران نیز متکی بودند، ج ـ خانوارهایی که افزون بر کار زراعی و دامی خود، برای گذران زندگی روزانه، ناگزیر از کار برای دیگران بودند. اینان از دامداران تهیدستی بودند که گروه بازیاران و برزگران را شکل می‌دادند؛ ۷. قشر جنبی که گروه خطیر، مهتر، آهنگر و پیله‌ور غیر بومی را در جامعهٔ بویراحمد تشکیل می‌دادند.

در ترکیب قشربندی اجتماعی ایل قشقایی، ۴ گروه ایلخانان، کلانتران، کدخدایان و ریش سفیدان، به ترتیب ارزش و پایگاه اجتماعی، در سلسله مراتب هرم سرپرستی قرار داشتند. پس از این گروهها، ۳ قشر دامداران یا افراد عادی (گروه مولد ایل)، کارگران (گروه فاقد زمین، مرتع و دام، مانند چوپان و نوکر و مهتر و تفنگچی که بیشتر برای خوانین و کلانتران و کدخدایان کار می‌کردند)، و پیشه‌وران (سلمانیها، نوازندگان و غربتیها) به ترتیب قشرهای جامعهٔ قشقایی را شکل می‌دادند (نک: کیانی، ۱۸۹-۱۹۲).

در قشربندی اجتماعی جامعهٔ بلوچ ده نشین و عشایری در حوزهٔ جغرافیایی بنتِ بلوچستان، ۶ قشر در جامعهٔ روستایی و ۵ قشر در جامعهٔ عشایری برشمرده‌اند: خان (گروه حاکم و خویشاوندان آنها)، کدخدا (مالکان زمین یا بزرگ مالکان)، ارباب (خرده مالکان)، استاد (صنعتگران، شامل زرگر، آهنگر و نجار)، دَرزاده (کارگران کشاورز بی‌آب و زمین و نیروی مولد جامعه)، و نوکر و غلام (بردگان) در جامعهٔ بلوچ روستایی؛ هوت (طایفه‌ای از بالاترین قشر اجتماعی و هم‌ردیف گروههای بالای قشر کدخدای روستاها)، گَرَنکِش (افراد طایفهٔ کرنکش)، بلوچ (طایفه)، جَتْ (شتربانان هم مرتبهٔ دَرزاده‌های روستایی) و تیه (بردگان عشایر) در جامعهٔ عشایر بلوچ که به ترتیب ارزش و اعتبار و منزلت اجتماعی قرار داشتند. افراد قشرهای درزاده و نوکر و غلام در جامعهٔ روستایی، و جَت و تیه در جامعهٔ عشایری از قشرهای حقیر و پایین اجتماعات بلوچ به شمار می‌رفتند و از حقوق اجتماعی برخوردار نبودند (نک: برقعی، ۶۶-۷۲).

تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در نیم سدهٔ گذشته، دگرگونی بنیادی در شکل قشربندی سنتی جامعه‌های ایلی ایران پدید آورده است. با فروپاشی نظام متمرکز قدرت رهبری در ساختار سیاسی ایلها، پایگاه و قدرت دستگاه رهبری و شأن و منزلت خوانین و حکمرانان ایل درهم پاشید. امروزه، با تغییر نوع روابط و مناسبات میان قشرهای بالا و پایین جامعهٔ ایلی، موقعیت اجتماعی و اقتصادی قشرهای پایین، یعنی گروه تولید کنندگان اصلی جامعه، تحول و توسعه یافته، و به صورت دیگری درآمده است.

ساختار اقتصادی: اقتصاد ایلی در ایلات کوچندهٔ ایران اساساً بر دامپروری و تولید فرآورده‌های دامی نهاده شده بود و فعالیتهای زراعی در آنها نقش ثانوی داشت. دام سرمایهٔ اصلی ایل، به ویژه کوچندگان شبان به شمار می‌رفت و هر خانواده ناگزیر از حفظ و توسعهٔ این سرمایهٔ همگانی بود. تولید صنایع‌دستی نیز بخشی از وظایف روزانهٔ خانوادهٔ عشایری، به ویژه زنان، و مکمل فعالیتهای دامداری و زراعت بود (چلبی، ۲۳۸).

در قلمرو جغرافیایی ایل، هر یک از تیره‌ها مرتع مشترک و زمینهای کشاورزی معین و مشخصی برای چرای گله و کاشت غله داشت. خانواده‌های هر اولاد یا تش به دلیل پیوندهای نسبی و سببی و وابستگیهای طایفگی، از حق چرا و کاشت موروثی در مراتع و زمینهای ییلاق و قشلاق برخوردار بودند. افراد هیچ یک از تیره‌ها و طایفه‌های ایل اجازه نداشتند که دامهای خود را در چراگاههای متعلق به تیره‌ها یا طایفه‌های دیگر ایل بچرانند.

در زمان کوچ، گروههای نسبی ایل، یعنی تش یا اولادِ یک تیره با هم حرکت می‌کردند و در گروههایی جدا از هم در چراگاههای مخصوص خود در قلمرو تیره‌شان اردو می‌زدند و دامهای خود را در گله‌های مشترک می‌چراندند. هر اردو، مجموعه‌ای از چند چادر یا خانوادهٔ تش را در بر می‌گرفت که در رده‌بندی ساختار اجتماعی ایل جایگاه خاص داشت. این گروهها در ایلهای مختلف ایران به نامهای «مال»، «آوادی» (آبادی)، «اُبه»، «بیله»، «زومه» و ... شناخته می‌شدند (نک: نمودار ۱، ردهٔ ۵). اعضای این گروهها، واحد اقتصادی ـ تولیدی جامعهٔ ایلی و کوچک‌ترین شاخهٔ دامداری تعاونی را در نظام کوچ ـ نشینی ایلات ایران شکل می‌دادند. اندازه و شمار خانواده‌ها یا چادرـ های این واحدها یکسان و ثابت نبود. با کم و زیاد شدن گوسفند و بز، حجم «مال» کم و زیاد می‌شد، یا احتمالاً از میان می‌رفت و خانواده‌های آن به مالهای دیگر می‌پیوستند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۵؛ نیز نک: مرسدن، ۶۰؛ نیک خلق، ۱۲۳؛ افشار نادری، ۶۰، ۱۴۷). برخی، کم و بیش بودن شمار خانواده‌های مال را اصولاً به تمایل اعضای کوچنده، گستردگی چراگاهها، شمار دامها، فعالیتهای زراعی و ضرورت دفاع

از کوچ و دام و مرتع مربوط می‌دانند (فیروزان، ۳۹؛ تاپر، «ایلها»، 22).
در ایل بختیاری، معمولاً مال از ۳ تا ۱۲ چادر یا خانوارِ یک اولاد تشکیل می‌شد که در کوچ و چراگاههای مشترک و دفاع از منافع جمعی با هم شرکت می‌کردند. تصمیم‌گیری در این سطح از رده‌بندی ایل، با سران خانواده‌ها بود (گارثویت، 22).

هر مال، یک سرپرست داشت که مسئول کوچ و کارهای مربوط به گله و چرا بود. سرپرست مال در میان لرها و کردها «سَرمال» یا «رِشپی» (ریش سفید)، در میان قشقاییها «آق سَقّل» (ریش سفید)، و در میان ترکمنها «یاشول» (سَراُبه) نامیده می‌شد. سرپرستان مال با کدخدایان و کلانتران طایفه‌ها و تیره‌ها در تماس بودند و زیر نظر آنها به حل و فصل امور می‌پرداختند (بلوکباشی، همانجا). گاهی نیز مال به نام سرپرست آن نامیده می‌شد. رابطهٔ میان اعضای مال با سرمال بستگی به موقعیت و رابطهٔ خویشاوندی او با اعضای مال و خصوصیت اخلاقی و رفتارش داشت (امان‌اللّهی، کوچ‌نشینی، ۱۵۶؛ برای ایل باصری، نک‍: بارث، 48-25).

ایلیاتیها دامهایی را پرورش می‌دهند که با ویژگیهای اقلیمی و پوشش گیاهی مراتع سرزمینهایشان سازگاری دارد. مثلاً ایلهای کرد، لر و بختیاری که چراگاههای پرآب و علف دارند، به پرورش گوسفند و بز و گاو، و ایلهای قشقایی، بلوچ و عرب که در سرزمینهای کم آب و علف می‌زیند، غالباً شتر و بز می‌پرورند (بلوکباشی، همان، ۲۷۶). با چشم پوشی از این تفاوتها، رکن اساسی دامپروری ایلات، پرورش بز و میش است. نسبت شمار این دو حیوان به موقعیت خانوارها بستگی دارد. خانوارهای مرفه میش، و خانوارهای کم درآمد بز بیشتری نگه می‌دارند (امان‌اللّهی، همان، ۶۱).

تنوع زمین و آب و هوا، و نوع حیوانات ایلات کوچنده، با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند. دام اصلی در بیشتر بخشهای سرزمین ایران، گوسفند و بز بودند که گوسفندان در مطلوب‌ترین مناطق، و بزها در مناطق بسیار خشک برتری داشتند. تنوع دیگر در نوع حیوانهای مربوط به حمل و نقل، یعنی شتر، خر و اسب بود. قبلاً ایلیاتیها، اسب را برای مقاصد رزمی نگاه می‌داشتند، بعداً آن را بیشتر برای اعتبار شخصی خود، و با تحمل هزینه‌ای سنگین و در شرایطی نامناسب نگهداری می‌کردند (تاپر، همان، 20). اسب به هنگام رزم و گریز، خان و مردان ایل را، و به هنگام عروسیها، سوارکاران ایل را، و به وقت کوچ، زنان و کودکان را سودمند می‌افتاد (بلوکباشی، «ایل بهمئی»، ۱۶).

تولید در جامعهٔ ایلی دو نقش مهم و اساسی داشت: نخست در تأمین مواد موردنیاز و مصرفی در درون ایل، و دیگر در مبادلهٔ اضافهٔ تولید با مواد و کالاهایی که در بیرون از جامعهٔ ایشان، در روستاها و شهرها تولید می‌شد و موردنیاز زندگی ایلیاتیها بود.

مردم جامعه‌های ایلی، از شیر، پنیر و کره و روغن تهیه می‌کنند، از پشم گوسفند، موی بز، کُرک شتر، و پوست آنها اسباب و لوازمی مانند سیاه چادر، گلیم، جاجیم، قالی، خورجین، کَپَنَک (بالا پوش نمدی چوپانی)، نمد، کلاه، جورابهای پشمی، ریسمان و مشک درست می‌کنند و با فروش یا مبادلهٔ بخشی از فرآورده‌های دامی و زراعی و برخی از دست ساختهای ایلی، ابزار و وسایل کار و زندگی و برخی از مواد خوراکی مانند قند، چای، برنج، نمک، پارچه، جامه و پاپوش خود را تهیه می‌کنند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۷، نیز برای هنرهای دستی ایل بهمئی، نک‍: «ایل بهمئی»، ۲۹).

تا چندی پیش، طرفهای داد و ستد با ایلها بیشتر پیله‌وران، (فروشندگان سیار)، و فروشندگان بازارهای شهری و روستایی و زارعان بودند. مبادله میان آنها بیشتر به صورت کالا به کالا، یا نقدی و یا به هر دو صورت انجام می‌گرفت. به هنگام بهار که شیر و فرآورده‌های شیری مردم ایل فراوان بود، معمولاً زارعان به اردوهای آنها می‌رفتند و شیر و فرآورده‌های دیگر آنها را می‌خریدند. در تابستان برعکس، ایلیاتیها به سراغ زارعان صاحب غله می‌رفتند و غلات موردنیاز خود را از آنها می‌خریدند.

خوراک مردم ایل، بیشتر از فرآورده‌های شیری دامهای خود، میوه‌های جنگلی، دانه‌های خوراکی، گیاهان و سبزیهای خودروی صحرایی و کوهی، و برنج محلی فراهم می‌شد. ایلیاتیها، به ویژه تودهٔ مردم تولیدکنندهٔ جامعهٔ ایلی، خیلی‌کم غذاهای گوشتی مصرف می‌کردند. غذاهای گوشتی بیشتر جنبهٔ تشریفاتی داشت و آنها را در عیدها، مهمانیها، جشنهای عروسی، برای پذیرایی از مهمانان تهیه می‌کردند (همو، «ایل»، همانجا).

به هنگام کوچهای فصلی، ایلیاتیهایی که در راه ییلاق به قشلاق یا برعکس، از چراگاهها و زمینهای زراعی روستاییان می‌گذشتند، برای چراندن‌دامهای‌خود در چراگاهها و یا کشتزارهای‌دروشدهٔ‌روستاییان، حق علف‌چر به آنها می‌پرداختند. برخی از کشاورزان هم برای اینکه از فضولات دامهای کوچندگان برای کود و تقویت خاک کشتزارهای خود استفاده بکنند، ایلیاتیها را در چراندن گله‌هایشان در کاهْبُنِ مزارعشان آزاد می‌گذاشتند و حق و حقوقی از آنها دریافت نمی‌کردند (همانجا).

ساختار سیاسی: ساختار یا نظام سیاسی جامعهٔ ایلی برآمده از شکل‌گیری نوع روابط میان گروههای عشایری متحد با یکدیگر است. از این رو، ایل در واقع یک واحد سیاسی از جمعیت عشایری است که بر پایهٔ روابط ساختی و کارکردی میان طایفه‌ها و تیره‌های به هم وابسته، زیر نظر گروهی از سران و رهبران ایل، سازمان یافته، و به اعتقاد برخی، به خودی خود مستعد ایجاد ساخت ویژه‌ای از قدرت شده‌اند که مبانی مادی آن در زندگی عشایری و سازمان اجتماعی قبیله‌ای نهفته است (پرهام، باقر، ۳۷۶).

نظام سیاسی ایل در دستگاه نیرومندی، متشکل از سران و بزرگان طایفه‌ها و تیره‌ها هویت و قوام می‌یافت. نقش و کارکرد این دستگاه، گردآوری‌نیروی‌رزمی و آرایش‌سپاهیان‌جنگی برای دفاع‌ازسرزمین، چراگاه، دام، اموال و جان افراد ایل در برابر تهاجمهای همسایگان و حکومتها و دولت، حکمیت در منازعات درون ایل، شرکت در گفت و

گوها و مبادلات اقتصادی و سیاسی با ایلات همسایه و حکومتها و دولت بود. از این طریق، دستگاه رهبری ایل، وحدت، یکپارچگی، و نظم و امنیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در درون ایل ایجاد می‌کرد (نک: بلوکباشی، همان، ۲۷۶).

فردریک بارث نظام سیاسی جامعهٔ ایلی را مبتنی بر مجموعه‌ای از قوانین، حقوق سازمانی، قواعد عمومی و منافع مشترک و جمعی می‌داند که دفاع از جامعه، حقوق مربوط به چراگاه مشترک، فراهم کردن امکانات لازم برای تسهیل حرکت کوچها در راهها، و رهبری و هدایت کوچهای بزرگ فصلی را در بر می‌گرفت (ص ۲۳۶، ۲۴۱). در این تعریف، عاملهای زیست بومی و شیوهٔ معاش عشایری، در شکل‌بخشی نظام سیاسی گروههای کوچندهٔ چادرنشین شبان مؤثر دانسته شده است؛ در حالی که عاملهای اجتماعی دیگری مانند نظام خویشاوندی، امنیت اجتماعی و رابطهٔ گروههای ایلی با حکومتها، و حکومتها با آنها نیز در صورت بندی نظام سیاسی جامعهٔ ایلی تأثیر داشتند.

برخی از مردم‌شناسان، ساختارهای سیاسی جامعه‌های ایلی ایران را چندان به شرایط محیط زیست و شیوهٔ کوچندگی و شبانکارگی مربوط نمی‌دانند و معتقدند که هویت سیاسی جامعهٔ ایلات بیشتر از رابطهٔ آنها با حکمرانان و دولتها در مواقع ویژهٔ تاریخی شکل می‌گرفت. ریچارد تاپر ایلات و طایفه‌های بزرگ را به منزلهٔ دستگاههایی از رهبری در نظر می‌گیرد که آنها را یا خودِ سران و رهبران طایفه‌ها، و یا دولتها و حکمرانان پدید می‌آوردند و می‌پروراندند. این دستگاهها نوعی سازمان سیاسی با بنیاد اقتصادی پیچیده‌ای بودند که کوچندگان شبان در آنها به صورت تولید کنندگان محصولات اضافی و منابع نظامی نقش مهمی ایفا می‌کردند («کوچندگان»، 16-15).

گارثویت در تحلیل نقش ایل و طایفه در ایل بختیاری، اختلاف میان مفهوم این دو اصطلاح را در کارکرد هر یک از آنها می‌داند و می‌نویسد: نقش ایل اصولاً متحد کردن طایفه‌ها برای مقاصد اداری در یک نظام حکومتی، و تجهیز و آماده کردن آنها برای بسط و توسعهٔ ایل و دفاع در برابر دولت، ایلها و طایفه‌ها و جماعات همسایه است. همچنین در یک سطح آرمان‌خواهانه، ایل، طایفه‌ها را در یک نظام فرهنگی بزرگ‌تر با هم پیوند می‌دهد (ص 5-4).

ایل، برخلاف طایفه، از لحاظ فعالیتهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، یا به دست آوردن وفاداری مردم و هویت یابی، کمتر به اعضای ایل وابسته است. ممکن است ایل را یک عامل استثماری، یا ساختاری که هدفهایش اساساً متضاد با هدفهای طایفه است، تصور کرد؛ اما کارکرد طایفه، کارکرد ایل را شکل می‌دهد و آن را می‌آراید. در حالی که رهبران طایفه‌ها اساساً متکی بر حمایت جامعهٔ ایل، به مثابهٔ پایهٔ قدرتشان هستند؛ رهبر ایل با وجود ریشه داشتن در داخل جامعه، از حکومت، زمین و رهبران و گروههای خارج از جامعهٔ ایل کسب حمایت می‌کند.

در ساختار سیاسی این جوامع در ایران دو نوع دستگاه رهبری وجود داشت: یکی ایلاتی که در آنها یک رئیس در سر هرم قدرت قرار داشت و با قدرت مطلقه حکم می‌راند و ایل را می‌گرداند؛ دیگر، ایلاتی که به صورت شورایی از ترکیب جمعی از سران طایفه‌ها و تیره‌ها اداره و رهبری می‌شدند. رایج‌ترین نوع سازمان سیاسی جامعهٔ ایلی، از نوع اول بود. در این ایلات، معمولاً سازمان سیاسی، قدرت خان یا رئیس را در ایل تقویت می‌کرد و یک گروه رزمی از مردان در زیرفرمان او بودند (بارث، ۲۴۲). نمونهٔ سازمان سیاسی سنتی که زیر نظر و فرمان یک خان قدرتمند عمل می‌کرد، ایل باصری در استان فارس، و نمونهٔ سازمان سیاسی سنتی که زیرنظر شورای خانها فعالیت می‌کرد، ایل پاپی در استان لرستان بود.

در ایل باصری یک کدخدا یا ریش سفید، «اولاد» (کوچک‌ترین واحد سیاسی)، یک یا چند کدخدا، «تیره» (دومین و اساسی‌ترین واحد سیاسی)، و یک کلانتر، ایل را رهبری می‌کردند (نک: امان‌اللّهی، کوچ‌نشینی، ۱۸۶، ۱۹۰). ایل پاپی از دو شعبه، و هر شعبه وابسته به چند خان تشکیل می‌شد. طایفه‌های ایل از واحدهای سیاسی دو شعبهٔ ایل بودند و با یکدیگر همبستگی داشتند. طایفه شامل شماری تیره بود که رئیس نداشت، بلکه رؤسای تیره‌های تشکیل دهندهٔ طایفه به طور جمعی آن را اداره می‌کردند. ایل پاپی، بزرگ‌ترین واحد سیاسی و اجتماعی جامعهٔ پاپی، از ۷ طایفه تشکیل شده بود که رهبری آن را شورایی از خوانین دو شعبه در دست داشتند (همان، ۱۸۶-۱۸۹).

دیری است که نظام سیاسی سنتی ایل باصری و ایل پاپی از هم گسسته است و این دو ایل به منزلهٔ یک واحد سیاسی، دیگر نقش و کارکردی ندارند. اکنون هر اولاد یا تیره، به صورت واحدی درآمده است که مستقلاً و بیرون از قدرت خان یا کلانتران، امور مربوط به خود را می‌گردانند. کدخدایان، خوانین و کلانتران هم، قدرت خود را از دست داده‌اند، اما برخی از آنها وضعیت مالی بسیار خوبی دارند (همان، ۱۹۵-۱۹۶).

در ایل بهمئی با اینکه ساختمان سیاسی ایل با نظام خویشاوندی و محدودهٔ جغرافیایی آن ارتباط داشت، اما در رأس دستگاه رهبری، یک رئیس بود که ایل را اداره می‌کرد. در رأس «مال» (واحد اقتصادی عشایر بهمئی)، ریش سفیدی بود که به سبب داشتن گوسفند و بز بیشتر از اعضای دیگر مال، این منصب را به او واگذار کرده بودند. هر دهه، بزرگ یا سرپرستی داشت که در سلسله مراتب نَسَبی نزدیک‌ترین فرد به نیای دهه به شمار می‌رفت. او منزلت اجتماعی بالایی داشت و مرجع دعاوی و گشایندهٔ مشکلات دهه بود، اما در سلسله مراتب حکومتی و سیاسی ایل نقش مهمی ایفا نمی‌کرد. طایفه، یعنی دههٔ بزرگ‌تر ایل، کدخدایی داشت که مقامش ارثی بود و دهه‌های متعدد طایفه را سرپرستی می‌کرد و در برابر خان یا رئیس کل ایل مسئول بود.

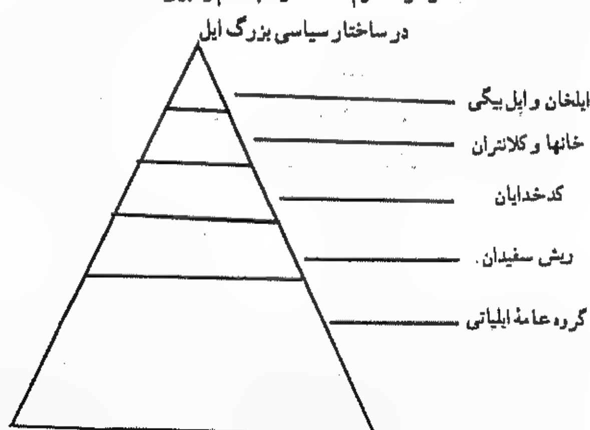
خان ایل سرپرستی طایفه‌ها را میان عموزادگان خود تقسیم کرده بود و خود علاوه بر ریاست کل ایل، ریاست دههٔ بزرگ، یعنی تیره را هم

برعهده داشت. نزدیک‌ترین افراد خویشاوند که چند دهه و یک یا چند طایفه را تشکیل می‌دادند، در یک منطقهٔ جغرافیایی و تحت ریاست یک خان زندگی می‌کردند (افشار نادری، ۶۰، ۶۲، ۶۳-۶۳).

اتحادیهٔ ایلی یا بزرگْ‌ایل، مانند اتحاد ایلی بختیاری و قشقایی، از اتحاد شماری ایل و طایفهٔ بزرگ تشکیل می‌شد که از لحاظ جمعیت، وسعت زمین و دستگاه رهبری، درحد یک دولت کوچک در ایران عمل می‌کرده است. نظام رهبری بزرگْ ایل، به صورت سلسله مراتب بود که یک رهبر قدرتمند در سر هرم قرار داشت. ایلخان و ایل بیگی در رأس سازمان سیاسی یا اتحادیهٔ ایلی، و خوانین، کلانتران، کدخدایان و ریش سفیدان به ترتیب در رأس واحدهای سیاسی کوچک‌تر اتحادیهٔ ایلی قرار داشتند. در سلسله مراتب رهبری، قدرت رهبران از ردهٔ پایین به بالا به ترتیب افزوده می‌شد.

منصب ایلخانی و ایل‌بیگی، در خانوادهٔ صاحبان این مقامها موروثی بود. بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در نظام سیاسی، ایلخان بود و ایل‌بیگی در مقام معاون او وظایفش را انجام می‌داد و هر دو صاحب قدرت مطلق بودند. منشأ قدرت این دو، اقوام و بستگان نزدیک به آنها، طایفهٔ وابسته به دستگاه رهبری (نوکران و مزدوران)، و حمایتهای شاه و حکومت بود. در هرم قدرت سازمان سیاسی اتحاد ایلی، خوانین و کلانتران سرپرستی طایفه‌ها را برعهده داشتند و منصب آنها ارثی بود. خانها و کلانتران، رابط میان سران ایل یا طایفه، با ایلخان و ایل بیگی بودند. کدخدایان سرپرست تیره‌ها، در ردهٔ سوم قدرت قرار داشتند و منصب آنها نیز موروثی بود. در دستگاه رهبری اتحاد ایلی، تنها ریش سفیدان که سرپرستی اولادها را داشتند برگزیدهٔ اعضای اولاد خود بودند. کدخدایان در پیش‌برد امور ایل می‌کوشیدند تا پیوسته حمایت ریش سفیدان را به دست آورند.

نمودار ۴: هرم سلسله مراتب نظام رهبری در ساختار سیاسی بزرگ ایل



امروزه نظام سیاسی سنتی اتحادیه‌های ایلی نیز به دلایل گوناگون، از جمله مداخلهٔ مستقیم دولتها و گسترش تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در ایران، از هم گسسته است. چنین شکلی از سازمان سیاسی ایلی دیگر کمتر در اتحادیه‌های ایلی ایران وجود دارد (برای آگاهی بیشتر، نک: امان‌اللهی، همان، ۱۹۶-۲۱۹). با دگرگونی ساختار سیاسی نظام ایل، عنصرخان و کارگزارانش تا ردهٔ سرمال و ریش‌سفید، و در برخی از ایلات مانند بختیاری تا کدخدا، از سلسله مراتب سنتی قدرت در ساختار سیاسی ایل، حذف شده است (چلبی، ۲۴۰).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افشار نادری، نادر، *مونوگرافی ایل بهمئی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو و دیگران، *جمعیت و شناسنامهٔ ایلات کهکیلویه*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، *کوچ‌نشینی در ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، «نظام اجتماعی ـ سیاسی ایل بهاروند و تغییر و تحول آن»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *ایرانشهر*، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بارت، فردریک، «چادر نشینی در کوهستانها و بر روی فلاتهای آسیای جنوب غربی»، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، *روش بررسی و شناخت کلی ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه*، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ برقعی، محمد، *سازمان سیاسی حکومت محلی بنت*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بلوکباشی، علی، «ایل»، *فرهنگنامهٔ کودکان و نوجوانان*، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۴؛ همو، «ایل بهمئی»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۴ش، شم ۳۶؛ همو، «تاریخ اجتماعی و سیاسی شاهسون»، *نشر دانش*، تهران، ۱۳۷۹ش، شم ۲؛ بهنام، جمشید، *ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ پرهام، باقر، «طرح مسألهٔ ایلات و عشایر از دیدگاه جامعه‌شناسی»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پرهام، سیروس، «کوچ‌نشینان قشقایی»، همان؛ پورکریم، هوشنگ، «ترکمنهای ایران»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۴-۱۳۴۵ش، شم ۴۱-۴۲؛ چلبی، مسعود و محمد عبداللهی، «نظام ایلی، ماهیت و مختصات عمدهٔ جامعهٔ عشایری ایران»، *فصلنامهٔ علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۷۱-۱۳۷۲ش، شم ۳ و ۴؛ دیگار، ژان پیر، «سرزمین ایل، نمونهٔ ایل بختیاری»، ترجمهٔ اصغر کریمی، *مجموعهٔ مقالات مردم‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۲؛ سالزمن، فیلیپ کارل، *خویشاوندی و پیمان در بین عشایر بلوچ*، ترجمهٔ محمد دانشور، زاهدان، ۱۳۷۵ش؛ *سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شهبازی، عبدالله، *ایل ناشناخته*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شیرازی، علیرضا، *تاریخ زندیه*، به کوشش ارنست بیر، ترجمهٔ غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفی‌نژاد، جواد، «ساخت سنتی در عشایر ایران»، *نامهٔ علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۶۸ش، شم ۱؛ همو، *عشایر مرکزی ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبیبی، حشمت‌الله، *مبانی جامعه شناسی و مردم شناسی ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ غفاری، هیبت‌الله، *ساختارهای اجتماعی عشایر بویراحمد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیروزان، ت.، «دربارهٔ ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریم زاده، محمد، «شاهسونهای فارس»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۲ش، شم ۱۳۶-۱۳۷؛ کیانی، منوچهر، *سیه چادرها: تحقیقی از زندگی مردم ایل قشقایی*، شیراز، ۱۳۷۶ش؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرسدن، دیوید، «مروری کوتاه بر گذشته و حال ایل قشقایی»، *نامهٔ نور*، تهران، ۱۳۵۸ش، شم ۴-۵؛ مستوفی، محمدحسین، «آمار مالی و نظامی ایران در ۱۱۲۸ق»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۵۳ش، ج ۲۰؛ نیک خلق، علی اکبر و عسکری نوری، *زمینهٔ جامعه‌شناسی عشایر ایران*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ورجاوند، پرویز، *روش بررسی و شناخت کلی ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia, The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo, 1965; EI[2]; Garthwaite, G. R., «*Tribes, Confederation and the State: An Historical Overview of the Bakhtiyārī and Iran*, London, 1979; Irons, W., «Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen», *American Ethnologist*, 1974, vol. I., no. 4; id., *The Yomut Turkmen*, Michigan, 1975; Mortensen, I. D., *Nomads of Luristan: History, Material Culture and Pastoralism in Western Iran*, Copenhagen, 1993; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Tapper, R., *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge, 1977; id, *The Tribes in 18th and 19th Century Iran*, California, 1975-1976.

علی بلوکباشی

ایرانشاه (ایرانشان) بن اَبی‌الْخَیر، حماسه‌سرای فارسی‌گوی سده‌های ۵ و ۶ق که دو منظومهٔ *بهمن‌نامه* و *کوش‌نامه* به او منسوب است. در هیچ‌یک از این دو منظومه که به تقلید از فردوسی سروده شده، نام ایرانشاه نیامده، اما صاحب *مجمل‌التواریخ*، منظومهٔ *بهمن‌نامه* را به ایرانشان نسبت داده (ص ۹۲)، و مصحح *مجمل‌التواریخ* (بهار، ۹۲-۹۳، حاشیهٔ ۴)، آن را به ایرانشاه تصحیح کرده است و اغلب محققان بعدی همین ضبط را پذیرفته‌اند (صفا، ۳۰۰؛ قس: متینی، ۲۹-۳۰، که صورت ایرانشان را ترجیح داده است؛ نیز نک: ریو، 135-136؛ استوری، V(2)/563).

از زندگی این شاعر اطلاع چندانی نداریم، ولی می‌دانیم که به روزگار سلطان محمود بن ملکشاه و برادر او محمد می‌زیسته است (ایرانشاه، *بهمن‌نامه*، دیباچه، بیت ۱۴۳ بب). برخی براساس قراینی او را برادر شهمردان بن ابی الخیر، و زادگاهش را ری دانسته‌اند (عفیفی، پانزده). از اشعار ایرانشاه پیداست که مسلمان بوده، و از دانش دینی بهره داشته است (*کوش‌نامه*، بیتهای ۶۶۴-۶۸۳، ۲'۴۱۲-۲'۴۱۳، ۴'۷۹۱-۴'۷۹۷، جم؛ نیز نک: متینی، ۳۱-۳۲). وی نیز مانند دیگر حماسه‌سرایان ایرانی در منظومه‌های خود تقدیرگرا (*کوش‌نامه*، بیتهای ۳'۷۵۱، ۶'۱۸۵، جم، *بهمن‌نامه*، بیتهای ۳'۵۰۸، ۳'۹۰۰، ۴'۰۹۲-۴'۰۹۳، جم)، و در اشعار خویش مدافع فضایل اخلاقی است (همان، بیت ۱'۹۰۲ بب، ۸'۲۲۶، جم).

دو منظومهٔ منسوب به وی:

۱. *بهمن‌نامه*، که مشتمل است بر ۱۰ هزار بیت در بحر متقارب مثمن محذوف یا مقصور، دربارهٔ ماجراهای بهمن پسر اسفندیار کیانی. هدایت (۲۹۷/۱-۲۹۸) این منظومه را به جمالی مهریجردی نسبت داده، و در نسخه‌ای از *بهمن‌نامه* و نسخهٔ یگانهٔ *کوش‌نامه* (هر دو خارج از متن اصلی)، سرایندهٔ آنها حکیم آذری معرفی شده است (متینی، ۲۵-۲۶) که به نظر نادرست می‌آید. *بهمن‌نامه* یک بار به نام سلطان محمود، و سپس به نام سلطان محمد مصدّر شده است (صفا، ۲۹۰-۲۹۲). صفا برآن است که ایرانشاه در این منظومه چند بار تجدیدنظر کرده است. *بهمن‌نامه* نخست در ۱۳۲۵ق در بمبئی چاپ سنگی شد و سپس در ۱۳۷۰ش در تهران به چاپ رسید.

۲. *کوش‌نامه*. این اثر پس از *بهمن‌نامه* و دربارهٔ کوش ــ شاه چین ــ به نظم کشیده شده است (ایرانشاه، *کوش‌نامه*، دیباچه، بیت ۱۰۸ بب، نیز: بیتهای ۱۲۷-۱۴۳، ۴'۸۰۲؛ قس: *مجمل...*، ۱۸۹،۲، که آن را «قصه» یا «اخبار کوش پیل دندان» خوانده است). ایرانشاه روایات این منظومه را به تقلید از فردوسی، از گفتار «دهقان دیندار» و «سرایندهٔ دهقان» و مانند آن نقل کرده است (همان، بیتهای ۲'۴۱۴، ۴'۷۵۶) که بی‌گمان مراد، راویان متن منثور داستانند. *کوش‌نامه* به محمد بن ملکشاه تقدیم شده، و متینی براساس متن منظومه بر آن است که این اثر میان سالهای ۵۰۱ تا ۵۰۴ق سروده شده است (ص ۴۳-۴۵، نیز دربارهٔ ویژگیهای ادبی آن، نک: ۱۰۴ بب). این منظومه در ۱۳۷۸ش در تهران چاپ شده است.

مآخذ: ایرانشاه بن ابی الخیر، *بهمن‌نامه*، به کوشش رحیم عفیفی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *کوش‌نامه*، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ بهار، محمدتقی (نک: هم، *مجمل التواریخ*)؛ صفا، ذبیح‌الله، *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ عفیفی، رحیم، مقدمه بر *بهمن‌نامه* (نک: هم، ایرانشاه)؛ متینی، جلال، مقدمه بر *کوش‌نامه* (نک: هم، ایرانشاه)؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع‌الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford 1895; Storey, C.A. and François de Blois, *Persian Literature*, London, 1994.

ابوالفضل خطیبی

ایرانشاه سَلْجوقی، بهاءالدین، نک: آل قاورد، شـ ۵.

ایرانْشَهْر، حسین کاظم‌زاده (۱۲۶۲-۱۳۴۰ش/۱۸۸۴-۱۹۶۲م)، نویسنده و متفکر معاصر ایرانی. او در تبریز به دنیا آمد و تحصیلات مقدماتی را در همین شهر آغاز کرد؛ سپس در دبیرستان کمال به ادامهٔ تحصیل پرداخت (کاظم‌زاده، ۱؛ تقی‌زاده، ۲۶۰/۳). وی در ۱۳۲۲ق/ ۱۹۰۴م، راهی استانبول شد و در آنجا ضمن فعالیت در سفارت ایران، در دانشکدهٔ حقوق نیز تحصیل کرد (کاظم‌زاده، ۸۵-۸۶، ۹۴). در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م به بلژیک رفت و در رشتهٔ علوم اجتماعی و سیاسی تحصیلات خود را ادامه داد (همو، ۱۰۴-۱۰۶). پس از یک سال اقامت در بروکسل، به پاریس رفت و در آنجا با همکاری محمد قزوینی و ابراهیم پورداود، «انجمن مصاحبات ادبی و علمی ایرانیان» را بنیاد نهاد (همو، ۱۰۷-۱۰۸)؛ دیری نپایید که به دعوت ادوارد براون به کمبریج سفر کرد و در آنجا به تدریس زبان و ادبیات فارسی پرداخت (همو، ۱۰۹-۱۱۱؛ براون، ۹۸).

در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م، ایرانشهر به دعوت سیدحسن تقی‌زاده به برلین رفت و همراه او و شخصیتهای دیگری مانند محمدعلی جمال‌زاده، محمدعلی تربیت، ابراهیم پورداود و اسماعیل امیرخیزی، در «کمیتهٔ نجات ملی ایران»، به فعالیتهای سیاسی دست زد (کاظم‌زاده، ۱۱۵-۱۱۷؛ آرین‌پور، ۲۳۳/۲؛ جمال‌زاده، «یادگارها...»، ۴۱۶، «سید محمد علی...»، ۱۵۶-۱۵۷). ایرانشهر اندکی بعد، به درخواست کمیته راهی کرمانشاه گردید. وی در آنجا از سوی مأموران عثمانی دستگیر و زندانی شد، اما پس از چند ماه رهایی یافت و از طریق استانبول به برلین بازگشت. پس از پایان جنگ جهانی اول، فعالیتهای سیاسی ایرانیان، رنگ و بوی فرهنگی به خود گرفت. ایرانشهر در این فعالیتها نقش عمده داشت و خانهٔ او محفل محققان ایرانی و خاورشناسان شد (کاظم‌زاده، ۱۷۳-۱۷۴). او در این زمان، با تقی‌زاده در انتشار روزنامهٔ *کاوه* همکاری داشت (تقی‌زاده، همانجا)، اما پس از تعطیلی *کاوه*، خود به انتشار مجله‌ای با عنوان *ایرانشهر* (هم) دست زد.

با آغاز جنگ جهانی دوم و روی کار آمدن حزب نازی، ایرانشهر در ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶م، به سویس رفت (کاظم‌زاده، ۱۸۰-۱۸۱، ۲۱۰) و تا پایان عمر در آنجا به سر برد. وی سرانجام در ۷۸ سالگی، در قریهٔ

دگرس‌هایم درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۳۸۵، ۳۸۹؛ مجذوب صفا، ۴۵۱؛ آرین‌پور، همانجا).

ایرانشهر شیفتهٔ احیای تاریخ و فرهنگ ایران، و منادی وحدت ملی بود و از کسانی به شمار می‌آید که به ترویج ادب فارسی در آذربایجان علاقهٔ بسیار داشت (مجتهدی، ۳۴؛ آرین‌پور، همانجا). او در ۴۰ سال آخر عمر، به پارسامنشی و زهد روی آورد و مکتبی فلسفی ـ اخلاقی با عنوان «مکتب عرفان باطنی» بنیان نهاد (کاظم‌زاده، ۲۰۳؛ آرین‌پور، همانجا). وی برای سازمان‌دهی هواداران خود، انجمنهایی در اروپا، به ویژه آلمان تشکیل داد و به منظور اشاعهٔ تفکرات خود، کلاسهایی با عنوان «دایرهٔ نور» برپا ساخت (کاظم‌زاده، ۲۰۴).

آثار: ایرانشهر افزون بر تألیف مقالات بسیار که در مجلات گوناگون به چاپ رسید، آثار فراوانی نیز از خود برجای نهاد که برخی از آنها از این قرارند: *منظومهٔ رستم و سهراب*، *تجلیات روح ایرانی و معارف عثمانی*، *شرح حال شیخ محمد خیابانی*، *راه نو در تعلیم و تربیت*، *رهبر نژاد نو یا در جستجوی خوشبختی*، *تداوی روح یا طریقهٔ تلقین به نفس*، *اصول فن تربیت*، *قوهٔ فکر و معجزات آن*، *راه راست برای صلح بین ملتها*، *بچه‌ها را چگونه تربیت کنیم*، *ترجمه و تنظیم مکالمات کنفوسیوس*، و *اصول اساسی فن روان‌شناسی* (نک: همو، ۴۸۰-۴۸۷؛ صدرهاشمی، ۳۴۰/۱).

مآخذ: آرین‌پور، یحییٰ، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ براون، ادوارد، *نامه‌های ادوارد براون به سیدحسن تقی‌زاده*، به کوشش عباس زریاب خویی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۴ش؛ تقی‌زاده، حسن، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، «سید محمدعلی جمال‌زاده به قلم خودش»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۵ش، س ۱۹، شم ۱-۳؛ همو، «یادگارهایی از روزگار جوانی»، همان، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۱۶، شم ۷-۹؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ کاظم‌زادهٔ ایرانشهر، کاظم، *آثار و احوال کاظم‌زادهٔ ایرانشهر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجتهدی، مهدی، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ مجذوب صفا، امیرعباس، «به یاد کاظم‌زادهٔ ایرانشهر»، وحید، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۴، شم ۳۷.
افسانه منفرد

ایرانشَهْر، شهر و شهرستانی در استان سیستان و بلوچستان. نام شهرستان ایرانشهر در ۱۳۱۴ش به موجب تصویب‌نامهٔ هیأت وزیران به جای ناحیهٔ بمپور برگزیده شد (معین، ۲۱۱/۵؛ کیهان، ۲۵۹/۲، ۲۶۱). همچنین شهر فَهْرَج واقع در ۳۶۰ کیلومتری جنوب زاهدان و ۱۷۵ کیلومتری جنوب خاش در خرداد ۱۳۱۵، به ایرانشهر تغییر نام داد. در ۱۳۱۶ش، ایرانشهر بخش شهرستان خاش تعیین شد و در ۱۳۲۶ش، فرمانداری ایرانشهر تشکیل گردید و تابع حوزهٔ بلوچستان شد که از استان هشتم جدا شده بود. ایرانشهر مدت کوتاهی میان سالهای ۱۳۲۳-۱۳۲۶ش مرکز شهرستان خاش بود (*دایرة المعارف...*). ایرانشهر اکنون یکی از ۷ شهرستان استان سیستان و بلوچستان به شمار می‌آید که مرکز آن نیز ایرانشهر است (*سازمان تقسیمات...*، ۳۰).

شهرستان ایرانشهر: این شهرستان با ۴۱٬۷۳۰ کمـ۲ مساحت (*آمارنامه...*، ۲۵)، دارای ۶ بخش و ۲۱ دهستان است. بخشهای ششگانهٔ ایرانشهر اینهاست: بزمان، بمپور، دلگان، راسک و فیروزآباد، سرباز و مرکزی (*سازمان تقسیمات*، همانجا). این شهرستان از شمال و شمال شرقی با زاهدان، خاش و سراوان، از غرب با استان کرمان، از جنوب با چابهار و نیک شهر، و از شرق با پاکستان همجوار است (*سرشماری عمومی*، ۱۳۷۵ش، نقشهٔ ایرانشهر). مرکز این شهرستان، شهر ایرانشهر، و بمپور دیگر شهر آن است (*سازمان تقسیمات*، همانجا).

ویژگیهای طبیعی: این شهرستان در حوضهٔ آبریز ایرانشهر ـ کاروandر ـ بمپور به مساحت ۱۰ هزار کمـ۲ قرار گرفته است (مبشری، ۱۸۶/۶). آهکهای تیره رنگ دارای خلل و فرج مربوط به دوران اول، قدیم‌ترین ساختار زمین‌شناسی این حوضه را تشکیل می‌دهد. تشکیلات دوران دوم در ایرانشهر عمدتاً عبارتند از: شیست، آهک و کالرد ملانژ (آمیزه‌های رنگین). با آنکه توسعهٔ آهک در این دوران محدود بوده است، اما در شرق و جنوب شرقی ایرانشهر و درهٔ کاروandر آهک در تغذیهٔ آبرفتها مؤثر است. تشکیلات دوران سوم ایرانشهر از آهک، ماسه سنگ و شیست گچ و اندزیت، مارن و کنگلومرا تشکیل شده است (همانجا). سطح دشت پوشیده از رسوبات آبرفتی است (همو، ۱۸۷/۶). دشت ایرانشهر از شمال و شرق توسط ارتفاعات محصور شده است و تپه‌های شنی به همراه درختان کهور به صورت یک مانع طبیعی در غرب این شهرستان قرار گرفته‌اند (یغمایی، ۸۵).

بر مبنای آمار ۳۱ سالهٔ ایستگاه ایرانشهر، حداکثر و حداقل مطلق دما °۵۰ و °۶- سانتی‌گراد و میانگین حداکثر و حداقل آن °۳۴/۲ و °۱۸/۹ سانتی‌گراد بوده است («داده‌ها...[1]»، 2). آب موردنیاز در شهرستان ایرانشهر توسط ۴۵۱ رشته قنات، ۹۶۵ چشمهٔ دائمی و ۷۰۸ چشمهٔ فصلی و نیز ۲۳۹ چاه عمیق و ۱٬۴۸۵ چاه نیمه عمیق تأمین می‌شود (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، هفت، دوازده، سیزده). رودخانه‌های بمپور و سرباز از این شهرستان می‌گذرند (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۲۷/۸). پوشش گیاهی این ناحیه استپ بیابانی است (*جغرافیا...*، ۸۱۷/۲). جنگلی به طول دهها کیلومتر با عرض ۳ کمـ در جنوب ایرانشهر وجود دارد و درختان جنگلی همچون کهور، گز، کُرگز و نخل وحشی (بادبزنی) که در اصطلاح محلی به آن داز می‌گویند، در این نواحی دیده می‌شود. در برخی ارتفاعات آن درختان بادام کوهی و پستهٔ وحشی (بنه) و حیواناتی نظیر بز کوهی و آهو وجود دارد (همانجا).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: مطابق سرشماری عمومی ۱۳۶۵ش این شهرستان دارای ۱٬۱۸۴ آبادی دارای سکنه بوده است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱). جمعیت این شهرستان از ۳۷٬۱۰۴ خانوار (۱۵۷٬۳۲۲ نفر) در ۱۳۵۵ش (*سرشماری*، ۱۳۵۵ش، شصت)، به ۴۱٬۰۵۰ خانوار (۲۵۹٬۷۸۶ نفر) در ۱۳۶۵ش (*سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۴۰) افزایش یافته است. بر مبنای سرشماری عمومی ۱۳۷۵ش،

---

1. *Data ...*

جمعیت شهرستان ایرانشهر ۲۹۵'۴۵۶ نفر بوده است (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، شانزده). از این عده ۲۸/۳۶٪ در نقاط شهری و ۷۰/۷۱٪ در نقاط روستایی سکنیٰ دارند و بقیه غیر ساکن هستند. تراکم جمعیت در این شهرستان در ۱۳۷۰ش برابر ۵/۸ نفر در هر کم۲ گزارش شده است (*آمارنامه*، ۲۵) و نسبت جنسی در این شهرستان کاملاً برابر است (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، همانجا). فعالیت اقتصادی ساکنان این شهرستان به طور کلی زراعت، باغداری و کارگری ساده است. زمینهای زیر کشت این شهرستان شامل ۱۵'۲۰۰ هکتار گندم آبی، ۱'۱۰۰ هکتار جو آبی و ۹۵۰ هکتار برنج (شلتوک) و ۲۰۰ هکتار سایر غلات و ۲'۲۵۰ هکتار حبوبات است (*آمارنامه*، ۲۲۰). همچنین ۳'۱۹۰ هکتار به کشت پیاز و سیب‌زمینی و سبزیجات، ۱'۲۲۵ هکتار به کشت محصولات جالیزی، ۷۴۰ هکتار به زراعتهای صنعتی و ۴'۶۰۰ هکتار به یونجه و اسپرس اختصاص دارد (همان، ۲۲۱).

شمار دام موجود در شهرستان ایرانشهر مشتمل بر: ۱۷'۷۸۸ رأس دام بزرگ و ۳۴۷'۳۵۵ رأس دام کوچک و ۱۴'۶۴۵ شتر است (*فرهنگ روستایی*، ۱۷۱). صنایع دستی این شهرستان به طور عمده سبد و حصیربافی است که وجود ۶۴۰ واحد حصیربافی گویای آن است (*فرهنگ اقتصادی*، «ط»). تأسیسات و امکانات آموزشی و فرهنگی این شهرستان شامل ۳۰۱ دبستان، ۳۱ مدرسهٔ راهنمایی، ۴ دبیرستان و ۱۸ کتابخانهٔ عمومی است (*فرهنگ روستایی*، ۱۹۵). همچنین ۲۰ مرکز بهداشتی و درمانی و ۳۸ خانهٔ بهداشت در این شهرستان فعالیت دارند (همان، ۲۱۹).

شهرستان ایرانشهر مسکن برخی طوایف بلوچ است. عمدهٔ این طوایف اینهاست: دامنی، کلکلی، برهان زهی و بیجارزهی (افضل‌الملک، ۱۱۲؛ فرمانفرما، ۳۵). افضل الملک جمعیت این طوایف را ۷۰۰ خانوار گزارش کرده است. افراد این طوایف اهل سنت هستند (همانجا). ساکنان این شهرستان به بلوچی و فارسی صحبت می‌کنند و بیشتر سنی مذهب و عِده‌ای هم شیعی هستند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

بناهای تاریخی این شهرستان عبارت است از شماری قلعه‌های کهن مانند قلعهٔ قدیمی پیشین، چهل دختر، بمپور، دوست محمدخان، سرباز، دامن، اسپید دژ و قلعه و تپه‌های بزمان (*جغرافیا*، همانجا).

شهر ایرانشهر: این شهر در ۶۰° و ۴۱' طول شرقی و ۲۷° و ۱۲' عرض شمالی و در ارتفاع ۵۷۱ متری (پاپلی، ۷۵) و در مسیر جادهٔ اصلی زاهدان و چاه بهار در فاصلهٔ ۳۶۰ کیلومتری جنوب زاهدان قرار گرفته است (نقشهٔ راهها).

جغرافیای تاریخی: به گفتهٔ آریان (ص 177)، اسکندر مقدونی به هنگام بازگشت از هند [و از راه خشکی] به همراه بازماندهٔ سپاه خود به پورا ــ به گمان برخی، همان فهرج (نک: سایکس، 277) ــ رسید. در ۳۰ق/۶۵۱م سپاهی از مسلمانان برای فتح سگستان (سیستان) به سوی این ناحیه روانه شد. ظاهراً در این لشکرکشی دستیابی به فهرج توأم با صلح بوده است (نک: *تاریخ...*، ۸۰؛ بلاذری، ۳۹۲-۳۹۳). در سده‌های نخست اسلامی، این محل به عنوان آخرین شهر ولایت کرمان بود (یعقوبی، ۲۸۶؛ ابن خردادبه، ۵۴ ـ ۵۵)، اما اصطخری (ص ۱۷۰-۱۷۱) و مقدسی (ص ۴۸۴) آن را جزئی از ولایت مکران به شمار آورده‌اند. در دورهٔ قاجار فهرج از توابع بمپور بوده است (افضل‌الملک، ۱۱۱-۱۱۲).

در ۱۲۹۷ق، فیروز میرزا فرمانفرما حاکم کرمان به سبب کیفیت خوب آب قنوات و استعداد اراضی فهرج نسبت به بمپور، تصمیم گرفت که فهرج مرکز بلوچستان باشد (فرمانفرما، ۳۵-۳۶) و این تصمیم در ۱۳۰۱ق تحقق‌یافت (سالاربهزادی، ۱۵۰). بدین‌سان، فهرج (ایرانشهر کنونی) به تدریج رو به توسعه نهاد.

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: در اوایل سدهٔ ۱۴ش ایرانشهر ۴ هزار نفر جمعیت داشته است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۲۷/۸). براساس سرشماری سال ۱۳۵۵ش جمعیت این شهر ۲'۳۶۲ خانوار (۱۱'۳۸۶ نفر) بوده است (*سرشماری*، ۱۳۵۵ش، شصت) که در ۱۳۶۵ش به ۶'۸۶۴ خانوار (۴۰'۰۲۷ نفر) افزایش یافته است (*سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۴۰). بر مبنای سرشماری سال ۱۳۷۵ش، جمعیت ایرانشهر ۱۲'۱۳۱ خانوار (۷۵'۱۱۵ نفر) بوده است (*سرشماری*، ۱۳۷۵ش، چهل). ۵/۹۲٪ جمعیت فعال این شهر در بخش کشاورزی، ۳۳/۴۶٪ در بخش صنعت، ۵۷/۹۶٪ در بخش خدمات و بقیه در دیگر گروهها به کار اشتغال داشته‌اند (همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان سیستان و بلوچستان*، (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ سیستان و بلوچستان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ افضل الملک، محمود، «جغرافیای بلوچستان»، یادگار، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۵، شم ۸ و ۹؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ *سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سالار بهزادی، عبدالرضا، *بلوچستان در سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۷ قمری*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، استان سیستان و بلوچستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همان (۱۳۶۵ش)، نتایج کلی، استانها (۱۱)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان ایرانشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرمانفرما، فیروز میرزا، *سفرنامهٔ کرمان و بلوچستان*، به کوشش منصورهٔ نظام مافی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان سیستان و بلوچستان، مرکز آمار ایران، تهران ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان ایرانشهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان سیستان و بلوچستان (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان هشتم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب* (مناطق سیستان و بلوچستان)، تهران، ۱۳۵۵ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، *احسن-*

التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نقشهٔ راههای کشور جمهوری اسلامی ایران، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۳۹؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ یغمایی، اقبال، *بلوچستان و سیستان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Arrian, *Anabasis of Alexander*, tr. E.I. Robson, London, 1958; *Data Processing Center*, Iranshahr, Period 1964-1995, Republic of Iran Meteorological Organization; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1969.

مژگان نظامی

ایرانْشَهْر، کتابی دائرةالمعارف‌گونه که به‌برخی از مسائل‌سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ایران پرداخته است. تألیف *ایرانشهر* در ۱۳۳۴ش/۱۹۵۵م در شصت و دومین جلسهٔ کمیسیون ملی یونسکو به تصویب رسید. پس از اعلام همکاری وزارتخانه‌های فرهنگ و امور خارجه، دانشگاه تهران و سازمان برنامه، طرح اجرای آن آغاز شد. بعدها دامنهٔ مندرجات این مجموعه توسعه یافت و افزون بر تاریخ سیاسی و فرهنگی، مطالبی نیز دربارهٔ ایران قدیم و جدید در آن فراهم آمد (حکمت، ۱/ط-ی).

فریدون اردلان، علی‌اکبر مشیر سلیمی، ذبیح‌الله صفا و موسیٰ عمید در هیأت تحریریهٔ آن عضویت داشتند و از ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م به جمع‌آوری مطالب و تألیف مقالات پرداختند. همچنین جمعی از دانشمندان و صاحب نظران ایرانی و غیر ایرانی به همکاری دعوت شدند (همو، ۱/ ی، ید). در میان نویسندگان *ایرانشهر* نامهایی چون: سیدحسن تقی‌زاده، علی‌اصغر حکمت، علی‌اکبر شهابی، جواد مشکور، سیدحسین نصر، سعید نفیسی، دیوید فلاتری، آندره گدار و لارنس لاکهارت به چشم می‌خورد (نک: همو، ۱/یه-یح، ۲/و-ی).

نویسندگان *ایرانشهر* تألیف کتابی جامع را در نظر داشتند که تاریخ ایران را از کهن‌ترین روزگار تا زمان حاضر بررسی کند و با رعایت اختصار به جنبه‌های علمی، هنری و حوادث سیاسی و اجتماعی آن بپردازد (همو، ۱/ز-ح).

ایرانشهر در دو مجلد و ۴ باب (= کتاب) تدوین شده است که در آن از جغرافیای طبیعی و انسانی، تاریخ سیاسی و فرهنگی، سازمانهای اداری و اجتماعی و اقتصاد و عمران سخن به میان آمده است. تألیف و طبع این اثر بیش از ۵ سال طول کشید (همو، ۲/ب). مجلد اول آن در ۱۳۴۲ش و مجلد دوم در ۱۳۴۳ش در تهران به چاپ رسید.

پرداختن به جنبه‌های مختلف تاریخ و فرهنگ ایران و کوشش برای خلاصه‌نویسی، سبب شد که *ایرانشهر* از برخی مباحث تفصیلی و ذکر منابع و مآخذ بی‌نصیب بماند (همو، ۱/ یج). ناقص و نادرست بودن برخی اطلاعات مذهبی (نک: مدرسی، شم ۵، ص ۳۸۱-۳۸۳؛ شم ۶، ص ۵۳۹-۵۴۰)، غیر مستند بودن مطالب مربوط به آداب و رسوم و اعتقادات عامیانه و نیز مشخص نبودن مآخذ و استفاده از برخی منابع غیر موثق (نک: کتیرایی، ۳۹-۴۱، ۵۰)، از جمله انتقادهایی است که بر *ایرانشهر* وارد شده است.

مآخذ: حکمت، علی‌اصغر، مقدمه بر *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ش؛ کتیرایی، محمود، «آداب و رسوم و اعتقادات عامه»، نگین، تهران، ۱۳۴۶ش، شم ۳۳؛ مدرسی چهاردهی، مرتضی، «نقدی بر کتاب *ایرانشهر*»، وحید، تهران، ۱۳۴۵ش.

لیلا پژوهنده

ایرانْشَهْر، مجلهٔ علمی - ادبی مصوری که از ذیقعدهٔ ۱۳۴۰ (تیر ۱۳۰۱) تا اسفند ۱۳۰۵/ژوئن ۱۹۲۲ تا فوریهٔ ۱۹۲۷ به مدیریت حسین‌کاظم‌زادهٔ‌ایرانشهر(۱۲۶۲-۱۳۴۰ش) نویسنده، فیلسوف و روزنامه‌نگار آزادی‌خواه ایرانی در برلین انتشار می‌یافت.

ایرانشهر در خاطرات خود آورده که اندیشهٔ روزنامه‌نگاری و انتشار مجله را از دوران تحصیل در سر می‌پرورانده است، تا اینکه بعد از تعطیل شدن مجلهٔ معروف *کاوه* به مدیریت سیدحسن تقی‌زاده (۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م) که وی از نویسندگان و همکاران آن بود، با آنکه ادوارد براون بار دیگر تدریس زبان فارسی در کمبریج را به او پیشنهاد کرد، وی ترجیح داد تا تحقیقات و افکارش را با نشر یک مجله، در اختیار هموطنان خود قرار دهد (نک: کاظم‌زاده، ۱۷۵-۱۷۶، ۱۸۳). سرانجام در ۲۶ ژوئن سال بعد، پس از ۳ سال تلاش، اولین شمارهٔ *ایرانشهر* را منتشر کرد و در سرمقالهٔ آن، با اشاره به مشکلات موجود در راه نشر مجله، برخی از اهداف آن را چنین برشمرد: ایجاد زمینه‌ای برای پرورش «روح ایران جوان و آزاد»، ایجاد «محیط پاک و آزاد برای نشو و نمای قوای معنوی» نسل جدید ایران، انعکاس «افکار و احساسات ایران جوان و آزاد» و «جلوه‌گری تجلیات روح ایرانی در ساحت علم و ادب» (س ۱، شم ۱، ص ۱-۲؛ نیز نک: کاظم‌زاده، ۱۷۶). ایرانشهر در آخرین شمارهٔ همین سال (شم ۱۲) از بی‌توجهی برخی از مشترکان مجله در ارسال وجه اشتراک از ایران، گله می‌کند؛ با اینهمه، عشق و علاقهٔ ایرانشهر به ایران، او را از پیمودن راهی که در پیش گرفته بود، ناامید نساخت (س ۱، شم ۱۲، ص ۳۷۶) و در سر مقالهٔ سال دوم (۶ صفر ۱۳۴۳ق/۶ سپتامبر ۱۹۲۴م)، با اشاره به تیره‌روزی وطن، بازهم از قیام برضد فساد اخلاق و اسارت معنوی و فکری سخن گفت و اعلام کرد: وظیفهٔ اصلی *ایرانشهر* این است که نسل جوان مملکت را فریادرس باشد (س ۲، شم ۱، ص ۱-۴).

با آغاز سال سوم، مشکلات مالی، ادامهٔ انتشار *ایرانشهر* را سخت تهدید می‌کرد و به تدریج مقدمات تعطیلی آن فراهم می‌شد؛ زیرا از یک سو به سبب بحران اقتصادی آلمان، هزینهٔ انتشار مجله افزایش یافته بود و از دیگر سو، مشترکان مجله به درخواستهای مکرر ایرانشهر مبنی بر ارسال بموقع وجه اشتراک و اعطای وام پاسخ نگفتند. سرانجام در پایان سال ۱۳۰۵ش *ایرانشهر* برای همیشه تعطیل شد (ایرانشهر، س ۴، شم ۸-۹، ص ۵۷۴-۵۷۶؛ نیز نک: کاظم‌زاده، ۱۹۰-۱۹۵).

با اینکه در شمارهٔ اول *ایرانشهر*، وعده داده شده بود که مجله ماهی دوبار نشر می یابد، ولی به سبب مشکلات مالی، تا پایان کار خود همچنان ماهانه انتشار می‌یافت. این مجله طی ۴ سال فعالیت نه تنها در ایران و افغانستان، بلکه در بیشتر ممالک اروپا نیز هواخواهان بسیار داشت، و بیش از ۱۴۰ نویسندهٔ معروف از ایران، آلمان، انگلستان،

دانمارک، کویت، هند، مصر، عثمانی و لبنان با آن همکاری داشتند (نک: همو، ۱۷۶، ۱۹۵؛ براون، IV/488).

ایرانشهر بعد از مجلهٔ *کاوه*، معروف‌ترین نشریهٔ ایرانی در اروپای بعد از جنگ جهانی اول محسوب می‌شد (محیط طباطبایی، ۲۴۴). زبان آن بسیار ساده‌تر از *کاوه* بود و به مسائل و مشکلات جوانان می‌پرداخت (براون، همانجا). مقالات متنوع سیاسی، اجتماعی، تاریخی، علمی، ادبی و فلسفی *ایرانشهر*، به ویژه نوشته‌های خودِ کاظم‌زادهٔ ایرانشهر که زبانی ساده و شیرین داشت، تأثیر بسزایی بر افکار ایرانیان می‌نهاد و در اعتلای فرهنگی جامعهٔ ایران نقش مهمی ایفا می‌کرد (صدر هاشمی، ۳۳۷/۱؛ رضازاده، ۲-۳).

مآخذ: ایرانشهر، حسین کاظم‌زاده، *ایرانشهر*، برلین، ۱۳۰۱- ۱۳۰۵ش/۱۹۲۲- ۱۹۲۷م؛ رضازادهٔ شفق، صادق، «یاد یاران»، *تجلیات روح ایرانی* کاظم‌زادهٔ ایرانشهر، تهران، ۱۳۲۰ش؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاظم‌زادهٔ ایرانشهر، کاظم، *آثار و احوال کاظم‌زادهٔ ایرانشهر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ محیط طباطبایی، محمد، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1930.

ابوالفضل خطیبی

ایرانْشَهْری، ابوالعباس، فیلسوف و دانشمند ایرانی سدهٔ ۳ق/۹م. نسبت «ایرانشهری» احتمالاً به نیشابور باز می‌گردد که به آن «ابرشهر» و گاه «ایرانشهر» نیز می‌گفته‌اند (نک: یاقوت، ۸۷۵/۴؛ مقدسی، ۲۹۹) و بنا به قراینی موطن او بوده است (نک: بیرونی، «تحدید...»، ۵۱، *القانون...*، ۶۳۲/۲). با آنکه از احوال و آثار ایرانشهری چیزی در دست نیست، چند گزارشی که دربارهٔ او در منابع معتبر آمده است، وی را شخصیتی درخور توجه معرفی می‌کند که در مرحلهٔ آغازین فلسفهٔ اسلامی گرایشهای ویژه‌ای داشته، و در انتقال سنتهای فکری بیگانه به جهان اسلام مؤثر بوده است.

ابوریحان بیرونی که در آثار مختلف خود از تألیفات ایرانشهری بهره برده‌است، از وی به‌عنوان یکی‌از کسانی که‌کتابهایی‌از نوع«مقالات» در زمینهٔ آراء ملل نوشته‌اند، نام می‌برد. وی در عین حال که از منابع کار ایرانشهری دربارهٔ هندیان و شمنیان انتقاد می‌کند، امانت او را در بازگو کردن عقاید یهود و نصاریٰ و مانویان می‌ستاید. به گفتهٔ بیرونی، بی‌طرفی کم‌نظیر ایرانشهری از عدم وابستگی او به دین خاصی نشأت می‌گیرد و اینکه او خود آیین ویژه‌ای وضع کرده بود و به آن دعوت می‌کرد (نک: *تحقیق...*، ۴-۵، ۲۰۶، ۲۷۶، نیز *الآثار...*، ۲۲۲، ۲۲۵).

آگاهی ما دربارهٔ گرایش دینی ایرانشهری محدود به اشارهٔ بیرونی و سخن ابوالمعالی در کتاب *بیان الادیان* است که ایرانشهری را به نام محمد بن محمد و صاحب دعوی دین تازه‌ای معرفی می‌کند که به جای قرآن کریم، کتابی فارسی آورد و فرشتهٔ وحی خود را «هستی» نامید و پیروانی یافت؛ در مذهب او همهٔ شریعتها یکی بیش نیست و نزاع پیروان ادیان ریشه در اغراض آنان دارد (ص ۶۷).

بیرونی کتابی از او با عنوان *مسائل الطبیعه* در دست داشته است. وی همچنین در مسائل علمی اقوالی را از ایرانشهری نقل می‌کند (*افراد...*، ۱۵-۱۶، «تحدید»، ۴۳، ۵۱) که مهم‌ترین آنها گزارش کسوف کاملی در روز سه‌شنبه ۲۹ رمضان ۲۵۹ است که ایرانشهری در نیشابور شاهد آن بوده، و بیرونی دقت‌نظر او را تأیید کرده‌است (*القانون*، ۶۳۲/۲، ۸۷۰).

منبع مهم دیگر دربارهٔ ایرانشهری، *زاد المسافرین* ناصر خسرو (د ۴۸۱ق) است که به دیدگاههای فلسفی او پرداخته است. وی از ایرانشهری به عنوان استاد محمد بن زکریای رازی نام می‌برد و با اشاره به دو کتاب ایرانشهری به نامهای *جلیل* و *اثیر*، او را از اصحاب هیولیٰ می‌شمارد و با نقل دلایل وی بر قدیم بودن هیولیٰ و مکان، رازی را نکوهش می‌کند که از دیدگاههای استاد خویش به آراء ملحدانه‌ای چون نفی ابداع و قول به مبادی پنجگانهٔ ازلی رسیده است (ص ۷۳، ۹۸، ۱۰۲-۱۰۳، ۳۴۳).

گذشته از نقش قابل مطالعهٔ ایرانشهری در نفوذ عقاید هندی به دیدگاههای فلسفی رازی، لحن ستایش‌آمیز ناصر خسرو دربارهٔ او و تعبیری که از او در توضیح آیه‌ای از *قرآن* کریم نقل می‌کند، نیز حاکی از سهم ایرانشهری در شکل‌گیری اندیشه‌های متفاوت با جریانهای رایج فکری عصر اوست، اندیشه‌هایی که عناصری از آنها را در جهان‌شناسی اسماعیلیه نیز می‌توان یافت.

مآخذ: ابوالمعالی، محمد، *بیان الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همو، *افراد المقال*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، «تحدید نهایات الاماکن»، به کوشش پ. بولگاکوف، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۱-۱۳۸۲ق، ج ۸؛ همو، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، تهران، ۱۳۰۳ش؛ یاقوت، *بلدان*.

محمدجواد انواری

ایرانی، زَبانْها، نک: ایران.

ایرْتیش، رودی در سیبری غربی و شرق جمهوری قزاقستان. این رود را در زبان مغولی ارچیس و ارتسیس می‌نامند (*بروکهاوس*). در یکی از کتیبه‌های اورخون متعلق به سدهٔ ۲ق/۸م از این رود یاد شده است (بارتولد، 435). در متون اسلامی نیز نام این رود با ضبطهای گوناگون آمده است (نک: مسعودی، ۵۵؛ *حدود العالم*، ۴۶، ۸۵؛ گردیزی، ۲۵۸). در *ظفرنامه* در جریان لشکرکشیهای تیمور نیز از این رود با عنوان ارتیش یاد شده است (شرف‌الدین، ۳۴۱/۱؛ نظام‌الدین، ۱۱۵).

ایرتیش بزرگ‌ترین شاخهٔ چپ رود اُبی است که از یخچالهای دامنهٔ جنوب غربی کوههای آلتایی در مغولستان سرچشمه می‌گیرد («دائرة‌المعارف...»[1]، II/144). این رود دارای دو سرچشمه است که به ایرتیش سفید و ایرتیش آبی شهرت دارند (بارتولد، نیز مسعودی،

1. *Kratkaya...*

همانجاها). رود ایرتیش (برپایۀ اطلاعات جدید) ۴٬۲۴۸ کمـ طول دارد («دائرةالمعارف»، همانجا).

مسعودی چنین می‌پنداشته که این رود پس از عبور از سرزمین کیماک و غز به دریای خزر می‌ریخته است (همانجا؛ نیز نک: *حدود العالم*، ۴۶). رود ایرتیش سرانجام پس از طی ۴۰۵ کمـ از خاک چین به اقیانوس منجمد شمالی می‌ریزد. پهنای این رود در مسیر سفلای آن به حدود ۸۰۰ متر می‌رسد. این رود برای کشتیرانی مناسب است. از زمان احداث راه‌آهن سراسری سیبری، اهمیت رود ایرتیش از نظر ارتباط نسبت به ادوار گذشته به مراتب بیشتر شده است (بارتولد، 436-435).

مآخذ: *حدودالعالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التوارخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مسعودی، علی، *التنبیه والاشراف*، بیروت، دارصعب؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش محمدپناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Barthold, W. W., «Raboti po istoricheskoĭ geografii», *Sochineniya*, Moscow, 1965, vol. III; *Brockhaus*; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1961.

عنایت‌الله رضا

ایرَج میرزا، جلال‌الممالک (۱۲۹۱-۱۳۴۴ق/۱۸۷۴-۱۹۲۵م)، شاعر معاصر و مشهور ایران. وی فرزند غلامحسین میرزا صدرالشعرا و از نوادگان فتحعلی‌شاه قاجار بود و در تبریز به دنیا آمد؛ تحصیلات خود را در همین شهر آغاز کرد. در ۱۴ سالگی به سبب شایستگیهای بسیارش، توجه امیرنظام گروسی، پیشکار آذربایجان را به خود جلب کرد و با تشویق و مساعدت او، به فراگیری ادبیات فارسی و فرانسه نزد استادان ایرانی و فرانسوی پرداخت (عبرت، ۱۲؛ آرین‌پور، ۳۸۴/۲) و به زودی توانست بجز فارسی و فرانسه، به زبانهای ترکی، عربی و روسی نیز تسلط یابد (برقعی، ۱۶).

ایرج در ۱۶ سالگی (۱۳۰۷ق) ازدواج کرد. در ۱۳۰۹ق به معاونت مدرسۀ مظفری منصوب شد. در ۱۹ سالگی، پدرش صدرالشعرا ــ شاعر رسمی دستگاه مظفرالدین میرزای ولیعهد ــ را از دست داد. در این زمان لقب «فخرالشعرا» بدو پیشنهاد شد، اما ظاهراً از پذیرش این لقب خودداری کرد، ولی در عمل، وظایف شاعر رسمی مظفرالدین میرزا ولیعهد را عهده‌دار شد (محجوب، ۹، ۱۵، ۲۶، ۲۸؛ عبرت، همانجا؛ آرین‌پور، ۳۸۵/۲).

ایرج از ۱۳۱۴ق مدتی منشی مخصوص امین‌الدوله بود (عبرت، آرین‌پور، همانجاها) و چندی بعد همراه دبیر حضور به اروپا رفت. در ۱۳۱۸ق پس از بازگشت، در تبریز پیشکار جدید آذربایجان، یعنی نظام‌السلطنۀ مافی، او را نزد خود نگاه داشت و به ریاست اتاق تجارت منصوب کرد (آرین‌پور، همانجا)؛ در همان سال همراه نظام‌السلطنه به تهران آمد. ایرج در ۱۳۱۹ق به استخدام ادارۀ گمرک که زیر نظر بلژیکیها بود، درآمد و تا ۱۳۲۲ق به عنوان مترجم در گمرک کرمانشاهان مشغول به کار شد (عبرت، آرین‌پور، همانجاها؛ فتحی، ۹۰).

وی در ۱۳۲۴ق به استخدام وزارت معارف درآمد و تا ۱۳۲۹ق در این شغل بود (آرین‌پور، ۳۸۶/۲). در ۱۳۲۶ق با حفظ سمت به همراه پیشکار جدید آذربایجان، مهدیقلی هدایت راهی تبریز شد و ریاست دفتر ایالتی را برعهده گرفت؛ اما با شروع انقلاب تبریز، از راه قفقاز به تهران بازگشت و ادارۀ عتیقه‌جات (باستان‌شناسی) را در وزارت معارف ایجاد کرد. ایرج سال بعد به معاونت حکومت اصفهان و سپس آباده منصوب شد و در ۱۳۳۳ق به عضویت ادارۀ گمرک بندر انزلی درآمد، ولی در همان سال به تهران بازگشت و ریاست دفتر محاکمات مالیه را عهده‌دار شد (عبرت، ۱۳؛ آرین‌پور، ۳۸۶/۲-۳۸۷).

در ۱۳۳۴ق فرزند بزرگ ایرج، یعنی جعفرقلی میرزا، خودکشی کرد و این حادثه اثری ناخوشایند در او برجای نهاد. ایرج در ۱۳۳۷ق به خراسان رفت و به عنوان معاون پیشکاری مالیه مشغول به کار شد (همو، ۳۸۷/۲). در ۱۳۴۲ق به علت تغییر شغل و تعویق در پرداخت حقوق ماهیانه‌اش به تهران بازگشت (همو، ۳۸۸/۲). وی سرانجام در شعبان ۱۳۴۴/ اسفند ۱۳۰۴ در تهران درگذشت و در گورستان ظهیرالدوله به خاک سپرده شد (همو، ۳۸۹/۲).

آثار: از ایرج *دیوان* اشعاری باقی است. این *دیوان*، نخستین‌بار پس از مرگ او، در فاصلۀ سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۹ش، در ۷ دفتر، با مقدمۀ پسرش خسرو میرزا، در تهران به چاپ رسید. پس از آن برگزیده‌هایی از اشعار وی مانند منظومه‌های *عارف‌نامه* و زهره و منوچهر جداگانه به چاپ رسید. همچنین در ۱۳۴۲ش *دیوان* ایرج به کوشش محمدجعفر محجوب، مشتمل بر ۴ هزار بیت در تهران به چاپ رسید (همو، ۳۹۰/۲-۳۹۱).

سروده‌های ایرج میرزا به لحاظ زبان و مضمون، به دو دورۀ مجزا قابل تقسیم است: دورۀ اول شامل سروده‌های نوجوانی وی تا پایان دورۀ شاعری رسمی او در دربار قاجار، و دورۀ دوم از زمان خروج از دربار تا پایان حیات. سروده‌های دورۀ اول، گذشته از برخی عیوب لفظی و معنوی، استحکام و استواری لازم را ندارد (محجوب، ۲۸). ایرج در این دوره از سنت پیشینیان تقلید می‌کرد، اما ذوق سرشار و کمال طلبی او، تسلط بر ادبیات فرانسه، مسافرت به اروپا، انقلاب مشروطیت و مسئولیتهای مختلف اداری سبب شد تا اندیشه و نگرش وی کمال یابد و در شمار یکی از پیشگامان تحول شعر فارسی درآید (همو، ۲۹-۳۰). سروده‌های دورۀ دوم از سادگی بیان، روانی زبان و استفاده از اصطلاحات و تعبیرات عامیانه و محاوره‌ای برخوردار است (آژند، ۳۴۱؛ مجتهدی، ۳۶).

احاطۀ ایرج بر ادبیات عرب و فرانسه، سبب می‌شد که گاهی به استفاده از لغات و ترکیبات استوار و ضرب‌المثلهایی از این دو زبان، روی آورد (محجوب، ۳۹)؛ نیز به سبب گرایش به سادگی کلام و ترجیح معنی بر لفظ، در پاره‌ای موارد، از برخی موازین و دقایق عروضی، چشم می‌پوشید (همو، ۴۵). گفتنی است که برخی نیز قصاید او را هم‌طراز

قصیده‌های فرخی سیستانی دانسته‌اند (گروسی، ۳۸).

مضمون سروده‌های ایرج در این دوره شامل انتقادات اجتماعی و خرده‌گیری از عادات و رسومی بود که آنها را نادرست و مایهٔ تیره‌روزی مردم می‌دانست (محجوب، ۳۱، ۳۳). ایرج در بیشتر قالبهای شعر فارسی هنرنمایی می‌کرد، اما به مثنوی و قطعه گرایش بیشتری داشت؛ تا جایی که بیش از نیمی از *دیوان* خود را به این دو قالب اختصاص داد. مشهورترین آثار او در میان قطعه‌ها و مثنویهای اوست، مانند مثنویهای *عارف‌نامه*، زهره و منوچهر و شاه و جام و قطعه‌های «مادر» و «هدیهٔ عاشق».

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ آژند، یعقوب، *ادبیات نوین ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ برقعی، محمدباقر، *سخنوران نامی معاصر*، تهران، امیرکبیر؛ عبرت نائینی، «ایرج میرزا»، *محیط*، تهران، ۱۳۲۹ش، شم ۹؛ فتحی، نصرت‌الله، *عارف و ایرج*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ گروسی، امیرنظام، *منشآت*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مجتهدی، مهدی، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ محجوب، محمدجعفر، *تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا*، تهران، ۱۳۵۳ش.

قنبرعلی رودگر

ایروان، مرکز جمهوری ارمنستان. این شهر در شمال شرقی دشت آرارات و در منطقه‌ای کوهستانی در ارتفاع ۹۰۰ تا ۱٬۳۰۰ متر و در ۴۰° و ۱۵′ عرض شمالی و ۴۴° و ۳۵′ طول شرقی واقع است («دائرة المعارف جغرافیایی[1]»، II/17).

نام این شهر به صورتهای گوناگون از جمله: اروان، یروان و اریوان نیز آمده است («دائرة‌المعارف ارمنی[2]»، III/548؛ بدلیسی، ۱۵؛ پچوی، ۱۷۳/۱). ارمنیان خود این شهر را یروان می‌نامند و در دوران حکومت شوروی این نام تثبیت شد (IA, IV/311)، اما در متون فارسی نام آن ایروان آمده است. نظر مؤلفان دربارهٔ منشأ نام ایروان متفاوت است (نک: جکسن، 18؛ بستانی، ۳۱/۱۱؛ «دائرة‌المعارف ارمنی»، همانجا؛ پیوتروفسکی، 31).

دشتی که ایروان در آن واقع شده، از شمال، مشرق و مغرب با کوهستان مرتبط است. مساحت آن نیز در ۱۹۸۹م، ۲۶۵ کمـ۲ بوده است (*آرمنیا*، 101). شهر ایروان کنار رودخانهٔ رازدان از شاخه‌های رود ارس قرار دارد و از جنوب مشرف به دشت کاناکِر است. اطراف شهر را مناطق سبز و خرم فراگرفته، و راه‌آهن تفلیس ـ لنیناکان ـ جلفا تا این شهر کشیده شده است («دائرة المعارف جغرافیایی»، II/17-18). جمعیت این شهر را در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م، ۲۹ هزار نفر نوشته‌اند که در ۱۹۷۱م به ۷۹۱ هزار (BSE³, IX/89)، و در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش به ۱٬۲۱۶٬۰۰۰ نفر افزایش یافت (*آرمنیا*، همانجا).

تاریخ بنای ایروان را ۷۸۲ق‌م نوشته‌اند (همان، 102). در ۲۲ق/۶۴۳م لشکریان عرب با حمله به ایروان و نخجوان، این شهرها را مدتی در تصرف گرفتند و سپس رها کردند («تاریخ ارمنستان[3]»، 109). در سده‌های ۳ـ ۵ق/۹ـ۱۱م در ارمنستان شهرهایی وجود داشت که در اختیار اشراف و بزرگان ارمنی بود و ایروان از اینگونه شهرها محسوب می‌شد (همان، 130). در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م در ایبری (گرجستان) دولتی پدید آمد که بخشی از ارمنستان، از جمله ایروان را در تصرف داشت (همان، 142). در سدهٔ ۸ق/۱۴م نخستین بار از ایروان به عنوان تختگاه سرزمین آرارات یاد شده است (*آرمنیا*، همانجا). در ۸۴۴ق/۱۴۴۰م ایروان مرکز اداری منطقهٔ شرق ارمنستان شد (BSE³، همانجا).

در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م هنگامی که شاه طهماسب اول به چخور سعد (ایروان) رفت، به سبب ویرانی شهر آزوقه در آن یافت نمی‌شد (پارسادوست، ۱۹۳). در ۹۵۶ق/۱۵۴۹م اسکندر پاشا سردار عثمانی، بازار ایروان را به آتش کشید (همو، ۲۰۳). در ۹۶۱ق/۱۵۵۴م ایروان از سوی سپاهیان عثمانی دستخوش نهب و غارت و ویرانی گردید. در این حمله که توسط سلطان سلیمان صورت گرفت، کاخها و بناهای ایروان به آتش کشیده، ویران شدند (پچوی، ۳۱۲/۱ـ ۳۱۵؛ پارسادوست، ۲۱۵). هنگامی که بایزید به سبب اختلاف با پدرش سلطان‌سلیمان، در عهد شاه طهماسب صفوی به ایران پناهنده شد، مدتی را در شهر ایروان گذرانید (همو، ۳۰۱).

کوچانیدن ارامنهٔ چخور سعد (ایروان) از ۹۸۴ق آغاز شد. در زمان سلطنت محمد خدابنده پدر شاه عباس این سرزمین عرصهٔ تاخت و تاز سپاهیان ترک بود که تا ۱۰۱۲ق ادامه یافت، ولی در ۱۰۱۳ق قلعه‌های بزرگ ایروان و نخجوان از آنان باز پس گرفته شد (فلسفی، ۲۰۱/۳ـ ۲۰۲). در پایان عهد صفویان دولت عثمانی بار دیگر ایروان را به تصرف خود در آورد، ولی نادرشاه در ۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م، در پیکار کنار قلعهٔ ایروان بر سپاه عثمانی پیروز شد (استرابادی، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹). نادرشاه پس از تصرف قفقاز پناه علی‌بیگ ساروجلوی جوانشیر، مشهور به پناه خان را به فرمانروایی بخشهایی از قفقاز گمارد. پس از قتل نادر در ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م پناه‌خان در ایروان، شکی و گنجه به تاخت و تاز مشغول شد (جوانشیر، ۶ـ۹). وی پس از ۱۱۶۵ق چند سال با استقلال بر آن نواحی فرمان راند. از ۱۱۷۴ق/۱۷۶۱م ابراهیم خان بر مسند حکومت ایروان و چند شهر دیگر قفقاز قرار گرفت و تا ۱۲۲۱ق/۱۸۰۶م در سمت فرمانروایی باقی بود (همو، ۲۳ـ۲۸).

در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م محمدخان حاکم ایروان که از طرفداران و متحدان ابراهیم‌خان و از فتحعلی شاه قاجار در هراس بود، سفیری نزد ژنرال سیسیانوف سردار روسی فرستاد و از او یاری خواست و اطاعت از دولت روسیه را اعلام داشت. در نتیجه سیسیانوف رهسپار ایروان گردید. در این زمان عباس میرزا وارد ایروان شد. محمدخان عهد خود با سردار روس را شکست و از واگذاری قلعه به روسها امتناع ورزید؛ از این رو سیسیانوف صلاح کار را در آن دید که به تفلیس بازگردد (همو، ۴۱ـ۴۲؛ قس: باکیخانوف، ۱۸۵ـ۱۸۶؛ سایکس، ۴۵۳/۲ـ۴۵۴).

در پاییز ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م ایروان توسط سپاه روس به فرماندهی

1. *Kratkaya...* 2. *Armyanskaya...* 3. *Istoriya...*

ژنرال گودُویچ بار دیگر محاصره شد، ولی این بار نیز نتیجه‌ای به دست نیامد («تاریخ ارمنستان»، 190؛ باکیخانوف، ۱۹۱). تصرف ایروان از سوی سپاهیان روس ۱۸ سال بعد در جریان جنگهای ایران و روس (۱۲۴۱-۱۲۴۳ق/۱۸۲۶-۱۸۲۸م) روی داد («تاریخ ارمنستان»، همانجا) و در ۱۰ فوریهٔ ۱۸۲۸ با انعقاد پیمان ترکمان چای، خان‌نشین ایروان به روسیه ملحق گردید (همان، 194؛ سایکس، ۴۶۳/۲). پس از اتمام جنگ روسها با ایران و عثمانی مهاجرت ارامنه از ایران و آسیای صغیر به ارمنستان آغاز شد. از ۴۰ تا ۴۵ هزار ارمنی مقیم ارزروم، ۲۵هزار نفر به ایروان رفتند (سرسی، ۱۰۰). پس از انعقاد پیمان ترکمان‌چای، خان نشین ایروان از سوی دولت روسیهٔ تزاری ملغی اعلام شد و این شهر و منطقه همانند دیگر نواحی قفقاز تابع نظام اداری امپراتوری روسیه در آن سرزمین شد (خداوردیان، ۳۲۷).

پس از انقلاب روسیه و سقوط دولت تزاری در ۱۹۱۷م، مقامات محلی، دولتی موقت در ایروان تشکیل دادند («دائرة‌المعارف تاریخی...[1]»، V/498). در ۱۹۱۸م نخستین دولت ارمنی در ایروان پدید آمد و بار دیگر رشتهٔ گسستهٔ تاریخ ارمنستان گره خورد (پاسدرماجیان، ۴۹۳) و ایروان مرکز جمهوری ارمنستان شد (*آرمنیا*، 105) که تحت حکومت حزب ناسیونالیست داشناکسوتیون قرار داشت (BSE^{3}, IX/90). در ۲ آوریل ۱۹۲۱ با برقراری حکومت شوروی در ارمنستان، شهر ایروان همچنان به عنوان مرکز جمهوری ارمنستان باقی ماند. پیش از جنگ جهانی دوم، ایروان شهری صنعتی شد که در آن حدود ۲۰۰ مؤسسهٔ صنعتی فعالیت داشت (همانجا). پس از فروپاشی اتحاد شوروی نیز ایروان همچنان به عنوان مرکز جمهوری مستقل ارمنستان باقی ماند.

شاردن از بقایای مسجد و گرمابه و کاروانسراهای ایروان یاد کرده است (۲۸۶/۲). وجود مساجد متعددی در این شهر، نشانه‌ای از زندگی مسلمانان در آنجا بوده است، ولی در جنگهای ایران و عثمانی، بیشتر مساجد شهر دستخوش ویرانی شدند. اعتمادالسلطنه نیز در ذکر حوادث سال ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م از وجود مسجد جامع شهر ایروان خبر داده است (۱۴۷۲/۳). در زمان امیر تیمور، ایل قاجار در گنجه و ایروان ساکن شد (همو، ۱۳۶۴/۳). شاه عباس اول نیز گروهی از طایفهٔ قاجار را در ایروان جای داد (همو، ۱۳۴۰/۳، ۱۳۵۱). میرزای سنگلاخ از وجود شیخ‌الاسلام شهر ایروان یاد کرده است (ص ۲۸۲). اکنون در شهر ایروان تنها یک مسجد از مساجد قدیمی آن برجا مانده است.

مآخذ: استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ باکیخانوف، عباسقلی، *گلستان ارم*، به کوشش عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بستانی؛ پارسادوست، منوچهر، *شاه تهماسب اول*، تهران، ۱۳۷۷ش؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ جوانشیر قراباغی، جمال، *تاریخ قراباغ*، باکو، ۱۹۵۹م؛ خداوردیان، ک. س.، «الحاق ارمنستان شرقی به روسیه»، ترجمهٔ ا. گرمانیک، *تاریخ ارمنستان*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرسی، لوران، *ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م*، ترجمهٔ احسان اشراقی، ۱۳۶۲ش؛ شاردن، *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۱ق؛ نیز:

Armeniya, entsiklopediya puteshestvennika, Erevan, 1990; *Armyanskaya Sovetskaya entsiklopediya*, Erevan, 1977; BSE^{3}; IA; *Istoriya Armyanskogo naroda*, Erevan, 1980; Jakson, A. V. W., *Persia Past and Present*, London, 1909; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1961; Piotrovskiĭ, B. B., *Vanskoe tsarstvo (Urartu)*, Moscow, 1959; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow.

عنایت‌الله رضا

ایریانْ‌چاپا، نک‌: گینهٔ جدید.

ایساغوجی (شکل عربی شدهٔ واژهٔ یونانی آیساگُگه[2] به‌معنای مدخل یا مقدمه)، نوشتهٔ فرفوریوس (۲۳۴-۳۰۴م) فیلسوف نوافلاطونی، شاگرد افلوطین و گردآورنده و ویراستار آثار او. ترجمهٔ عنوان اصلی این رساله در متن یونانی آن چنین است: «مدخلی در مقولات ارسطو، یا دربارهٔ ۵ آوا».

فرفوریوس این رسالهٔ کوچک را هنگامی که در جزیرهٔ سیسیل به سر می‌برده، بنابر تقاضای سناتور رُمی، خریسائوریوس نوشته بوده است. این نوشته در واقع شرحی است بر آنچه نزد ارسطو مفاهیم کلی (جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض) به شمار می‌روند و در منابع عربی منطق، و نیز در منابع لاتینی سده‌های میانه «کلیات خمس» نامیده می‌شوند. از سوی دیگر ارسطو از مقولات دهگانه‌ای یاد می‌کند که عبارتند از: چه‌ای (ماهوالشیء)؛ چندی (کم)؛ چونی (کیف)؛ اضافه (نسبت)؛ مکان؛ زمان؛ وضع (نهاد)؛ داشتن (ملک)؛ کُنش (فعل، یفعل)، واکنش (انفعال، ینفعل) (نک‌: ارسطو، *توپیکا*، کتاب I، فصل 9، گ 103b، سطر 20ff.).

فرفوریوس در نوشتهٔ خود به نحوهٔ وجودی کلیات پنجگانه و پیوندهای گوناگون آنها با یکدیگر می‌پردازد، بی آنکه به تفصیل بیشتر وارد شود. هرچند این نوشته به هیچ روی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نیست، ولی سرنوشت آن چنان بود که چند تن از مفسران بعدی آثار ارسطو بر آن شرح و تفسیر نوشتند که برجسته‌ترین آنان بوئتیوس (۴۸۰-۵۲۵م) بوده است. وی افزون بر شرح، ترجمهٔ تازه‌ای هم از آن فراهم کرده بود. این نوشته در سده‌های میانه از چنان شهرت و اهمیتی برخوردار شده بود که در واقع در سراسر آن دورانها، مهم‌ترین منبع مختصر منطق به شمار می‌رفت. در مشرق زمین نیز به سریانی و سپس به عربی ترجمه شده بود و نزد فیلسوفان اسلامی نیز از اهمیت برخوردار بود. مترجم آن از سریانی به عربی ابوعثمان دمشقی (د پس از ۳۰۲ق/۹۱۴م) است. ابن سینا نیز منطق *شفا* را با یک «مدخل» آغاز می‌کند که در آن با نظریات فرفوریوس مناقشاتی دارد. در میان شارحان عرب‌زبانِ نوشتهٔ فرفوریوس باید از اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) نام

1. *Sovetskaya...*　　2. Eisagōgē

برد که کتاب *ایساغوجی* وی از شهرت ویژه‌ای برخوردار است و با عنوان *رسالة الاثیریة فی المنطق* نیز شهرت دارد. بر رسالهٔ ابهری نیز شرحها و حواشی متعدد نوشته شده است (نک: GAL,S,I/841).

برای آگاهی بیشتر می‌توان به این منابع مراجعه کرد:

ابوالفرج ابن طیب، *تفسیر کتاب ایساغوجی لفرفوریوس*، به کوشش کوامی جیکی، بیروت، ۱۹۷۵م؛ *ایساغوجی لفرفوریوس الصوری*، نقل *ابی عثمان الدمشقی*، به کوشش احمد فؤاد اهوانی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ نیز: Bidez, J, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Hildesheim, 1964, p. 60; Busse, *Di neuplatonische Ausleger der Isagoge*, Berlin, 1892; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Busse, Berlin, 1895, vol. IV(1); Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, I/626-638.

مآخذ: Aristotle, *Topica*; GAL, S.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

ایساقچی، محلی در غرب رومانی، کنار راست رودخانهٔ دانوب (هامر پورگشتال، I/372؛ سامی، ۱۱۵۰/۲) که در سده‌های میانه ابلوچیکا[1] نامیده می‌شد (EI², IV/92). این محل در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م شهری بزرگ، پوشیده از باغات وسیع و سرسبز، با آب و هوایی لطیف بوده، و روستاهای متعدد بزرگی داشته است (اولیا چلبی، ۳۶۰/۵-۳۶۱).

ایساقچی در دوران تسلط ترکهای عثمانی (سده‌های ۹-۱۲ق/۱۵-۱۸م) پایگاه مهم نظامی بوده است (EI²، همانجا). سلطان محمد اول در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م برای اینکه حاکم افلاق (ه م) را همواره در اطاعت و انقیاد خود نگاه دارد، به استحکام قلعهٔ ایساقچی افزود (هامر-پورگشتال، I/371-372). اولیاچلبی دربارهٔ یکی از قلعه‌های ایساقچی ــ که در ۱۰۷۰ق/ ۱۶۶۰م از آن بازدید کرده ــ چنین آورده است که این قلعه در کنار رود دانوب ساخته شده، و دارای حصاری استوار به شکل مربع و دری آهنی است (۳۶۰/۵).

این شهر در جریان جنگ روسیه - عثمانی در سده‌های ۱۸-۱۹م چندین‌بار وسیلهٔ گروههای روسی که متوجه بالکان بودند، اشغال شد (EI²، همانجا). ایساقچی مرکزی فعال و محل ارتباطات بازرگانی بوده، و درآمد قابل توجهی از محل مالیات و عوارض بندری داشته است (همانجا).

مآخذ: اولیاچلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز: EI²; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanichen Reiches*, Graz, 1963.

ابوالحسن دیانت

ایسیغ کول[2]، دریاچه‌ای کوهستانی در ترکستان و یکی از بزرگ‌ترین دریاچه‌های کوهستانی جهان و استانی به همین نام در قرقیزستان. ایسیغ کول در ترکی قرقیزی به معنای دریاچهٔ گرم است (BSE³, X/544). در زبان چینی نیز نام این دریاچه به همین معناست (بارتولد، III/437). نام دریاچه در آثار مؤلفان اسلامی به گونه‌های مختلف آمده است (نک: *حدود العالم*، ۲۷، ۴۰، ۸۲؛ *مجمل التواریخ...*، ۱۰۰؛ گردیزی، ۲۶۶؛ ابن عربشاه، ۱۵۰؛ شرف‌الدین، ۴۳۴،۳۳۴).

دریاچهٔ ایسیغ کول در فاصلهٔ °۴۲ و ۱۱´ تا °۴۲ و ۵۹´ عرض شمالی و °۷۶ و ۱۵´ تا °۷۸ و ۳۰´ طول شرقی واقع است (EI², IV/212). ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۶۰۸ متر است. مساحت آن را ۶٬۲۳۶ و ۶٬۳۳۰ کم‌۲، طول آن را ۱۷۸ کم، و عریض‌ترین بخش دریاچه را ۶۰ کم نوشته‌اند. حداکثر عمق دریاچه ۶۶۸ تا ۷۰۲ متر، عمق متوسط آن ۲۷۸ متر و میزان آب آن ۱٬۷۳۸ کم‌۳ است. آب بیش از ۵۰ رودخانه و جویبار به این دریاچه می‌ریزد که میزان ریزش سالیانهٔ آنها بالغ بر ۳ کم‌۳ است (BSE³، همانجا). محیط دریاچه ۵۹۷ کم است که نیمی از ساحل آن شنی است. حرارت آب دریاچه در زمستان (ژانویه) °۲ تا °۳ و در تابستان °۱۹ تا °۲۰ سانتی‌گراد است. آب دریاچه تا عمق ۱۲ متر قابل رؤیت است. میزان نمک آب ۵/۸٪ و برای شرب نامناسب است. در ایسیغ کول حدود ۲۰ نوع ماهی زندگی می‌کنند (همانجا).

قدیم‌ترین مأخذی که در آن از دریاچهٔ ایسیغ کول سخن رفته، نوشتهٔ سیون - تسزان[3] مؤلف چینی سدهٔ ۷م است (بارتولد، IV/74). در ۶۲۹م این راهب بودایی، معلم و جهانگرد به اراضی کنونی آسیای مرکزی سفر کرد و پس از بازگشت به چین در ۶۴۸م مشاهدات خود را با عنوان «یادداشتهایی دربارهٔ سرزمینهای غربی» نوشت که آگاهیهای جالبی دربارهٔ یخچالهای طبیعی کوههای تیان شان و دریاچهٔ ایسیغ کول به دست می‌دهد (آزاتیان، 91-90؛ بارتولد، IV/75).

یکی از راههای بازرگانی میان چین و آسیای غربی از بِدِل در ساحل جنوبی این دریاچه می‌گذشت که مشرف به دشت‌چو بود. مهم‌ترین منطقهٔ بازرگانی کنار آن بَرسخان نام داشته است (همو، III/437-438). گردیزی داستانی دربارهٔ بنای برسخان و وجه تسمیهٔ آن نقل کرده است (ص ۲۶۵). همو می‌نویسد که اندر حوالی ایسیغ کول چگلیان نشینند (ص ۲۶۶). بارتولد شهر ایسیکول در شمال دریاچه را با اسکول مندرج در متن *حدود العالم* (ص ۸۲) همنام دانسته است (III/438).

قدامة بن جعفر مردم این ناحیه را مجوس (زردشتی) و زندیق (مانوی) نامیده است (ص ۳۶۲). یاقوت نیز آنان را مجوس، آتش‌پرست، زندیق و مانوی خوانده است (۸۳۳/۴)، ولی در این منطقه گورهای مسلمانان با نوشته‌هایی بر روی سنگهای قبر وجود دارد (بارتولد، همانجا).

کرانهٔ ایسیغ کول به سبب شرایط آب و هوایی بسیار مناسب، یکی از زمستانگاههای مورد علاقهٔ کوچندگان ترک و مغول بوده است. نام ایسیغ کول بارها در تاریخ نظامی آسیای میانه آمده است. تیمور به

1. Oblučica 2. Issigh-Kul 3. Siuan-Tszan

احتمال در جزیره‌ای میان دریاچه قلعه‌ای بنا کرد و در آن گروهی از تاتارهایی را که گمان می‌رود از آسیای صغیر آورده بود، جای داد. این همان دژی است که میرزا محمد حیدر دو غلات آن را قوی سو[1] نامیده است (ص 78؛ بارتولد، همانجا). اکنون در دریاچه اثری از جزیره نیست. محتمل است که جزیره و دژ یاد شده در نتیجهٔ زمین‌لرزه منهدم شده باشند (همانجا).

در سده‌های ۱۷ و ۱۸م کرانهٔ ایسیغ کول تحت حاکمیت قلموقهایی قرار داشت که دین بودایی داشتند. در روزگار قلموقها کرانهٔ دریاچه مرتع دامهای قبیلهٔ قراقرقیز بود. پس از تسلط چینیها بر اراضی قلموقها دولت چین با وجود تلاش بسیار، نتوانست در این نواحی از موقعیتی استوار، برخوردار شود. اواسط سدهٔ ۱۹م روسها به سوی منطقهٔ ایلی روان شدند (نک: هد، ایلی). بخشی از افراد قراقرقیز در ۱۸۵۵م ناگزیر به حاکمیت روسها تن در دادند، بقیه نیز در ۱۸۶۰م حاکمیت روسها را پذیرفتند (بارتولد، III/439).

استان ایسیغ کول در ۱۱ دسامبر ۱۹۷۰ تأسیس گردید. این استان که در بخش شرقی جمهوری قرقیزستان واقع شده، از جنوب شرق با جمهوری خلق چین هم مرز است (BSE³, X/544). مساحت استان ایسیـغ کول را ۴۳٬۵۰۰ کمـ۲، و جمعیت آن را در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش، ۳۷۹هزار نفر نوشته‌اند که ۳۳٪ آنان در شهرها زندگی می‌کردند. این استان دارای ۳ شهـر با مرکزی بـه نام پـرژوالسک[2] است («فـرهنگ...»[3]، 510). استان ایسیغ کول به ۴ شهرستان تقسیم شده است. بجز قرقیزها که بخش بزرگی از جمعیت را تشکیل می‌دهند، قزاقها، تاتارها، قلموقها، ازبکها، اویغورها، دونگایها، روسها، اوکراینیها و اقوامی دیگر نیز در این استان سکنیٰ دارند. تراکم جمعیت در استان ایسیغ کول، اندکی بیش از ۷/۵ نفر در هر کمـ۲ است و اشتغال عمدهٔ اهالی دامداری است (BSE³, X/545).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور فی اخبار تیمور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالک والممالک ابن‌خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Azatian, A. A. etal., *Istoriya otkrytiya i issledovaniya sovetskoĭ Azii*, Moscow,1969; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow,1965-1966; BSE³; Dughlat, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. N. Elias, Patna, 1973; EI²; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.
عنایت‌الله رضا

ایشَرْداس، یا ایسـرداس، شریداس (۱۰۶۶- پس از ۱۱۱۰ق/ ۱۶۵۶-۱۶۹۸م)، مورخ هندی روزگار اورنگ زیب و نویسندهٔ *فتوحات عالمگیری*. آنچه از زندگانی ایشرداس در دست است، تقریباً منحصر به مطالبی است که خود وی در تنها اثرش، *فتوحات عالمگیری*، به ویژه دیباچهٔ آن آورده است. او از برهمنان قوم ناگر بود و در عهد شاهجهان دیده به جهان گشود. از روزگار جوانی تا ۳۰ سالگی به عنوان منشی و کاتب نزد شیخ‌الاسلام بن عبدالوهاب که قاضی لشکر بود، خدمت می‌کرد (نک: ریو، I/269). وی بعدها به خدمت شجاعت خان در آمد. شجاعت خان که از سوی عالمگیر استاندار گجرات بود، او را به عنوان امین و محصل مالیات به کار گمارد (آفتاب اصغر، ۴۵۸). ایشرداس از سوی شجاعت خان به سفارت نزد درگاداس (سردار راجپوتان) که بر سر پاره‌ای مسائل با عالمگیر به مخالفت برخاسته بود، رفت و نوادگان اورنگ زیب را که نزد راجپوتان به سر می‌بردند، رهانید و امپراتور نیز به پاس این خدمت فرماندهی ۲۵۰ سوار را به ایشرداس سپرد و دهی را تیول او کرد (همو، نیز ریو، همانجاها).

او دست کم تا سال چهل و دوم سلطنت اورنگ زیب (۱۱۰۹ق) زنده بوده است، زیرا در خاتمهٔ کتاب خود به شرح رویداد بازگشت نوادگان اورنگ زیب در این سال پرداخته است (نک: ریو، همانجا).

شهرت ایشرداس مرهون تنها اثر فارسی او *فتوحات عالمگیری* است که تألیف آن در ۲۱ ربیع‌الاول ۱۱۴۳ق/۲۳ سپتامبر ۱۷۳۰م، به پایان رسیده است (نک: سرکار، 71). ایشرداس در این اثر به نگارش خاطرات زندگی پرماجرای خود و احوال دوران سلطنت عالمگیر، از زمان جلوس (۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، تا سال سی و سوم سلطنت وی پرداخته‌است. این اثر علاوه بر یک‌مقدمه و یک‌خاتمه، مشتمل بر ۷ باب است که هر یک را سوانح نامیده است (آفتاب اصغر، ۴۵۸، ۴۶۰). این کتاب به سبب اطلاعات ارزندهٔ آن دربارهٔ دوران سلطنت اورنگ زیب از اهمیت بسزایی برخوردار است (نک: ریو، آفتاب اصغر، همانجاها؛ نیز EI²)؛ با اینهمه، مؤلف دربارهٔ اوضاع هند شمالی دچار لغزشهایی شده است (سیدعبدالله، ۶۴) و با آنکه نویسنده کمتر به تاریخ رخدادها اشاره کرده، و نیز نامهای افراد و جاها را آشفته ضبط کرده است، می‌توان او را معتبرترین مورخ دورهٔ خود به شمار آورد (سرکار، همانجا).

متن فارسی *فتوحات عالمگیری* تاکنون چـاپ نشده (دربارهٔ نسخه‌های خطی آن، نک: آفتـاب اصغر، همـانجا؛ منـزوی، خطـی، ۴۶۸۱/۶، خطی مشترک، ۶۱۷/۱۰؛ ریو، I/269-270)، اما تسنیم احمد آن را به انگلیسی ترجمه کرده است (دهلی، ۱۹۳۶م). سرکار نیز ترجمهٔ انگلیسی بخشهایی از *فتوحات عالمگیری* را در کتاب خود «مطالعاتی دربارهٔ سلطنت اورنگ زیب» (کلکته، ۱۹۳۳م) آورده، و فهرستی از مطالب آن را به دست داده است (مارشال، 207).

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ نویسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ سید عبدالله، ادبیات فارسی در میان هندوان، ترجمهٔ محمد اسلم خان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نیز:

EI²; Marshall, D. N., *Mughals in India*, London, 1985; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879; Sarkar, J. N., *Romance of Historiography from Shah Alam I to Shah Alam II*, Calcutta, 1982.
آفاق حامدهاشمی

ایشیکْ آقاسی، عنوانی برای رئیس تشریفات در دربارهای

1. Kui-Sui 2. Przhevalsk 3. *Sovetskiĭ*...

سلاطین متأخر ترک. در عصر صفویه که اختیارات و نفوذ رئیس تشریفات افزایش یافت، این منصب را «ایشیک آقاسی‌باشی» نامیدند (نک: قزوینی، ۱۵۲/۱؛ مستوفی، ۴۰۹/۱).

سابقهٔ کاربرد این عنوان، برخلاف نظر برخی از نویسندگان (نک: EI[2])، به روزگار آق قویونلو می‌رسد (فضل‌الله، 79؛ هینتس، ۱۰۵) و در عصر اول صفوی نیز به این منصب بارها اشاره شده است (*عالم‌آرا...*، ۲۹۳؛ محمدمعصوم، ۱۴۸، ۱۴۹، جم؛ استرابادی، ۵۸، ۷۸، جم). در دربار گورکانیان هند نیز که سازمان اداری و دیوانیشان اساساً ایرانی بود، این منصب و عنوان وجود داشته است (ابوالفضل، ۴۰۳/۳؛ خواندمیر، ۷۶). هامر پورگشتال نیز از عنوان ایشیک آقاسی باشی در دربار عثمانیان یاد کرده است (۳۹۳/۱، ۱۵۷۹/۲). در آغاز دورهٔ نادری منصب ایشیک آقاسی‌باشی از میان رفت (محمدکاظم، ۴۵۷/۲)، ولی گویا بعداً دوباره احیا شد (همو، ۴۷۳/۲، ۵۱۹، ۵۵۲، ۶۱۱، ۹۰۶/۳). در عصر زندیه ایشیک آقاسی‌باشی از وزرا و ارکان دولت به شمار می‌رفت (ابوالحسن مستوفی، ۵۷۸، ۵۸۶؛ موسوی، ۹۱). در دورهٔ قاجار ایشیک‌آقاسی‌باشی، ریاست تشریفات و انتظامات دربار را در دست داشت و همواره ملازم شاه بود و سفیران خارجی را بار می‌داد (اعتضادالسلطنه، ۱۱۳؛ خورموجی، ۱۴۹؛ دروویل، ۱۹۵؛ بن تان، ۶۸).

منصب ایشیک آقاسی‌باشی حرم را نیز معمولاً به کهن‌سال‌ترین خدمتگزاران دربار می‌دادند. مهم‌ترین وظیفهٔ او حفاظت از حرم، و نیز رسیدگی به مخارج آن، پیشکشها و نذرها و معاملات بود (میرزا رفیعا، ۷۲؛ قس: محمدمعصوم، ۷۴).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ استرابادی، حسن، *تاریخ سلطانی، از شیخ صفی تا شاه صفی*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، *اکسیر التواریخ*، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بن‌تان، آوگوست، *سفرنامه*، ترجمهٔ منصورهٔ اتحادیه، تهران، ۱۳۵۴ش؛ خواندمیر، امیرمحمود، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل حبیب السیر)*، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خورموجی، محمدجعفر، *حقایق الاخبار ناصری*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۴ش؛ دروویل، گاسپار، *سفرنامه*، ترجمهٔ جواد محیی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محمدکاظم، *عالم‌آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمدمعصوم اصفهانی، *خلاصة السیر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دورهٔ قاجاریه*، تهران، ۱۳۴۳؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ میرزا رفیعا، *دستور الملوک*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

EI[2]; Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī, *Tārīkh-i ʿĀlam-Ārā-yi Amīnī (Persia in A.D. 1478-1490)*, tr. V. Minorsky, London, 1957.

نادیا برگ‌نیسی

ایطاء، نک: قافیه.

ایغار، نک: اقطاع.

ایقاع، اصطلاحی در فقه و حقوق اسلامی به معنی گونه‌ای از معامله که با انشا از سوی یک طرف منشأ اثر گردد. ایقاع در مباحث فقهی در عرض عقد به عنوان معامله‌ای دو طرفه قرار دارد و در تقسیم سنتی فقه به ۴ بخش، پس از بخش دوم، یعنی عقود، جای گرفته است.

از آنجا که ایقاع با وجود تحقق به انشای یک طرف، در پاره‌ای از موارد با منافع دیگران منافات دارد، مشروعیت آن منوط به این امر است که این انشای یک‌طرفه، موجبات اضرار به غیر را فراهم نیاورد؛ اما مواردی چون طلاق که توسط شارع نافذ بودن آن به تصویب رسیده، از این قاعده مستثنا شمرده شده است.

در بررسی ایقاعات در مباحث سنتی فقه اسلامی، گستره‌ای در مصادیق دیده می‌شود که در مباحث معاصر روی به محدودیت نهاده است. به طور شاخص، ایقاعاتی چون عتق و تدبیر به جهت انتفاء موضوع رقیت، کاربرد خود را از دست داده است. در ایقاعات مربوط به روابط زناشویی، به عنوان مهم‌ترین مصداق باید از طلاق یاد کرد، اما در منابع فقهی مصادیق دیگر، چون ظهار نیز مورد توجه قرار گرفته است. بخش دیگری از ایقاعات را اعمالی حقوقی در حوزهٔ مناسبات مالی تشکیل می‌دهد که به عنوان یکی از مصادیق برجستهٔ آن باید به جُعاله اشاره کرد. در این میان، برخی از ایقاعات به سلب حقی از خود محدود می‌شوند و برخی دیگر حقی را به دیگری انتقال می‌دهند. از نمونه‌های سلب حق از خویش می‌توان به اعراض، و از نمونه‌های انتقال حق می‌توان به وصیت تملیکی اشاره کرد.

گفتنی است برخی از اعمال حقوقی از حیث ایقاع یا عقد بودن مورد مناقشه قرار گرفته‌اند و این اختلاف در بارهٔ ایقاع بودن آنها، گاه به نقش ردّ ذی‌نفع در اصل تحقق انشا بازمی‌گردد و گاه ناشی از اختلافی در تعریف ایقاع است. نمونه‌هایی از این گونه‌های اختلاف را می‌توان در بارهٔ اعمالی حقوقی چون ابراء (هم) و وصیت تملیکی یافت.

ایقاع، اصطلاحی در موسیقی که به بحث دربارهٔ کشش زمانی نغمه‌ها[1] یا وزن آنها می‌پردازد. این واژه مصدر باب افعال از ریشهٔ ثلاثی «و ق ع» است که در لغت به معانی گوناگونی نظیر افکندن (زوزنی، ۷۹/۲) و تاختن (فروزانفر، ۱۲۱) آمده، و در موسیقی دوران اسلامی همچون «تألیف[2]» به عنوان اصطلاحی بنیانی و مشهور به کار می‌رفته است. تألیف دربارهٔ نغمه‌ها از دیدگاه خوشایندی[3] و ناخوشایندی[4]، یا به قول عبدالقادر مراغی ملایمت و منافرت (*جامع...*، ۱۷) بحث می‌کند، در صورتی که ایقاع از تناسب و کشش زمانی این

1. notes 2. composition 3. consonance 4. dissonance

نغمه‌ها (همان، ۲۱۱ـ۲۱۲؛ ابن زیله، ۱۷)؛ بنابر آنچه ابن سینا آورده: «زمانهاست‌که اندرمیان نغمه‌ها اوفتد و نقره[1]هایی که یکی‌به‌یکی شوند و اندرحال وزن ایشان و ناوزنی ایشان نگاه‌کنند» («موسیقی...»، ۱۷).

اگرچه تعریف ایقاع برحسب ظاهر در آثار پیشینیان به صورتهای مختلفی دیده می‌شود، ولی در حقیقت مفهوم واحدی دارد که می‌توان آن را در «نظم و تناسب زمانی» خلاصه کرد (کانده، 219). به عنوان مثال فارابی ایقاع را «انتقال از خلال چندین نغمه در زمانهایی که اندازه‌ها و نسبتهای معینی دارند» تعریف کرده است (ص ۴۳۶). مراغی نیز با عنایت به تعریف صفی‌الدین ارموی در کتاب *الادوار* (ه م) دربارهٔ ایقاع چنین می‌گوید: «جماعت نقرات (یا نقراتی، جمع نقره = کوبش، ضرب) که میان آنها ازمنهٔ معینهٔ محدوده واقع شود» (شرح...، ۲۵۱). ابن زیله (ه م) هم ایقاع را همان «سنجش زمانی ضربها» دانسته است که هر گاه با آهنگی همراه باشد، «لحنی[2]» است، وگرنه «شعری[3]» خواهد بود (ص ۴۴). بنابراین، همان طور که ابن سینا در جوامع علم‌الموسیقیٔ از کتاب *شفا* گفته، ایقاع راهگشای اجرای «لحون» می‌شده است (ص ۷۹).

از سوی دیگر پیوند دیرینهٔ شعر و موسیقی موجب شده که همان قواعد حاکم بر شعر یا عروض، در موسیقی به ویژه در ایقاع رعایت شوند؛ اما تشخیص وزنهای موسیقایی مستلزم داشتن «طبع سلیم مستقیم» است، چه، کسانی بوده‌اند که با ممارست و صرف وقت هم نتوانسته‌اند توفیقی در تشخیص اوزان موسیقایی حاصل کنند (مراغی، همانجا).

به هر تقدیر، از همان مبانی عروضی، یعنی سبب، وتد و فاصله که بدانها «ارکان» می‌گویند، در ایقاع استفاده می‌شده است، با این اختلاف که به جای «افاعیل» عروضی، «اتانین» یا «تَن»ها را برای مشخص کردن وزنهای موسیقایی به کار می‌برده‌اند. عبدالقادر مراغی که ظاهراً در تحلیل مبحث ایقاع موفق‌تر از دیگران بوده، آورده است که «ازمنهٔ نقرات را نیز مانند اوزان شعر ارکانی است شامل سبب، وتد و فاصله» (جامع، ۲۱۲). وی نقره را در اصطلاح موسیقی عملی تلفظ حرفی (تقریباً «سُلفژ»)، یا ضربی بر وتر (تار، سیم)، یا کوبش دستی بر دستی توصیف کرده، یعنی نقش ضرب یا کوبش را در موسیقی آوازی و سازی و حتیٰ در دست زدن یادآور شده است (همانجا؛ ابن زیله، ۷۲).

ارکان ایقاعی به موجب توضیح مراغی (همانجا)، شامل ۶ نوع می‌شده است و می‌توان ساخت صوتی[4] آنها را با همان «اتانین» نشان داد.

انطباق این ارکان ایقاعی با انتخاب یکایی[5] دلخواه به آسانی امکان‌پذیر خواهد بود، بنابراین اگر سبب خفیف (تَن) را به چنگ ♪ نشان دهیم، سبب ثقیل (تَنَ)، ♫ خواهد شد؛ در نتیجه، وتد مجموع (تَنَن) ♫، فاصلهٔ صغریٰ (تَنَنَن) ♫♪ و فاصلهٔ کبریٰ (تَنَنَنَن) ♫♫ می‌شود.

سبب	خفیف	تَنْ	tan
	ثقیل	تَنَ	tana
وتد	مجموع	تَنَن	tanan
	مفروق	تان	tān
فاصله	صغریٰ	تَنَنَن	tananan
	کبریٰ	تَنَنَنَن	tanananan

سیر تاریخی نیز به نوبهٔ خود موضوعی قابل توجه و در خور مطالعه است، زیرا تردید نیست که همانند دیگر تجلیات ایقاع هنری در طول زمان، دستخوش تحول و تطور واقع شده، و از لحاظ کمیت و کیفیت در آن تغییراتی روی داده است. در واقع مشکل اصلی، تعیین تاریخ آغاز وزن شناسی و پژوهشهای ایقاعی است، زیرا اگرچه فارمر (ص 77-78) رواج نظام انگشتی، یعنی نامیدن نغمه‌ها به نام انگشتی از دست چپ را که برای ایجاد آنها باید آن را روی دسته[6] یا وتر ساز (نوعاً عود) قرار داد، به ابن مسجح (ه م) از نخستین و بزرگ‌ترین موسیقی‌دانان دوران اموی، نسبت داده، و یا به استناد کتاب *الاغانی*، واضع «ایقاعات» را اسحاق موصلی (ه م) دانسته است (همو، 105)، اما به نظر می‌رسد که شناخت وزن و ایقاع باید پیشینهٔ کهن‌تری داشته باشد. یکی از قراین مؤید این احتمال، وزنی است به نام «ماخوری» که یعقوب ابن اسحاق کندی، فیلسوف عرب، در *رسالة فی اجزاء خبرية الموسیقیٰ* از آن یادکرده است (نک: حلو، ۲۶۲).

قرینهٔ دیگر ترانه‌ها و تصنیفهای بومی یا محلی ایرانی است که می‌توان آنها را نموداری از استمرار هنر موسیقی و تبلوری از آثار دورانهای پیشین تاریخ ایران به شمار آورد. در اواخر دورهٔ ساسانیان نوعی اشعار هجایی وجود داشته که با ساز و آواز و گاه پای کوبی اجرا می‌شده است (بهار، ۱۴ـ۱۵) و بدون تردید این امر آثاری در ترانه‌های محلی به جای گذاشته است. اینگونه شعرهای آهنگین که بدانها ترانه یا ترانک می‌گفته‌اند، غالباً از ۳ پاره یا مصراع ترکیب می‌شده، و بیشتر ۸ هجایی و گاهی دارای قافیهٔ ناقص بوده که بعدها تحت تأثیر عروض، دارای قافیهٔ کامل و ۴ مصراع شده است (همانجا). اینکه در بعضی از نسخه‌های کتاب *لغت فرس* اسدی (سدهٔ ۵ق/۱۱م) ذیل واژهٔ «گاه» سرودی نقل شده است: «شاهم بر گاه بر آرید...» و برپایهٔ آن حدس زده‌اند که یادگاری از «خسروانی[7]»هاست، نشان می‌دهد که با افزودن هجایی در هنگام خواندن، آن را به صورت ۸ هجایی اجرا می‌کرده‌اند، و در ضمن تأیید می‌کند که اینگونه سرودها در هنگام سرودن خسروانیهای مورد بحث، یعنی دوران سامانیان در خراسان متداول

1. percussion 2. melodic 3. lyric 4. phonetic 5. unit 6. arm 7. royal mode

بوده است (همو، ۲۶).

بقایای این سرودها و ترانه‌ها را هم اکنون نیز می‌توان در بعضی از نقاط ایران همانند شمال خراسان در بین ایلات کرد مشاهده کرد؛ چنانکه ترانهٔ «رشیدخان» قوچانی می‌تواند نمونهٔ بارزی از اینگونه ترانه‌ها باشد. جالب است که در این ترانه، «برگردان» رشید خان همواره تکرار می‌شود. از پژوهشهای اخیر چنین برمی‌آید که در نیایشگاههای مانوی آهنگهایی اجرا می‌شده که بر گردان «جان، جان، مانی» داشته است (رضوانی، ۲۰۶).

در میان آثار بر جای مانده از موسیقی دانان و موسیقی شناسان نخستین سده‌های اسلامی، *رسالة فی اجزاء خبریة الموسیقی* تألیف کندی را باید نخستین اثری دانست که در آن از «ایقاعات» سخن رفته است (حلو، ۲۶۲ بب). کندی در این رساله ۸ گونه ایقاع را به عنوان «ایقاعات ثمانیه» ذکر کرده است: ثقیل اول، ثقیل ثانی، ماخوری، خفیف ثقیل، رَمَل، خفیف رمل، خفیف خفیف و هَزَج (همانجا) که بر مبنای توضیحات او، بدین شکل می‌تواند باشد:

ثقیل اول: ۳ نقرهٔ (ضرب) متوالی و سپس سکون $\frac{۵}{۸}$ (میزان مرکب)

ثقیل ثانی: همانند اول، ولی با نقره‌ای متحرک $\frac{۶}{۸}$ (میزان مرکب)

ماخوری: ۲ نقرهٔ متوالی و سپس نقره‌ای جداگانه $\frac{۳}{۴}$ (میزان ساده)

خفیف ثقیل: ۳ نقرهٔ متوالی $\frac{۲}{۴}$ (میزان ساده)

رمل: ۱ نقره و پس از آن ۲ نقرهٔ متوالی $\frac{۳}{۴}$ (میزان ساده) (یا $\frac{۷}{۸}$، حفنی، *اسحاق*...، ۲۰۵).

خفیف رمل: ۳ نقره $\frac{۳}{۴}$ (میزان ساده)

خفیف خفیف: ۲ نقرهٔ متوالی $\frac{۳}{۸}$ (میزان ساده)

هزج: ۲ نقرهٔ متوالی ولی طولانی‌تر $\frac{۲}{۴}$ (میزان ساده). (حلو، ۲۷۰).

دسته‌بندی ایقاعی کندی را با اندکی اختلاف که ناشی از مرور زمان و اعمال سلیقهٔ هنرمندان محسوب می‌شود، می‌توان در آثار دیگر موسیقی‌دانان و موسیقی‌شناسان ایرانی مشاهده کرد، چنانکه فارابی نیز از هزج و خفیف آن، خفیف رمل و رمل، خفیف ثقیل ثانی (یا ماخوری)، ثقیل اول و خفیف ثقیل اول یاد می‌کند (ص ۱۰۲۲-۱۰۴۸)؛ یا ابن سینا در بخش موسیقی *شفا* وزنهای اصلی و کارآمد را ۸ گونه ذکر می‌کند: هزج، خفیف هزج، ثقیل اول، خفیف ثقیل اول، رمل، خفیف رمل، ثقیل ثانی و خفیف ثقیل ثانی (ماخوری) (نک: حفنی، مقدمه، ۲۴). وی با اشاره به اینکه ایقاع می‌تواند بر دو گونهٔ موصَل و مفصّل باشد، می‌گوید الحان یا آهنگهای قدیم ایرانی نظیر خسروانیه و فارسیه همگی از گونهٔ موصل بوده‌اند (ص ۹۷). سرانجام باید از صفی‌الدین ارموی یاد کرد که در کتاب *الادوار*، ضربهای مشهور زمان خود را از قول استادان موسیقی ۶ نوع ذکر کرده است: ثقیل اول، ثقیل ثانی، خفیف ثقیل، رمل، خفیف رمل و هزج. وی پس از توضیحی دربارهٔ ساختار وزنی آنها، به آهنگی ایرانی به نام «فاختی» (منسوب به فاخته، قُمری) اشاره می‌کند که در ۲۰ نقره اجرا می‌شده است (ص ۲۸۶، ۳۰۶؛ برای توضیح دربارهٔ فاختی، نک: *رسائل*...، ۲۲۸/۱؛ مراغی، *شرح*، ۲۶۴-۲۶۵).

مآخذ: ابن زیله، حسین، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، *الشفاء*، الریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف و دیگران، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، «موسیقی *دانشنامهٔ علایی*»، سه *رسالهٔ فارسی در موسیقی*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ تطور شعر فارسی*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۳۴ش؛ حفنی، محمود احمد، *اسحاق الموصلی*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، مقدمه بر *الشفاء* (نک: هم، ابن سینا)؛ حلو، سلیم، *تاریخ الموسیقی الشرقیة*، ۱۹۷۴م؛ *رسائل اخوان الصفا*، قم، ۱۴۰۵ق؛ رضوانی، مجید، «پیدایش نمایش و رقص در ایران»، ترجمهٔ منیژه عراقی‌زاده، *خاستگاه اجتماعی هنرها*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زوزنی، حسین، *المصادر*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ فارابی، *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *فرهنگ تازی به پارسی*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Candé, Roland de, *Dictionnaire de musique*, Paris, 1961; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

تقی بینش

آیکه، نک: اصحاب ایکه.

ایل، یا اِل، واژه‌ای ترکی ـ مغولی به معنای ولایت، صلح و دوستی، خیل و گروه، دوست، رام و مطیع، مردم و جماعت. این واژه در حیات تاریخی هزار و چند ساله‌اش توسعهٔ معنایی فراوان یافته است.

کهن‌ترین سندی که واژهٔ ایل در آن به کار رفته، دست‌نوشته‌های موسوم به اُرخُن، از سدهٔ ۲ق و متعلق به ترکهای سلجوقی است. تامسن[1] کلمهٔ ایل را بر مبنای این دست نوشته‌ها «مردم یا اتحادی از مردمان که به صورتی کاملاً مستقل و سازمان یافته، شکل گرفته‌اند و یک خاقان در رأس آن قرار دارد»، تعریف می‌کند که تقریباً برابر «امپراتوری» است (نک: EI², III/1092).

ظاهراً معانی «ولایت»، «صلح» و «خیل» از مفاهیم اصلی و قدیم اصطلاح ایل بوده که در *دیوان لغات الترک* آمده است (کاشغری، ۴۹/۱-۵۰). بخش نخست نامهای ترکی «ایل ـ الدی»، «ایل ـ بگی» و «ایل ـ قاضی»، و بخش دوم جای‌نامهای مشهور عصر عثمانی، مانند «روم ـ اِلی» (روملیا = رومانی) به معنای ولایت و ناحیه است (EI²، همانجا). کلمهٔ «سرخیل» و «سرخیلان» به معنای سر و بزرگ ایل و ایلات به کار می‌رفت (نک: اسکندربیک، ۴۷۱، جم؛ محمدکاظم، ۱۷).

ایل به معنای «مطیع و فرمانبردار» ظاهراً از سدهٔ ۷ق در تاریخ و ادبیات فارسی به کار رفته است. مؤلف *جامع التواریخ* ایل را به این معنا

1. V. Thomsen

به صورت ترکیبی «ایل کردن» (مطیع کردن) و «ایل شدن» (مطیع و فرمانبردار شدن)، بارها به کار برده است (نک: رشیدالدین، ۲۴۵/۱-۲۴۷، جم). از همین زمان، یعنی دورهٔ ایلخانیان، عنوان «ایل - خان» برای فرمانروایان مغول ایران که تابع و مطیع خان بزرگ، هولاکو، بودند، به کار رفت. نیز «ایلات» (جمع ترکی - عربی ایل) به معنای جماعتی از مردم کوچنده و نیمه کوچنده (EI², III/1095)، و با ساختار اجتماعی - سیاسی خاص، در فارسی کاربرد یافت. در مغولی قدیم به تک‌خانوارهای کوچندهٔ صحرانشین «ائیل» می‌گفتند (ولادیمیرتسف، ۶۳-۶۵، جم).

برخی از محققان اصطلاح ایل را به مفاهیم گوناگون «اتحاد قبیله‌ای»، «کشور و خلق»، «اتحاد اشراف و بزرگان قبیله‌های مختلف در حول آریستوکراسی و اشرافیت قبیله و قوم حاکم»، «سازمان کشوری و حکومت»، «کشور و دولت» و کلاً به مفهوم «اتحاد قبیله‌های ترک با قبیله‌های غیر ترک» به کار برده‌اند (نک: رضا، ۴۲-۴۵).

در متون جغرافیایی قدیم اصطلاح فارسی رَمّ (جمع: رموم) و زَمّ (جمع: زموم) مترادف ایل و طایفه برای کُرد یا کردان، به معنای عشایر کوچندهٔ رمه گردان منطقهٔ فارس به کار رفته است. یاقوت رمّ را نزد کُردان به معنای تیره گرفته که به عربی «حیّ» است (برگزیده...، ۹۹)؛ همو رموم را جمع رمّ «جایها و خانه‌های کردان» و کلمه‌ای رایج در فارس تعریف می‌کند، مانند رمّ حسنِ جیلویه (گیلویه) در ۱۴ فرسخی فارس؛ رمّ جیلویهٔ معروف به رمّ زنیجان را نیز نام قبیله‌ای از کردان می‌آورد (*بلدان*، ۸۲۱/۲). نکتهٔ دیگر اینکه بنابر نوشتهٔ او (همانجا) رمّ قاسم شهریار در ۵۰ فرسنگی شیراز به «کوریان» موسوم بوده است. اصطلاح «کوریان» در میان قوم مغول به اجتماعی از «ائیل»، یعنی خانوارهای صحرانشین فراهم آمده در اردوگاه اطلاق می‌شده است (ولادیمیرتسف، ۶۳).

قزوینی زموم را تصحیف رموم و آن را جمع رمّ (رمه)، یعنی ایل و طایفه گرفته است (۵۳/۵). لسترنج از ۵ ایل کُرد که در سدهٔ ۴ق در کوه جیلویهٔ (کوه گیلویه) فارس چراگاه و اردوگاه داشتند با نام زمّ کُرد یاد می‌کند (ص 266). او با استناد به حاشیهٔ دخویه بر ترجمهٔ *مسالک‌المسالک* ابن خردادبه، زَمّ (که صورت صحیح‌تر آن زومه است) را که اغلب به اشتباه رمّ می‌نویسند، در کردی به معنای «ایل» آورده است (همانجا، حاشیهٔ 2).

امروز اصطلاحهای رمّ و رموم یا زمّ و زموم در میان ایلات و عشایر ایران کاربرد ندارد، اما اصطلاح زُمّه یا زومه به معنای اُبه یا کوریان، متشکل از چند یا چندین خانوار چادرنشین که در کنار هم در چراگاه اردو زده‌اند، در میان برخی ایلات و عشایر کرد غرب ایران به کار می‌رود (اسکندرنیا، ۳۳).

در متون جغرافیایی و تاریخی اصطلاحهای دیگری به صورت مفرد و جمع، مانند کلمات عربی عشیره (عشایر)، قبیله (قبایل)، طایفه (طوایف) و کلمات ترکی اویماق (اویماقات) و اولوس (اولوسات)، بدون در نظر گرفتن مفاهیم واقعی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هر یک از آنها، مترادف با یکدیگر و با کلمهٔ ایل به کار رفته است. اسکندربیک به دفعات کلمات ایل و الوس و اویماقات را با هم آورده است (مثلاً نک: ص ۶۴۳). امروزه در ادبیات مردم‌شناسی، اصطلاح «ایل» به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که دارای سازمان اجتماعی و سیاسی خاصی است (نک: هد، ایران، بخش جامعهٔ ایلی).

مآخذ: اسکندربیک منشی، *عالم‌آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اسکندرنیا، ابراهیم، *ساختار سازمان ایلات و شیوهٔ معیشت عشایر آذربایجان غربی*، اورمیه، ۱۳۶۶ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، عنایت‌الله، *ایران و ترکان در زمان ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ولادیمیرتسف، ب.، *نظام اجتماعی مغول*، ترجمهٔ شیرین بیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *برگزیدهٔ مشترک*، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *بلدان*؛ نیز:

EI²; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905.

علی بلوکباشی

ایلاتِ خَمسه، اتحادی از ۵ ایل ایناَلو (یا اینانلو)، بهارلو، نَفَر، عرب و باصری (ﻫ مم) که بنابر برخی مقاصد سیاسی، اقتصادی و نظامی، در ۱۲۷۸ق به فرمان ناصرالدین شاه در منطقهٔ فارس تشکیل شد (نک: فسایی، ۸۲۳/۱-۸۲۴؛ ابرلینگ، ۷۲؛ بیات، ۲۴). خاستگاه قومی این ایلها با یکدیگر متفاوت است. ایلهای اینانلو، بهارلو و نفر، ترک؛ ایل عرب، عرب؛ و ایل باصری، عمدتاً فارس هستند. مردم، ایلات خمسه را کلاً عرب می‌شناختند (بک، 10) که احتمالاً به دلیل جمعیت بیشتر مردم ایل عرب در ایلات خمسه و نیروی غالب آنها بر عشایر دیگر بوده است.

ایلات خمسه دومین گروه ایلی عمدهٔ فارس، پس از ایل قشقایی، در اواخر سدهٔ ۱۳ق/۱۹م و نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۴ق/۲۰م به شمار می‌رفتند (مسعود میرزا، ۱۲۹؛ سایکس، II/479). ایلهای خمسه در منطقه‌ای در شرق قلمرو ایل قشقایی به صورت پراکنده می‌زیستند. این منطقه بخشی از نواحی شمال و مشرق و جنوب شرقی استان فارس را در سوی خاوری راه اصفهان به شیراز و شیراز به جهرم فرا می‌گیرد.

تمام طایفه‌های ایلات خمسه تا سالهای پایانی سدهٔ ۱۳ق کوچ می‌کردند و به ییلاق و قشلاق می‌رفتند. از آن پس، به تدریج بخش بزرگی از آنها یکجانشین شدند. بنابر آمار تیرماه ۱۳۶۶ش، ۷۶۸' ۴ خانوار از باصری، عرب، بهارلو، نفر و کُردشولی (از قشقاییهایی که به ایلات خمسه پیوسته بودند) کوچ می‌کردند (*سرشماری ...*، ۱۵). ییلاقات این عشایر در شهرستانهای آباده، اقلید، جهرم، داراب، شیراز، فسا، لار و مرودشت، و قشلاقات آنها نواحی دیگری در همین شهرستانها و شهرستانهای استهبان، فیروزآباد و نیریز فارس بوده است. ۹۴/۳٪ از خانوارهای عشایر کوچنده در ییلاق، ۸۰/۳٪ آنها در قشلاق زیر سیاه چادر، و بقیه در خانه‌های گلین زندگی می‌کنند (همان،

(۱۱).

رهبری هر یک از ایلهای خمسه و طایفه‌ها و تیره‌ها و اولادها را یک خان یا کلانتر و یا کدخدا برعهده داشت که امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عشایر زیرنظر آنها بود. هر اردو که متشکل از چند سیاه چادر یا خانوار از یک طایفه یا تیره بود، در زمان کوچ، یک کدخدا یا ریش‌سفید داشت که نمایندگی سیاسی و اداری اردو برعهدهٔ او بود (بارث، 26). اصطلاح «خان» در خطاب مؤدبانه برای همهٔ سران ایل و طایفه و تیره به کار می‌رفت. با فروپاشی اتحاد سیاسی ایل، عنوان کلانتر نیز به تدریج منسوخ شد و عنوان خان جای آن را گرفت (همو، 72).

عشایر کوچندهٔ خمسه، اقتصادی یک پایه و مبتنی بر شیوهٔ معیشت شبانی داشتند و عمدتاً از راه پرورش و تولید گوسفند و بز زندگی می‌گذراندند. برخی از خانوارها نیز همراه گله‌داری به زراعتی محدود نیز می‌پرداختند. گله، سرمایهٔ عشایر کوچنده بود و شمار کم و بیش دام هر خانواده نشانی از دارایی و شخصیت اجتماعی خانواده به شمار می‌رفت (همو، 103). برخلاف عشایر کوچنده، یکجانشینان خمسه ــ که از اواخر سدهٔ ۱۳ق ده‌نشین شده بودند ــ اقتصادشان برپایهٔ کشاورزی بنیاد نهاده شده بود. ده‌نشینان در کنار فعالیتهای زراعی، دامداری نیز می‌کردند. شمار دام خانواده‌ها زیاد نبود و هر چندین خانواده با هم گله‌ای تشکیل می‌دادند که آن را برای چرا به چوپان یا خویشاوندان خود می‌سپردند.

تاریخچه: طهماسب میرزا مؤیدالدوله والی فارس با کمک خاندان با نفوذ قوام‌الملک شیرازی اتحاد عشایری خمسه را در ۱۲۷۸ق تشکیل داد (فسایی، ۸۲۳/۱-۸۲۴؛ ابرلینگ، ۷۲؛ بیات، ۲۴) تا هم در برابر قدرت روزافزون ایل قشقایی در منطقه مقابله کنند و هم امنیت راههای بازرگانی از بندرعباس و بنادر خارک و بوشهر به شیراز را برای حمل کالا تأمین نمایند (بارث، 130, 88).

نخستین رئیس و ابواب جمعی اتحاد خمسه، علی محمدخان قوام، و آخرین سرپرست آن ابراهیم‌خان قوام بود (همانجاها). ابراهیم‌خان در ۱۳۱۱ش پس از شورشهای ایلی در فارس از ابواب جمعی و حکمرانی مناطق خمسه و لار برکنار شد (برای آگاهی بیشتر، نک: هدایت، ۲۸۳؛ بیات، ۵۳، ۶۹؛ شهبازی، ۲۳۹). با برکناری او حکومت ۷۳ سالهٔ خاندان قوام‌الملک بر ایلات خمسه پایان گرفت. از آن پس، اتحاد خمسه مفهوم سیاسی ـ نظامی پیشین خود را از دست داد و همبستگی ساختگی ناپایدار میان ایلهای پنجگانه به سستی گرایید و یک وحدت و همبستگی سنتی ایلی ـ عشایری جایگزین آن شد.

مآخذ: ابرلینگ، پیر، «سیاست قبیله‌ای انگلیس در جنوب ایران»، ترجمهٔ کاوهٔ بیات، نامهٔ نور، تهران، ۱۳۵۸ش، شم ۴ و ۵؛ بیات، کاوه، شورش عشایری فارس (سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۹ش)، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمسه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شهبازی، عبدالله، ایل ناشناخته، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فسایی، حسن، فارس‌نامهٔ ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مسعود میرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هدایت، مهدیقلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia*, London, 1961; Beck, L., *Nomad, a Year in the Life of a Qashqai Tribesman in Iran*, London, 1991; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1930.

علی بلوکباشی

ایل آرْسَلان، ابوالفتح (د ۵۶۷ق/۱۱۷۲م)، پسر آتسز (ه م) که در توسعهٔ قلمرو و قدرت خوارزمشاهیان نقش مهمی داشت. وی پیش از رسیدن به فرمانروایی از سوی پدر بر قسمتهایی از ترکستان و برخی شهرهای اطراف خوارزم مانند جَند حکم می‌راند (خواندمیر، ۶۳۳/۲).

ایل ارسلان ۴ روز پس از مرگ پدر (۵۵۱ق/۱۱۵۶م) روی به خوارزم نهاد. در راه همهٔ لشکریان و فرماندهان آتسز اظهار فرمانبرداری کردند، اما در خوارزم، اغلبک (اغول بیک) ــ اتابک سلیمان شاه برادر ایل ارسلان ــ می‌کوشید تا سلیمان را به حکومت بنشاند. ایل ارسلان چون به خوارزم رسید، بی‌درنگ وی را کور کرد و اغلبک و امرای طرفدار او و از جمله یکی از عموهای خود را از میان برداشت و در سوم رجب همان سال رسماً رشتهٔ کارها را در دست گرفت (جوینی، ۱۴/۲؛ وصاف، ۳۳۴؛ ابن اثیر، ۲۰۹/۱۱؛ حمدالله، ۴۸۵؛ میرخواند، ۳۶۴/۴). ایل ارسلان در آغاز کار خود را مطیع سنجر خواند. او نیز در رمضان همان سال منشور حکومت و خلعتها بدو فرستاد (ابن اثیر، همانجا).

پس از درگذشت سلطان سنجر (۵۵۲ق/۱۱۵۷م) ایل ارسلان بر آن شد تا خلأ قدرتی را که در خراسان و بخشی از ماوراءالنهر پدید آمده بود، پُر کند. وی برای گسترش نفوذ خود در جبههٔ خراسان که ظاهراً برای او ارزش و اهمیت داشت، ناچار به مبارزهٔ بیشتری بود. از طرفی مؤید ای ابه ــ از غلامانِ نظامی سنجر ــ که توسط برخی غلامان سنجری به حکومت برداشته شده بود، بر بعضی نقاط خراسان مستولی شد و در آنجا رشتهٔ کارها را در دست گرفت. ایل ارسلان برای رویایی با وی به خراسان هجوم برد و نیشابور را به محاصره گرفت، اما کاری از پیش نرفت و صلح شد (جوینی، ۱۵/۲-۱۶؛ میرخواند، ۳۶۴/۴-۳۶۵). از آن سوی بعضی از شهرهای خراسان که از قلمرو ای ابه بیرون بود، در دست امرای غز یا سنجری قرار داشت؛ از آن جمله اختیارالدین ایتاق را باید نام برد که خود را مطیع ایل ارسلان می‌خواند و این معنی سبب شد که یغمرخان غز بر وی هجوم ببرد. ایل ارسلان و رستم باوندی به یاریش شتافتند و ایتاق سرانجام بر گرگان و دهستان مستولی شد و به نام ایل‌ارسلان به‌حکومت نشست. پس از چندی میان ایل‌ارسلان و دست‌نشانده‌اش ایتاق اختلاف شد و ایل ارسلان به گرگان تاخت. ایتاق این بار از ای ابه یاری خواست و او توانست بخش جنوبی متصرفات ایتاق را حفظ کند، ولی دهستان به دست ایل ارسلان افتاد (ابن اثیر، ۳۱۵/۱۱؛ بارتولد، ۷۰۴/۲).

ایل ارسلان ظاهراً از آن پس همهٔ توجه خود را به جنگ با ای ابه و تسخیر نیشابور معطوف گردانید. در آن ایام ولایات ری و همدان و توابع آن در دست ایلدگز بود. چون میان او و اینانج از امرای سلجوقی و

مدعی حکومت در عراقِ ایران دشمنی افتاد، اینانج، ایل ارسلان را به تسخیر ری دعوت کرد و خود را مطیع او خواند. این معنی که امیری از مناطق نسبتاً دور دست غربی، ایل ارسلان را از خوارزم به مدد بخواند، خود حاکی از قدرت و اهمیت فرمانروای خوارزم است. به‌هر حال، ایل‌ـ ارسلان در ۵۶۱ق/۱۱۶۶م سپاهی به کمک او فرستاد و حاکم دهستان را فرمود تا به اینانج مال رسانَد. شمس‌الملک و اینانج در ری با امرای عراق روبه‌رو شدند و پس از نبردی سخت آنها را در هم شکستند، اما چون چند روز بعد ایلدگز با لشکر در رسید، خوارزمیان عقب نشستند (رشیدالدین، ۴۱۴/۱ـ۴۱۵؛ حسینی، ۲۶۱ـ۲۶۴). اما ایل ارسلان از پای ننشست و در تدارک حمله به نیشابور بود که ای ابه در ۵۶۲ق، ایلدگز را به یاری خواند و او را هشدار داد که ایل ارسلان به خراسان اکتفا نخواهد کرد و در عراق نیز طمع بسته است. ایلدگز از همدان به ری آمد و از آنجا به تهدید ایل ارسلان پرداخت. این تهدید خود باعث تحریک ایل ارسلان شد و در همان سال لشکر به خراسان برد و دو ماه آنجا را به محاصره گرفت؛ اما چون شنید ایلدگز به خراسان می‌آید، نیشابور را رها کرد و به جرجان عقب نشست. در حالی که ظاهراً ای ابه از دعوت ایلدگز که خود می‌توانست خطری برای او محسوب گردد، پشیمان شده بود، قاضی فخرالدین را نزد ایل ارسلان فرستاد و اظهار اطاعت کرد و به نام او در نیشابور خطبه خواند و ایلدگز نیز از بسطام به ری بازگشت (نک: همو، ۲۷۷ـ ۲۷۸؛ قس: بیهقی، ۲۸۴؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۶).

پیروزیهای نه چندان مطمئنی که ایل ارسلان در خراسان به دست آورد، او را واداشت تا در ماوراءالنهر هم به کوششهایی برای تحصیل استقلال دست زند؛ بدین‌سبب، از پرداخت خراج هنگفتی که بنابر پیمان پدرش اتسز باقراختاییان (نک: شرف‌الدین، ۱۳۵آ)، می‌بایست بپردازد، خودداری کرد. قراختاییان روی به خوارزم نهادند و ایل ارسلان هم سردار خود را با مقدمهٔ لشکر بفرستاد و خود در پی او روان گشت. سردار پیش از رسیدن خوارزمشاه دست به جنگ گشود، اما شکست خورد و ایل ارسلان که در راه بیمار شده بود، به خوارزم بازگشت و اندکی‌بعد درگذشت (ابن‌اثیر، ۳۷۵/۱۱؛ حمدالله، ۴۸۵ـ۴۸۶؛ میرخواند، ۳۶۵/۴).

به رغم آنچه در وهلهٔ اول از منابع تاریخی برمی‌آید، ایل ارسلان در ۱۶ سال حکومت، در تثبیت موقعیت خوارزمشاهیان و توسعهٔ نفوذ خاندان، موفق بوده است و با نادیده گرفتن آخرین ناکامی اتفاقی او می‌توان گفت که زمینهٔ بس مساعدی برای حکومت جانشین خویش تکش ایجاد کرد. در سیاست داخلی هم، از تحریک مخالفان خودداری می‌کرد و می‌کوشید آنها را به وسایل و وسایطی با خود همراه سازد (مثلاً نک: رشید وطواط، *نامه‌ها*، ۱۰۵) و چون به حکومت نشست، اقطاعات و مرسومات طرفداران خود را افزایش داد و مردم خوارزم را به دادگری و بخشش خویش امیدوار گردانید (میرخواند، ۳۶۴/۴). رشید وطواط شاعر و نویسندهٔ برجسته در زمرهٔ نزدیکان و شاید دبیر اتسز و ایل ارسلان بود و در برخی اشعارش دادگری او را ستوده است (نک: *دیوان*، ۱۸۸؛ بهار، ۴۰۰/۲). از مقدمهٔ رسالهٔ *فصل الخطاب* که رشید وطواط آن‌را به نام ایل ارسلان نوشت، برمی‌آید که ایل ارسلان کتابخانه‌ای تشکیل داده بود و در دستگاه خود از دانشمندان و فضلا پشتیبانی می‌کرد و ایشان را می‌نواخت (تویسرکانی، ۱۷۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، آگاه؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ تویسرکانی، قاسم، تعلیقات بر *نامه‌ها* (نک: هم، رشید وطواط)؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشید وطواط، محمد، *دیوان*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، *نامه‌ها*، به‌کوشش قاسم تویسرکانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به‌کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش.

صادق سجادی

ایلاف، سوره، نک: قریش، سوره.

ایلام، استان، شهرستان و شهری در غرب ایران.

استان ایلام: این استان با ۲۰٬۱۵۰ کمـ۲ وسعت (۱/۲٪ مساحت کل کشور) میان ۳۱° و ۵۸′ تا ۳۴° و ۱۵′ عرض شمالی و ۴۵° و ۲۴′ تا ۴۸° و ۱۰′ طول شرقی، در غرب کشور واقع شده است. استان ایلام از جنوب با خوزستان، از شرق با لرستان، و از شمال با کرمانشاه همسایه است و از سمت غرب ۴۲۵ کمـ مرز مشترک با کشور عراق دارد (*آمارنامه...*، ۱؛ *اطلس...*، ۸۷).

اوضاع طبیعی: استان ایلام را از نظر طبیعی به دو قسمت مشخص شمال شرقی و جنوب غربی می‌توان تقسیم کرد که قسمت اول را کوهستانهای مرتفع و بخش‌دوم را دشتهای گرمسیری هموار می‌پوشاند. از لحاظ ناهمواری، نیمهٔ شمال شرقی استان را رشته‌های موازی و مرتفع غرب زاگرس در برگرفته که امتداد آنها مانند دیگر رشته‌های زاگرس از شمال غربی به جنوب شرقی است و ارتباط شهرها را با مرکز استان دشوار می‌سازد.

مهم‌ترین رشته کوههای ایلام اینهاست: ۱. کبیرکوه که مانند دیوار بلندی به طول ۲۶۰ کمـ به موازات ساحل راست رودخانهٔ سیمره کشیده شده است و بلندترین قلهٔ آن ۳٬۰۶۲ متر ارتفاع دارد. همین رشته‌کوه در گذشته این منطقهٔ کوهستانی را به دو قسمت پیشکوه و پشتکوه تقسیم می‌کرد که قسمت اخیر تمام استان ایلام امروز را شامل می‌شود (*آمارنامه*، همانجا؛ افشار، ۳۱۳؛ *جغرافیا...*، ۳۵۳/۱). ۲. دینارکوه که از رشته‌های فرعی کبیرکوه به شمار می‌آید و ارتفاع آن تا ۲٬۶۰۰ متر می‌رسد، میان آبدانان و دهلران قرار گرفته است. ۳. کوههای نخجیر،

سیاه کوه، سرخ کوه و حمرین کوه که از دیگر شاخه‌های کبیرکوه شمرده می‌شوند (*آمارنامه*، همانجا).

در نیمهٔ جنوب غربی ایلام دشتهای گرمسیری منطقهٔ مهران ـ دهلران قرار دارند که از عمده‌ترین آنها دشتهای ایلام، ایوان، شیروان ـ چرداول، هلیلان، و در مغرب استان دشتهای صالح‌آباد، مهران، محسن‌آباد، نصیریان، دهلران، موسیان و عباس‌آباد را می‌توان نام برد. تمام این دشتها از آبرفتها و رسوبات رودخانه‌ها تشکیل شده است که دارای خاکهای عمیق و حاصل‌خیزند و به واسطهٔ دسترسی به آبهای سطحی استان، شهرکها و آبادیهای پرجمعیتی را در خود جای داده‌اند (*جغرافیا*، ۳۵۴/۱ـ۳۵۵).

در استان ایلام رودخانه‌های متعددی جریان دارند که بیشتر از کبیرکوه سرچشمه می‌گیرند. این رودخانه‌ها را به دو بخش مشخص می‌توان تقسیم کرد: اول آنهایی که از خط الرأس کوهها سرچشمه گرفته، به سمت شرق جریان می‌یابند و عموماً به رود بزرگ سیمره یا کرخه می‌ریزند که از آن جمله‌اند: رودهای چرداول، سراب کلان و سراب زنجیره؛ دوم آنها که به سمت غرب در شیب عمومی منطقه جریان یافته، وارد خاک عراق می‌شوند. مهم‌ترین این رودخانه‌ها عبارتند از کنجان چم، گاوی، چنگوله، میمه وگدارخوش تلخاب (فرهنگ...، ۴).

آب و هوای استان ایلام معتدل و نیمه مرطوب است (همانجا) که به دو قسمت مشخص بر اساس تقسیم‌بندی طبیعی منقسم می‌گردد: در نیمهٔ شمال شرقی گرم و معتدل، ولی زمستانها بسیار سرد و بیشتر نزولات آن به صورت برف است؛ در حالی که در نیمهٔ جنوب شرقی تابستانها بسیار گرم و سوزان و دورهٔ آن طولانی است.

کوهستانی بودن منطقه و تنوع آب و هوا مخصوصاً باران نسبتاً کافی، بیشتر ارتفاعات استان ایلام را مانند استانهای مجاور، تحت پوشش عظیم جنگل قرار داده است. در قسمتهای مرتفع شمالی استان، جنگلها پوشیده از انواع بلوط، پسته، بنهٔ کوهی، زالزالک، بادام‌کوهی، زبان گنجشک، انجیر، ارغوان، گیلاس وحشی و جز آنهاست. در رشته‌های دینار که حدفاصل میان مرتفعات کبیرکوه و دشتهای گرمسیری به شمار می‌آیند، نیز جنگلهای پراکنده از گونه‌های پیش گفته همراه با مراتع غنی وجود دارد که در آنها بجز محصولات جنگلی انواع نباتات و گیاهان دارویی از جمله مورد، گل گاوزبان، گل آرونه و گون به مقادیر بسیار به دست می‌آید (همان، ۶).

تقسیمات: ایلام سابقهٔ تاریخی بسیار کهن دارد و جزو قدیم‌ترین مناطق تاریخی ایران به شمار می‌رود و به گفتهٔ باستان‌شناسان در حدود ۴٬۰۰۰ سال ق‌م نخستین حکومت در ناحیه‌ای که خوزستان، لرستان، پشتکوه و بختیاری امروز را در بر می‌گرفته، تشکیل گردیده است و آنچه امروز ایلام خوانده می‌شود، بخشی از این حکومت بوده است (*جغرافیا*، ۳۵۹/۱). این ایالت در زمان تسلط اردشیر بابکان «ماسبذان» نامیده می‌شد (فرهنگ، ۷). در برخی از کتابهای جغرافیا این ناحیه به مناسبت رود «سیروان» که در آن جاری بوده، «سیروان» نیز نامیده شده است، ولی بعدها آنجا را «خاک والی» یا پشتکوه، و حاکم‌نشین آن را حسین‌آباد می‌نامیدند (بهار، ۲۶۹). آخرین والی پشتکوه در ۱۳۰۹ش توسط رضاشاه سرکوب گردید و پس از آن قصبهٔ حسین‌آباد به ایلام تغییر نام یافت و کم‌کم به سبب اجرای سیاست تخته‌قاپو کردن عشایر توسعه یافت و طولی نکشید که به صورت شهری درآمد که نام آن بر ناحیهٔ بزرگ‌تری اطلاق گردید. این ناحیه تا ۱۳۵۲ش به صورت فرمانداری کل اداره می‌شد و سپس به صورت استان درآمد (شاملویی، ۱۱۵). از آن تاریخ تاکنون تغییراتی از نظر تقسیمات کشوری در این استان به وجود آمده است.

تقسیمات جغرافیایی استان ایلام در ۱۳۷۵ش (*آمارنامه*، ۱۰)

شهرستان	شهر	بخش	دهستان
آبدانان	۱	۲	۴
ایلام	۲	۲	۴
ایوان	۱	۲	۴
دره شهر	۲	۲	۵
دهلران	۴	۳	۶
شیروان و چرداول	۲	۳	۸
مهران	۳	۳	۵
کل استان	۱۵	۱۷	۳۶

جمعیت: در ۱۳۷۵ش از ۴۸۷٬۸۸۶ نفر جمعیت استان ایلام، ۲۴۹٬۲۷۵ نفر مرد و ۲۳۸٬۶۱۱ نفر زن بوده‌اند (نسبت ۱۰۴ به ۱۰۰) (نک‍: *سرشماری عمومی*...، شانزده).

زندگی عشایری: مقتضیات طبیعی استان ایلام و از جمله وجود کوههای مرتفع و پرآب در مجاورت جلگه‌ها و دشتهای گرم و نیمه‌خشک، ولی حاصل‌خیز در روزگاران بسیار قدیم نوع معیشت خاصی را در این سرزمین به وجود آورده که به زندگی عشایری و ایلاتی معروف شده است. عادت بر این شده است که عشایر و ایلات در فصل تابستان به نواحی کوهستانی و خنک نیمهٔ شمال شرقی کوچ می‌کنند و بر عکس در زمستان به جلگه‌های نیمهٔ جنوب غربی باز می‌گردند و این رسم و راهی است که ساکنان ایلام قرنها با آن خوگرفته، و فرهنگی به وجود آورده‌اند که با نظام و فرهنگ شهرنشینی تفاوت فراوان دارد. عشایر استان از ۳ نژاد کرد، لر و عرب ترکیب شده‌اند و به زبانهای کردی، لری و عربی سخن می‌گویند و بیشتر آنها شیعه‌اند (*جغرافیا*، ۳۷۰/۱).

در یک سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی که از عشایر کوچنده در ۱۳۶۶ش به عمل آمده، شمار آنها برحسب دورهٔ استقرار چنین برآورد شده است (*سرشماری اجتماعی*...، ۱):

دورهٔ استقرار	ایل	طایفهٔ مستقل	خانوار	جمعیت
ییلاقی	۱۱	۱۴	۸٬۵۷۲	۶۲٬۹۸۲
قشلاقی	۲۰	۱۶	۱۰٬۰۲۹	۷۳٬۲۹۴

آموزش عالی: در استان ایلام ۳ موسسهٔ آموزش عالی وجود دارد

که در سطح کارشناسی و کاردانی و دوره‌های روزانه و شبانه دانشجو می‌پذیرد. مهم‌ترین اینها دانشگاه ایلام است که در سال تحصیلی ۱۳۷۷ـ۱۳۷۸ش در دورهٔ روزانه ۲٬۵۶۵ نفر و در دورهٔ شبانه ۹۹۵ دانشجو داشته است که در ۷ دانشکده و دو آموزشکده در ۲۴ رشتهٔ آموزشی دانشگاهی سرگرم تحصیل بوده‌اند. پس از آن شاخهٔ دانشگاه پیام‌نور با ۲٬۱۵۲ دانشجو در ۸ رشتهٔ تحصیلی و سرانجام، مرکز آموزش مدیریت دولتی با ۴۵۸ دانشجو در ۳ رشتهٔ تحصیلی در شهر ایلام فعالیت دارند (*آمارنامه*، ۷۸ـ۹۱).

کشاورزی و دامداری: حدود سه پنجم از وسعت استان ایلام را کوهستانهای شمال شرقی تشکیل می‌دهد که در تمامی این ناحیه زمینهای کشاورزی به کوهپایه‌های سنگلاخی، دشتهای کم وسعت ناهموار و حواشی رودخانه‌ها و چشمه‌سارها محدود می‌شود و علاوه بر این، زراعت در زمینهایی صورت می‌گیرد که قبلاً جنگل یا مرتع طبیعی بوده، ولی امروزه به وسیلهٔ عشایر به زمین زراعی مبدل گردیده است. در این بخش از استان، روشهای کشاورزی، قدیمی و سنتی است که محصول آن از حدود خودکفایی فراتر نمی‌رود. در واحدهای بزرگ کشاورزی، در جلگه‌های پست و وسیع نیمهٔ جنوب غربی از ماشین‌آلات و وسایل مکانیکی استفاده می‌شود و آب رودخانه‌ها از طریق سدبندی و کانال‌کشی و احیاناً از طریق تلمبه‌ها به مزارع می‌رسد. در هر حال، از اراضی مزروعی به دو صورت دیم و آبی بهره‌برداری می‌شود (*جغرافیا*، ۱/۳۷۵).

مهم‌ترین محصول کشاورزی استان، غلات است (۳۳۰٬۴۷۹ تن) و اقلام دیگر قابل ذکر در فهرست محصولات کشاورزی ایلام عبارتند از نخود (۴٬۸۰۰ تن)، کنجد و سویا (۲۵۷ تن)، هندوانه (۵۳٬۸۷۴ تن)، طالبی و گرمک (۳۶٬۹۶۸ تن)، سیب‌زمینی (۷۹۹ تن)، خیار (۶۵٬۰۴۲ تن) و پیاز (۹٬۷۹۱ تن) که بیشتر آنها به خارج استان صادر می‌گردد (*آمارنامه*، ۱۸۳ـ۱۸۶).

دامداری سنتی و نگاهداری احشام و اغنام بومی قرنها در منطقه متداول بوده است و دامداران محلی به موازات فعالیتهای کشاورزی به دامپروری نیز می‌پردازند. در ۱۳۷۷ش در سطح استان جمعاً ۱٬۳۵۰٬۶۴۱ رأس گوسفند و بره، ۸۲۸٬۴۹۳ رأس بز و بزغاله و ۶۳٬۱۷۳ رأس گاو و گوساله وجود داشته است (همان، ۲۲۵). در همان سال در سطح استان ۳۳ واحد گاوداری صنعتی با ظرفیت ۱٬۱۶۰ رأس و تنها یک واحد گوسفند داری صنعتی با ظرفیت ۵۰۰ رأس موجود بوده است (همان، ۲۱۶ـ۲۱۷). در ۱۳۷۷ش در سطح استان ۱۲ مرکز پرورش مرغ تخم‌گذار با ظرفیت ۳۰۵ هزار قطعه وجود داشته، و در همان سال میزان تولید گوشت مرغ ۱۰٬۸۹۴ تن بوده است (همان، ۲۲۰، ۲۲۱).

پرورش زنبور و تولید عسل هم از جمله فعالیتهای مردم ایلام است که در ۱۳۷۷ش در سطح استان ۱۵٬۹۰۰ کندوی جدید داشته‌اند (همان، ۲۲۴).

معدن و صنعت: شناسایی قطعی دربارهٔ کم و کیف ذخایر معدنی استان تاکنون به طور جدی به عمل نیامده است، ولی قرار داشتن استان



در منطقهٔ آهکهای آسماری و همچنین نشانه‌های طبیعی، وجود ذخایر معدنی و نفتی را نوید می‌دهد. در حال حاضر ۲۶ معدن از انواع سنگها در شهرستانهای استان وجود دارد. از میان معادن فعال ۸ واحد در شیروان و چرداول، ۷ واحد در مهران و ۵ واحد در ایوان قرار دارد. با توجه به فراوانی مواد اولیه مخصوصاً پشم، صنایع‌دستی در میان دامداران عشایر رایج است و تولیداتی نظیر قالی، قالیچه، جاجیم، خورجین، سیاه چادر، طناب، نمد و گیوه را شامل می‌شود که از دقت و ظرافت خاصی برخوردارند (همان، ۲۳۶؛ *جغرافیا*، ۳۸۱/۱).

راه و حمل و نقل: یکی از مشکلات بزرگ این استان درگذشته‌ها که نتیجهٔ مستقیم کوهستانی بودن قسمت اعظم وسعت خاک آن بوده، فقدان راههای ارتباطی بوده است که آن را تا حدی دور از طرحهای توسعه‌ای کشوری نگاه داشته، ولی در دهه‌های اخیر برای رفع این اشکال کوششهایی به عمل آمده است (برای وضع راههای استان، نک: *آمارنامه*، ۳۲۶-۳۲۸).

در استان ایلام یک فرودگاه درجهٔ ۲ در ۸ کیلومتری مرکز استان وجود دارد که در ۱۳۷۷ش با ۲۵۰ پرواز سالانه، ۵٬۶۱۸ مسافر را جابه‌جا کرده است (همان، ۳۳۲).

شهرستان ایلام: این شهرستان در گوشهٔ شمال غربی استان ایلام قرار دارد که از شمال به شهرستان ایوان و از شرق به شیروان و چرداول، از جنوب به مهران، و از غرب به کشور عراق محدود است (نک: نقشهٔ تقسیمات). وسعت این شهرستان ۲٬۱۶۵ کم۲ و جمعیت آن در ۱۳۷۵ش، ۱۶۵٬۶۵۵ نفر، یعنی پرجمعیت‌ترین شهرستان استان بوده است (*آمارنامه*، ۱۲). در نیمهٔ غربی این شهرستان رودخانه‌هایی با شاخه‌های فراوان وجود دارد و از آن جمله می‌توان رودهای تلخ آب، گدارخوش و چم‌خوش را نام برد که به ترتیب از شمال به جنوب، آبادیهای منطقه را سیراب می‌سازند (نک: نقشهٔ طبیعی).

شهر ایلام: این شهر در ۳۳° و ۳۸′ عرض شمالی و ۴۶° و ۲۵′ طول شرقی، در ارتفاع ۱٬۴۴۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پاپلی، ۷۸). شهر ایلام با اینکه در دشت ایلام قرار گرفته، از همه طرف به وسیلهٔ کوههای منفردی احاطه شده است. مهم‌ترین رودخانه‌ای که مرکز استان را سیراب می‌کند، رود گدارخوش است که از دامنه‌های غربی کبیرکوه سرچشمه گرفته، پس از آنکه شاخه‌های چندی از دو طرف دریافت می‌کند، به خاک عراق می‌ریزد (*فرهنگ*، ۶).

شهر ایلام تا خرداد ۱۳۱۵، روستای کم‌اهمیتی به نام حسین‌آباد پشتکوه بوده است (سعیدیان، ۹)، ولی پس از آنکه مرکزیتی یافته، روزبه‌روز بر وسعت و اهمیت و جمعیت آن افزوده شده است. جمعیت این شهر که در ۱۳۳۵ش، ۸٬۳۴۶ نفر بود، در ۱۳۷۵ش، به ۱۲۶٬۳۴۶ نفر افزایش یافت (*سالنامه...*، ۴۵).

بیشتر وزارتخانه‌ها، سازمانها، نهادها، بانکها و شرکتهای بازرگانی مهم کشور در ایلام، شعبه و نمایندگی دارند. در نقشهٔ جهانگردی استان و شهر ایلام حدود ۷۰ واحد اداری، ۱۴ مرکز درمانی و بهداشتی، ۸ مرکز بزرگ بانکی، ۱۶ مسجد و حسینیه، حدود ۶۰ مرکز آموزشی و فرهنگی در سطوح مختلف، ۱۰ مهمانخانهٔ کوچک و بزرگ، ۷ کتاب‌فروشی عمده، ۲ استادیوم و ۳ باشگاه ورزشی، و سرانجام، ۷ پایانه و مرکز تعاونی مسافربری نام برده شده است.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان ایلام* (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان ایلام، تهران، ۱۳۷۸ش؛ *اطلس کامل گیتاشناسی*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادرنشینان و طوایف عشایری ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بهار، محمدتقی، *بهار و ادب فارسی*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *سالنامهٔ آماری کشور* (۱۳۷۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان ایلام، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان ایلام، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دائرةالمعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ شاملویی، حبیب‌الله، *جغرافیای کامل جهان*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (ایلام)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵۶؛ نقشهٔ تقسیمات کشوری، گیتاشناسی، شم ۱۰۵؛ نقشهٔ طبیعی استان ایلام، گیتاشناسی، شم ۲۰۷.

محمدحسن گنجی

ایلْخانیان، عنوان سلسله‌ای از فرزندان چنگیزخان مغول. اگر تاریخ ورود هولاگوخان به سمرقند را سرآغاز فرمانروایی این سلسله بدانیم، ایشان از ۶۵۳ق/۱۲۵۵م تا مرگ ابوسعید بهادرخان در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م بر ایران فرمان راندند، در حالی که حکومت ناپایدار و محدود شاهزادگانی از خویشان و فرزندزادگان چنگیز و امیرزادگان آنان بر بخشهایی از ایران و عراق عرب تا اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م به درازا کشید (جوینی، ۹۸/۳؛ رشیدالدین، *جامع...*، ۹۷۸/۲-۹۸۰؛ حافظ ابرو، *ذیل...*، ۱۸۸-۳۰۲؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۹۹؛ ابن تغری بردی، ۳۰۹/۹).

عنوان ایلخان مرکب است از دو واژهٔ ترکی ایل و خان. ایل در آغاز یک واحد سیاسی سازمان یافته بود که توسط فرمانروایی مستقل اداره می‌گردید، اما بعدها به معنای قلمرو، قبیله و اتحادیهٔ قبایل به کار رفته، و با مفهوم واپسین به زبان مغولی درآمده، و در آن زبان تنها معنای صلح و آشتی داشته است؛ و خان که در زبانهای گوناگون ترکی و میزبان به صورتهای قان، قاآن و خاقان نیز ثبت شده، به معنای فرمانروای ایل، فرمانروای اتحادیهٔ قبایل و شاه آمده است (دورفر، II/194, III/141؛ کلاوسن، 121, 603؛ لسینگ، 306, 906). اگرچه هر دو بخش واژهٔ مرکب ایلخان، ترکی است و هر دو بخش آن به زبان مغولی نیز درآمده، اما به صورت مرکب در هیچ‌یک از آن دو زبان پیشینه‌ای ندارد، و بی‌گمان از زبان فارسی به آن دو راه یافته است. ایلخان در ترکی کاربرد فراوان و در مغولی کاربرد بسیار نادر داشته است («نامه‌ها...»[1]، 17). تعبیر و انطباق ضبط کهن‌تر چینی یک لقب ترکی[2] بر ایلخان (دورفر،

1. *Les Lettres ...* 2. ili kohan

II/207) مبهم و نادرست است و لقب الیگ (در متون فارسی ایلگ) خان در زبان ترکی اویغوری (کهن) هم با آن ارتباطی ندارد.

دولت ایلخانیان که بیش از یک قرن و نیم بر بخش اعظم ایران و آسیای صغیر و گاه تا شام فرمان می‌راند، با قدرت‌یابی هولاگوخان آغاز می‌شود که بـه دستـور برادرش منگکـه[1] (منگو) قـاآن مأمـور تکمیـل فتوحات مغول در غرب شد و طی ۱۰ سال تاخت و تاز، فتوحات پیشین را تثبیت و تکمیل کرد. او اسماعیلیان الموت و میمون دژ را برانداخت و به خلافت ۵۲۵ سالهٔ عباسیان خاتمه داد و از عراق تا دمشق را تسخیر کرد؛ اما سپاهی که در شام گمارد، از پس ممالیک مصر برنیامدند و شام را رها کردند. هولاگو در اواخر عمر دچار دشمنی قوی پنجه چون برکه، خانِ مسلمانِ اردوی زرین شد و با آنکه یک بار لشکر او را شکست داد، ولی نتوانست پیشروی کند و چندی بعد در ۶۶۳ق درگذشت (رشیدالدین، همـان، ۹۷۲/۲-۹۹۲، ۱۰۰۸-۱۰۱۹، جم، نیز: قسمت اسماعیلیان، ۱۸۶-۱۹۵؛ وصاف، ۳۵-۴۰، ۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۸۸-۵۸۹؛ جوینی، ۲۷۸/۳-۲۹۱؛ ابن عبری[2]، II/557,560-562,584,589).

فرزند و جانشین او، اباقاخان (ه م) هم بیشتر دوران فرمانروایی را در جنگ با اردوی‌زرین، خاندان جغتای و ممالیک مصر سپری کـرد و به‌رغم پیروزیهای مهم در برابر رقبای مغول و شورشیان آسیای صغیر، در هجوم به شام دچار شکست شد. وی نیز پس از ۱۸ سال فرمانروایی درگـذشت و جای خـود را به برادر خـویش، احمد تگـودار داد (رشیدالدین، همان، ۱۰۶۲/۲-۱۰۹۵، ۱۱۰۱، ۱۱۱۷؛ وصاف، ۷۰-۷۶، ۱۰۵؛ آق‌سرایی، ۱۱۳؛ ابن عبری، II/598, 607-609). تگودار نخستین ایلخانی است که مسلمان شد و احمد نام گرفت. او چون بر تخت نشست (۶۸۱/۱۲۸۲م)، ارغون (ه م) پسر اباقا نخست به اطاعتش گردن نهاد، ولی به زودی بر وی شورید و سرانجام به یاری گروهی از امیران مغول قدرت را در دست گرفت و احمد تگودار را به قتل رساند (رشیدالدین، همان، ۱۱۲۴/۲، ۱۱۲۹-۱۱۴۸؛ وصاف، ۱۰۵، ۱۲۴-۱۳۶).

چون ارغون بر تخت نشست (جمادی‌الاول ۶۸۳)، قوبیلای قاآن فرمان حکومت و خانی به نام او نوشت. ارغون نیز برای حفظ دولتش، مجبور شد با سپاه اردوی زرین از جانب دربند و کنار قراسو، و با سپاه جغتاییان در خراسان پیکار کند. ولی دولتش بیش از ۷ سال نپایید و براثر دارویی که بخشیان (روحانیان) بودایی به وی خوراندند، در ربیع‌الاول ۶۹۰/مارس ۱۲۹۱ درگذشت (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۴/۲-۱۱۶۱، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰؛ وصـاف ۱۳۷، ۲۴۵). جـانشین او گیخـاتوخان (ه م) پسر اباقاخان، به تأیید مورخان مردی هوسباز و زشت کردار بود. بایدو (ه م) نوادهٔ هولاگو در بغداد بر او شورید و گروهی از امرای مغول نیز با او همداستان شدند و در ۶۹۴ق/۱۲۹۵م گیخاتو را از میان برداشتند، و بایدو بر تخت نشست (رشیدالدین، همان، ۱۱۹۷/۲، ۱۲۰۱؛ وصاف، ۲۲۷، ۲۷۲؛ ابن عبری، II/641, 644, 647). اما غازان‌خان پسر ارغون به مخالفت و ستیز برخاست و به رغم وساطت امرای مغول، در ۶۹۴ق به آذربایجان لشکر کشید و بایدو را شکست داد و خود بر تخت نشست.

دورهٔ فرمانروایی غازان‌خان که در شعبان ۶۹۴ به تشویق امیر نوروز و بعضی از علمای نامدار، همراه با امیران مغول به اسلام گرویده بود، عصر زرین دولت ایلخانیان به شمار می‌رود. وی نخستین ایلخانی است کـه مصریان را در شـام شکست داد و حـمص و دمشق را گـرفت (رشیدالدین، همان، ۱۲۵۴/۲-۱۲۵۵، ۱۲۸۹، ۱۲۹۶؛ وصاف، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۷۲؛ حمدالله، *تاریخ...*، ۶۵۷). غازان‌خان در شوال ۷۰۳/مهٔ ۱۳۰۳ در تبریز درگذشت(رشیدالدین، همان، ۱۳۲۵/۲؛ وصاف، ۴۵۸)، و جانشین و برادر او اولجایتو، معروف به سلطان محمد خدابنده که در خـراسان بود، دسـتـور داد بـی‌درنگ آلافرنگ پسر گیخـاتو را که می‌توانست رقیب او باشد، کشتند و خود به تبریز آمد و در ذیحجهٔ ۷۰۳ برتخت نشست (وصاف، ۴۶۷؛ ابوالقاسم، ۲۴؛ حافظ ابرو، *ذیل*، ۶۶).

به روزگار ایلخانیان، فرمانروایان بومی گیلان گاه سر به مخالفت برمی‌داشتند. اولجایتو در ذیقعدهٔ ۷۰۶ به آنجا حمله کرد و حاکمان گیلان را به اطاعت واداشت (ابوالقاسم، ۵۵؛ حمدالله، همان، ۶۰۷). وی در ۷۱۲ق/۱۳۱۲م به شام لشکر کشید و رحبه را گرفت و به بغداد بازگشت. در همان سال امنیت مرزهای شمال شرقی با هجوم شاهزادگان جغتایی به خراسان، به خطر افتاد، ولی بروز اختلاف میان آنان موجب چیرگی اولجایتو شد (ابوالقاسم، ۱۴۳-۱۴۴؛ حمدالله، همان، ۶۰۹). وی در رمضان ۷۱۶/نوامبر ۱۳۱۶ درگذشت و در گنبد سلطانیه که خودساخته بود، به خاک سپرده شد (وصاف، ۶۱۷؛ ابوالقاسم، ۲۲۲؛ حافظ ابرو، *ذیل*، ۱۱۹؛ حمدالله، همان، ۶۱۰؛ *منتخب التواریخ...*، ۱۴۲).

پـس از اولجایتو جـانشین او ابوسعید در صفـر ۷۱۷ در حالی کـه ۱۲ سال بیش نداشت، در سلطانیه بر تخت نشست و امیر چوپان ــ از امرای بزرگ ایلخانیان ــ رشتهٔ کارها را در دست گرفت، ولی دیگر امیران به مخالفت برخاستند و کشمکشها درگرفت. با آنکه ابوسعید به دفاع از امیر چوپان با مخالفان جنگید، ولی بعدها به سبب مقابلهٔ چوپانیان با وی، در جنگی آنان را کشت (حمدالله، همان، ۶۱۱، ۶۱۸-۶۱۹؛ حافظ ابرو، همان، ۱۲۳؛ *منتخب التواریخ*، ۱۴۳-۱۴۴).

به روزگار ابوسعید، قلمرو ایلخانیان از شرق و غرب مورد هجوم امیران جغتایی و ازبک‌خان فرمانروای اردوی زرین و مصریان و شامیان قرار گرفت. افزون بر این هجومها، رفتار ابوسعید نیز اوضاع را در هم آشفت و ناامنیها پدید آورد و دولت دچار انحطاط شد (حافظ ابـرو، همان، ۱۶۳، ۱۸۴، ۱۸۹-۱۹۰)؛ چنـانکه پس از مـرگ او (ربیع‌الآخر ۷۳۶/نوامبر ۱۳۳۵)، نخست آرپاخان (ه م) به سلطنت نشست، ولی گروهی از امیران، امیرعلی پادشاه، نوادهٔ بایدو را بر تخت نشاندند، اما شیخ حسن ایلگانی، سلطان محمد (نوادهٔ منگو تیمور پسر هولاگو) را در آسیای صغیر به سلطنت برداشت و به تبریز تاخت و در جنگی که درگرفت امیرعلی کشته شد. جمعی دیگر از امیران در

1. Möngkä 2. Bar Hebraeus

خراسان طغای تیمور، نوادهٔ جوچی قسار برادر چنگیزخان را پادشاه کردند. در این میان در ۷۳۸ق شیخ حسن چوپانی مدعی حکومت شد و میان او و شیخ حسن ایلگانی کشمکشها افتاد. شیخ حسن چوپانی در ۷۳۹ق ساتی‌بیگ دختر اولجایتو را بر تخت نشاند، و شیخ حسن ایلگانی که در سلطانیه حکومت داشت، طغای تیمور را از خراسان به پادشاهی خواند. وی به سلطانیه آمد، ولی به زودی میان آن دو اختلاف افتاد و به خراسان بازگشت و در آنجا با سربداران روبه‌رو شد. از آن سوی شیخ حسن ایلگانی، جهان تیمور، نوادهٔ گیخاتو را شاه خواند، و شیخ حسن چوپانی هم سلیمان خان، نوادهٔ یشموت، پسر هولاگو را به جای ساتی‌بیگ به سلطنت برداشت. در ۷۴۱ق شیخ حسن ایلگانی خود را سلطان خواند و به جنگ و جدال با چوپانیان ادامه داد. این کشمکشها و جدالها تا اواخر سدهٔ ۸ق/۱۴م و ظهور تیمور دوام یافت (نک: همو، پنج *رساله*...، ۱۴، ۳۰، *ذیل*، ۳۰۲).

وزارت و دیوان‌سالاری در عصر ایلخانیان: مغولان مردمی دشت‌نشین، گله‌دار و کوچنده بودند و اگرچه برای ادارهٔ جامعهٔ قبیله‌ای خود، نظام و قانونی متناسب و استوار داشتند، اما از نظر فرهنگی نسبت به مردم سرزمینهایی که می‌گشودند، بسیار واپس مانده به شمار می‌آمدند؛ از آن‌رو، با آنکه در آن سرزمینها به کشتار و ویرانی پرداختند، اما در ارکان و نظام اجتماعی و اقتصادی آنها دگرگونی چندانی به وجود نیاوردند و چون از شهرنشینی و کشورداری بی‌خبر بودند، کوشیدند تا در آن راه از مردم تابع یا شکست خورده، بهره‌جویند؛ در آغاز، منشیان و دبیران قراختایی (جوینی، ۲۱۸/۲) و به ویژه اویغور (ه‍ م) را که در کشورداری ممارستی داشتند و از فرهنگ و تمدن چینی و ایرانی به خصوص ایرانی شُغدی، بهرهٔ فراوان یافته بودند (اسین، 117) و ادبیات خویش را با خط سغدی می‌نوشتند، در ایران به کار گماردند (جوینی، ۲۲۵/۲). اما دیری نپایید که به ناچار دبیران و وزیران ایرانی نخست در کنار قراختاییان و اویغوران (همو، ۲۲۳/۲)، و اندکی بعد به تنهایی در دستگاه دولت به ویژه دولت ایلخانیان حضور یافتند و به عنوان وزیر و دیوانی، ادارهٔ کشور را به دست گرفتند. این دیوانیان و وزیران، پادشاهان واقعی روزگار خویش بودند و همهٔ امور کشور به رأی آنان اداره می‌گردید و تمامی عایدات کشور در دست آنان بود (ابن فضل‌الله، ۱۰۳/۳). تسلط وزیران ایرانی مایهٔ اصلی تداوم فرهنگ، شعر و ادب، شرع، عرف، قضا، وقف و نیز آداب، عادات و رسوم و ساختار جامعه و روابطِ اجتماعی و اقتصادی پیشین گردید. وزیران عصر ایلخانیان در سایهٔ اختیار و اقتداری که داشتند، ثروت و دارایی فراوان اندوختند و همین موجب رشک اطرافیان و کارگزاران خود آنان و سرداران و بزرگان مغول گردید و آنان را به سوی مرگ نابهنگام سوق داد، به‌گونه‌ای که جز یک تن، همهٔ وزیران ایلخانیان به فرمان پادشاهان مغول کشته شدند.

نخستین مشیر و مشاور هولاگو، بی‌آنکه عنوان «وزیر» داشته باشد، خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند شیعی بود که هنگام فتح قلاع اسماعیلیان به او پیوست و حرمت و احترام بسیار یافت (رشیدالدین، *جامع*، ۹۹۰/۲). خواجه در لشکرکشی هولاگو به بغداد نیز همراه ایلخان بود و با او به ایران بازگشت و در مراغه رصدخانه‌ای به یاری دانشوران روزگار و پشتیبانی هولاگوخان برپا ساخت. امور موقوفه در سراسر قلمرو گستردهٔ ایلخان نیز به وی سپرده شد (همان، ۱۰۲۴/۲؛ ابن فوطی، ۵۳۰/۲-۵۵۳؛ ابن فضل‌الله، همانجا).

همزمان با وی خواجه شمس‌الدین جوینی ــ که پیش‌تر به خدمت مغولان پیوسته بود و مقام وزارت داشت ــ با برادر خود عطاملک علاءالدین، فرمانروای گشاده دست و قدرتمند بغداد گردیدند. عطاملک سرانجام به سعایت مخالفان، به روزگار سلطان احمد کشته شد و شمس‌الدین هم پس از گریزها و بیم و امیدها در عصر ارغون به قتل رسید (رشیدالدین، همان، ۱۰۶۱/۲، ۱۱۱۰-۱۱۱۵، ۱۱۲۷-۱۱۲۹، ۱۱۵۶-۱۱۶۰؛ ناصرالدین، *نسائم*...، ۱۰۱، ۱۰۴-۱۰۶).

در آغاز ایلخانی ارغون، بوقا چینگسانگ، مقام وزارت داشت و فخرالدین مستوفی قزوینی نایب وی بود (رشیدالدین، همان، ۱۱۶۱/۲-۱۱۶۲، ۱۱۷۳؛ ناصرالدین، همان، ۱۰۶). بوقا چینگسانگ که خود ارغون را به تخت نشانده بود، پس از اندک روزگاری طعمهٔ خشم ایلخان شد. پس از مرگ وی سعدالدولهٔ یهودی ابهری ــ که در بغداد پیشینهٔ خدمت در حق ارغون داشت ــ به وزارت برگزیده شد (رشیدالدین، همان، ۱۱۷۵/۲؛ ناصرالدین، همان، ۱۰۷). او گروهی از بزرگان و آگاهان امور دیوانی و از جمله خواجه فخرالدین مستوفی را کشت و گروهی از خویشان و همکیشان خود را در سراسر سرزمین ایران بر امور دیوان مسلط ساخت. اگرچه او بر اثر پختگی و کاردانی، امور کشور را سامانی بخشیده بود، ولی امرای مغول و ایرانیان از وزارت او و سخت‌گیری و خونریزی کارگزاران یهودیش خرسند نبودند، تا آنگاه که ارغون سخت بیمار شد و امیران مغول که به انتظار بودند، پیش از آنکه ایلخان جان ببازد، وزیر را به دیار عدم فرستادند (رشیدالدین، همان، ۱۱۷۶/۲، ۱۱۸۱؛ ناصرالدین، همان، ۱۰۷-۱۰۹). وزارت گیخاتو برعهدهٔ صدرالدین خالدی زنجانی، از قاضی‌زادگان فاضل و فصیح زنجان بود که پیش از آن امور اینجوها (املاک سلطنتی) را در تصرف داشت؛ ولی سخاوت و اسراف وزیر و ایلخان در اندک مدتی خزانهٔ دولت را تهی کرد و امور را دچار اختلال گردانید و زمینهٔ سرنگونی ایلخان فراهم گشت (رشیدالدین، همان، ۱۱۹۵/۲-۱۱۹۷).

مقام وزارت در دورهٔ کوتاه ایلخانی بایدو، به جمال‌الدین دستجردانی، دیوانی مردِ پرورش یافته در بغداد تفویض گردید. در آغازِ ایلخانی غازان‌خان، ملک شرف‌الدین مخلص‌الملک اندک مدتی وزارت گونه‌ای داشت، سپس چند صباحی نیز دستجردانی وزارت یافت و این وزارت کوتاه با قتل او به فرمان غازان پایان پذیرفت و صدرالدین خالدی بر جای او نشست. وزارت او نیز چندان نپایید و به سرنوشت سلف خویش دچار آمد (رشیدالدین، همان، ۱۲۷۱/۲-۱۲۸۴؛ ناصرالدین، همان، ۱۱۱). پس از آن غازان خان ادارهٔ امور کشور را به

دو شخصیت برجستۀ روزگار، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و خواجه سعدالدین محمد ساوجی (آوجی) سپرد. به همت آنان، به ویژه خواجه رشیدالدین، اصلاحات آغاز گردید و روزگار آن ایلخان و برادرش اولجایتو به بهترین دوران فرمانروایی ایلخانیان تبدیل شد. خواجه رشیدالدین گزارش مفصل آن اصلاحات را با آب و تاب فراوان در کتاب خویش آورده، و به غازان خان منسوب داشته است (نک: همان، ۱۲۲۷/۲-۱۵۴۰)؛ اما هم عصرانش، خود وی را عامل اصلی آن امور دانسته‌اند (ناصرالدین، همان، ۱۱۳؛ حمدالله، *تاریخ*، ۶۰۴). نشانه‌هایی در دست است مبنی بر آنکه دست کم برخی از رسوم و قوانین وضع شده در عصر غازان تا روزگار ابوسعید نیز تداوم داشته است (اینان، 520). به هر حال سعدالدین در ۷۱۱ق و خواجه رشیدالدین در اوایل ایلخانی ابوسعید به قتل رسیدند (حافظ ابرو، *ذیل*، ۹۸، ۱۲۸؛ حمدالله، همان، ۶۰۸؛ ابوالقاسم، ۱۲۶). پس از او وزارت تاج‌الدین علیشاه آغاز شد و در عهد ابوسعید تا ۷۲۴ق ادامه یافت. از میان وزرای ایلخانیان مغول، او یگانه کسی است که به مرگ طبیعی درگذشته است (حافظ ابرو، همان، جامع، ۱۶۱). تنها وزیر شایستۀ ایلخانیان پس از مرگ علیشاه، خواجه غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین است که در ۷۲۷ق در عهد ابوسعید وزارت یافت. او نیز در جنگ با امیرعلی پادشاه، دایی ابوسعید که از ایلخانی موسی‌خان حمایت می‌کرد، همراه با آرپاخان کشته شد (عبدالرزاق، ۶۸، ۱۲۶، ۱۲۸؛ حافظ ابرو، همان، ۱۷۱، ۱۹۵).

اقتصاد: در عصر ایلخانیان کشاورزی و دامداری، بازرگانی و صنعت از عوامل عمدۀ اقتصادی به شمار می‌رفت. در لشکرکشیهای آغازین مغولان به ایران و در دوران سامان‌یابی آنان، بخش بزرگی از زمینهای کشاورزی، پایمال سپاهیان و گله‌داران مغول شد و به مرتع تبدیل گردید، یا بر اثر مرگ و فرار روستاییان، متروک و بایر ماند؛ اما اندک اندک با توجه ایلخانان، به ویژه وزیران ایرانی و بر اثر نیاز، این ویرانگری متوقف شد و وضع کشاورزی بهبود یافت و بخشی از زمینهای بایر دیگربار آبادان گردید، اگرچه آثار منفی گله‌داری بر کشاورزی هرگز پایان نیافت (نک: رشیدالدین، همان، ۱۵۲۶/۲، *سوانح*...، ۱۶۰).

زمینهای کشاورزی در آن عهد ۵ گونه مالکیت داشت: ۱. زمینهای اینجو (خاص، خالصه، سلطنتی) که به ایلخانان و کسان آنان تعلق داشت و عمدۀ این زمینها از پادشاهان و فرمانروایان پیشین بازمانده بود (وصاف، ۱۲۶، ۲۳۰)؛ ۲. زمینهای دیوان دالای (دیوان بزرگ) یا دولتی که عبارت بود از زمینهای متروک، زمینهای بی وارث و زمینهای نوآباد (رشیدالدین، *جامع*، ۱۵۲۹/۲، ۱۵۳۰)؛ ۳. املاک مالکان بزرگ که بیشتر این مالکان از کارگزاران و وزیران عصر ایلخانیان بودند. املاک خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان جوینی سالانه ۳٬۶۰۰٬۰۰۰ دینار (هر دینار عصر غازان = ۳ مثقال طلا) درآمد داشت و فهرست زمینهای خواجه رشیدالدین در سراسر ایران و بیرون آن که در *وقف‌نامۀ* ربع رشیدی و در نامه‌ای از او برشمرده شده، خود کتابی بزرگ است (وصاف، ۵۶؛ رشیدالدین، *وقف‌نامه*...، جم، *سوانح*، ۲۰۵ بب)؛ ۴. زمینهای موقوفه که بیشتر آنها پیش از ایلخانیان برقرار گردیده بود و مسئولیت آن در عهد هولاگو به خواجه نصیرالدین طوسی سپرده شد (وصاف ۵۱) و تا دوران اولجایتو کمابیش در دست فرزندان او بود (ابن فوطی، ۵۳۰/۲؛ ابوالقاسم، ۸۳؛ برای موارد مصرف، نک: وصاف، ۱۱۰، ۴۷۲؛ ابن فوطی، ۵۵۳/۲، ۱۹/۳؛ حمدالله، *نزهة*...، ۶۷)؛ ۵. اراضی مالکان میانه و کوچک که از آنان با عنوان دهقان نیز یاد شده است (رشیدالدین، همان، ۲۱، ۲۹) و گمان می‌رود که وضعی بهتر از کشاورزان نداشتند؛ مهم آنکه به احتمال قریب به یقین هیچ‌یک از کشاورزان واقعی و کسانی که بر روی زمین کار می‌کردند و همواره رعیت نامیده می‌شدند، مالک زمین نبوده‌اند و باید تنها به سهم ناچیزی از محصول، یعنی ۳۰ تا ۴۰٪ آن (نک: همان، ۱۱۴) قناعت می‌کردند، در حالی که بار مالیاتهای گوناگون بر دوش آنان سنگینی می‌کرد.

درآمد مالکانۀ زمینهای اینجو و دالای، حتیٰ گاه زمین مالکان بزرگ و اوقاف به ضمان یا مقاطعه داده می‌شد، یعنی در واقع به اجارۀ اشخاص درمی‌آمد و این اجاره داران باید سهم مالکانه را به گونه‌ای از کشاورز و رعیت می‌ستاندند که درآمدی نیز نصیب خود آنان می‌شد (نک: هد، اقطاع).

دامداری نیز از دیرباز در ایران رواج داشت. اغوزان و سپس مغولان و همسایگان ترک آنان که به سوی این سرزمین سرازیر شدند، خود مردمی کوچنده و گله‌دار بودند (نک: رشیدالدین، *سوانح*، ۱۶۰) و گروهی از آنان در تمام دوران ایلخانان گله‌دار باقی ماندند (همو، *جامع*، ۱۴۴۶/۲؛ وصاف، ۱۵۴). ایلخانان مغول خود گله‌های بزرگی از گوسفندان و شتران داشتند که در سراسر کشور به چوپانان (قانچیان) سپرده شده بود (رشیدالدین، همان، ۱۵۱۷/۲). بزرگان و وزیران آن عصر نیز گله و رمۀ بسیار داشتند و در منابع از گله‌های گوسفند خواجه شمس‌الدین جوینی و چند هزار گوسفند صدرالدین خالدی زنجانی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله یاد شده است (همو، *سوانح*، ۲۱۳، *جامع*، ۱۱۱۳/۲، ۱۴۹۷).

مغولان بخش بزرگی از جهان را گشوده بودند و قلمرو آنان از کره (کئولی[1]، سولنگقه[2]) و ژاپن (جمنگو[3]) و چین (ختای، منزی[4]) در مشرق، تا روسیه و مجارستان در غرب را در برمی‌گرفت؛ از آن‌رو، بازرگانی نیز در روزگار آنان عرصه‌ای گسترده داشت. در سالهای نخستین فرمانروایی ایلخانان ایران، ستیز میان آنان و فرمانروایان اردوی زرین و اندکی بعد میان آنان و جغتاییان ماوراءالنهر (ترکستان) عرصۀ بازرگانی را تنگ کرد؛ اما هرگاه آرامش برقرار می‌گردید، بازرگانی نیز جریان می‌یافت. منابع این دوره از تجارت با سرزمینهای اردوی زرین و ترکستان و ختای (چین) و هند و روم و افرنج (فرنگ) و

1. Kaoli 2. Solangqa 3. Cimingu 4. Manzi

وجود کالاهای مصری، چینی، هندی، روسی، رومی و قپچاقی در بازارهای سرزمین ایلخانان و صدور میوهٔ (خشکبار) اصفهان به هند و روم خبر می‌دهند (همان، ۱۳۰۲/۲، ۱۳۳۹، ۱۳۷۴؛ همو، *سوانح*، ۱۷۴، ۱۷۸ـ۲۱۸؛ ابوالقاسم، ۱۰۹؛ حمدالله، *نزهة*، ۴۹).

سرمایهٔ بازرگانی در عصر ایلخانیان از دارایی خود بازرگانان و مشارکت آنان با عنوان اُرتاق (شریک) با ایلخانان و درباریان و شاهزادگان و وزرا (رشیدالدین، *جامع*، ۱۵۰۷/۲؛ وصاف، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۷۷، ۵۰۵؛ ابن فوطی ۱۰۸/۲) تأمین می‌گردید و بخشی از سود حاصل از بازرگانی به اینگونه سرمایه‌گذاران بازمی‌گشت. گروهی از مغولان و اویغوران نیز صرافی می‌کردند و زر به ربا در اختیار بازرگانان می‌نهادند که غازان خان آنان را از این کار باز داشت (رشیدالدین، همان، ۱۴۹۵/۲). عمدهٔ کالای بازرگانی عصر ایلخانیان عبارت بود از برده، پارچه و بافته‌های گوناگون (همو، *سوانح*، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۷، ۲۱۸ـ۲۱۹؛ ابوالقاسم، همانجا)، ادویه و عصارهٔ گل و گیاه (رشیدالدین، *جامع*، ۱۳۳۸/۲، *سوانح*، ۶۶، ۶۷، ۹۲، ۱۷۸)، ابریشم (ابوالقاسم، ۱۵۴)، احتمالاً حبوبات و غله که گاه آن را احتکار می‌کردند (همو، ۷۴)، و جنگ افزار و زین و یراق (رشیدالدین، *جامع*، ۱۳۳۸/۲، ۱۴۸۹؛ *سوانح*، همانجاها).

به روزگار چنگیزخان رسم چنان بود که صنعتگران و پیشه‌وران شهرهایی را که مردم آن به سبب سرکشی محکوم به مرگ می‌شدند، نمی‌کشتند و آنان را اسیروار به سرزمینهای شرقی و مغولستان گسیل می‌داشتند و به کار می‌گماردند (جوینی، ۱۰۱/۱، ۱۴۰؛ رشیدالدین، *جامع*، ۵۱۶/۱). در روزگار غازان‌خان هنوز گروهی از صنعت گران، اسیر به شمار می‌آمدند (همان، ۱۵۱۴/۲) و گروهی از آنان به فرمان اولجایتو به سلطانیه کوچیدند (وصاف، ۴۷۷). اما آنان در قبال ساخته‌های خویش از دیوان (دولت)، مرسوم و مواجب می‌ستاندند. در همان زمان صنعتگران دیگری نیز بودند که به سرمایهٔ خویش کالاهای صنعتی و از جمله جنگ افزار و زین و یراق گوناگون می‌ساختند و در بازار، یا به دیوان می‌فروختند. در برنامهٔ اصلاحات غازان، این صنعتگرانِ اسیرگونه، رها شدند و از آن پس به جای مرسوم و مواجب، بهای ساخته‌های خویش را به نقد دریافت می‌کردند (رشیدالدین، همان، ۱۵۱۴/۲، ۱۵۱۶).

در عهد ایلخانیان جز اسلحه‌سازی، از صنایع دیگر نیز، مانند کارخانه‌های بافندگی (همان، ۱۳۱۵/۲، ۱۵۱۱؛ وصاف، ۵۴۱؛ ابوالقاسم، ۱۲۱) و کارخانه‌های دیگر فرش‌بافی و انواع قماش و شیشه‌گری و موزه‌دوزی و صنعت ابریشم یاد شده است (حمدالله، *نزهة*، ۸۳؛ ابوالقاسم، ۱۵۴، ۲۳۷؛ ابن فضل‌الله، ۱۰۶/۳، ۱۱۱). در بازار تبریز که مدتی پایتخت ایلخانیان بود، هر یک از اصناف و صنعتگران، راسته‌ای داشتند (ابن بطوطه، ۲۴۷). هر صنف از پیشه‌وران اصفهان هم رئیسی داشتند که «کلو» نامیده می‌شد (همو، ۲۱۴). صنعتگران و پیشه‌وران در نهضت سربداران که به روزگار فروپاشی فرمانروایی ایلخانیان سر برآوردند، حضوری نمایان داشتند (خواندمیر، ۳۵۶/۳؛ حافظ ابرو، پنج *رساله*، ۱۵). از استخراج معدن مس در تبریز (ابن فوطی، ۵۵/۲) و نخجوان (حمدالله، همان، ۸۹)، و طلا در کوه دامغان (ابن فضل‌الله، ۱۰۶/۳) در عصر ایلخانیان در منابع سخن به میان آمده است، اما از اهمیت و تأثیرات آن در امور اقتصادی آگاهی چندانی در دست نیست.

از عهد منگوقاآن مقرر بود که به عنوان مالیات سرانه، سالانه ۱۰ دینار از ثروتمندان و یک دینار از مردم عادی دریافت دارند و هر کس که بیش از ۱۰۰ رأس از هرگونه چهارپایی که داشته باشد، یک رأس در سال به عنوان مالیات تقدیم نماید و کم از ۱۰۰ رأس را هیچ نستانند و عالمان و روحانیان مسلمان، بودایی و مسیحی از پرداخت خراج معاف باشند (جوینی، ۷۹/۳؛ ابن عبری، II/554). اما ایلخانان و کارگزاران آنان به بهانه‌های گوناگون مردم را غارت می‌کردند: هنگام لشکرکشی از مردم «ساوری» (تُزغو، نزل) و علوفه می‌گرفتند و در سایر موارد از آنان مالیاتهایی با عنوانهای بسیار، چون «قلان» (شاید بقایا)، قبچور (مالیات مواشی)، تمغا (عوارض پیشه‌وران و کالاهای بازرگانی)، علوفه (نوعی مالیات برای تهیهٔ علیق چهارپایان مأموران دولتی)، «اخراجات مقرری» و «حوالات» دریافت می‌کردند (رشیدالدین، *جامع*، ۱۲۳۰/۲، ۱۳۸۸، ۱۴۱۵، ۱۴۱۹؛ حافظ ابرو، *ذیل*، ۱۵۳). افزون بر این مالیاتها، مأموران وصول مالیات، یعنی تمغاچیان، بیتکچیان و محصلان نیز سهم خویش را می‌خواستند و می‌گرفتند (رشیدالدین، همان، ۱۴۱۵/۲؛ وصاف، ۲۶۹؛ نیز نک: هد، اقطاع).

دین و مذهب در عصر ایلخانیان: آیین آغازین مغولان گونه‌ای یکتاپرستی ابتدایی بود، و خدای خویش را با عنوان منگکه تنگری[1] (خدای قدیم: جوینی، ۱۸/۱؛ خدای جاوید: رشیدالدین، همان، ۱۱۵۷/۲) ستایش می‌کردند و این آیین بعدها «شمنی» نامیده شد. هولاگو نخستین ایلخان ایران (به رغم احتمال اشپولر بر بودایی بودن او)، به گمان نزدیک به یقین، بر آیین نیاکان بود. نخستین قوم کم و بیش متمدنی که مغولان به آنان برخوردند، اویغوران بودند که به زودی نزد مغولان جایگاه آموزگاری و دبیری یافتند. اینان که مانویگری و اندکی ترساییگری را آزموده، و به آیین بودایی درآمده بودند (اسپن، 117)، مغولان را سخت تحت تأثیر قرار دادند و واپسین آیین خویش را در میان آنان ترویج کردند. بی گمان دومین ایلخان ایران، اباقاخان دیگر بودایی بود (رشیدالدین، همان، ۱۲۵۳/۲). چند تن «بخشی» (راهب بودایی) اویغور (همان، ۱۱۰۱/۲، ۱۱۲۴) در روزگار اباقا در دربار او حضور داشتند و نیز معبد بودایی مراغهٔ (بتخانه) در همان دوران دایر گردید (همان، ۱۱۱۴/۲). فرمانروایی برادر و جانشین او احمد تگودار که به ظاهر مسلمان بود، چندان نپایید و ارغون پسر اباقا بر جای احمد نشست که سخت دلباختهٔ بوداییگری بود (همان، ۱۱۶۳/۲، ۱۱۷۹) و در روزگار

1. Mongkä Tängri

ایلخانی او در بیشتر شهرهای مهم، معبد بودایی احداث شد و بخشیان بودایی از هند و کشمیر و چین و اویغورستان راهی ایران شدند (همان، ۱۲۵۴/۲، ۱۳۳۲).

گیخاتو ایلخان لاابالی نیز بودایی مذهب بود و خود لقب بودایی ایرنجین تورجی (الماس گرانبها) داشت. غازان فرزند ارغون که به روزگار پدر و نیا، پرورش بخشیانه (راهبانه) یافته بود، ناگهان در آغاز فرمانروایی خویش به اسلام گروید، اگر چه پیش از او از خاندان چنگیزی، برکه ــ خانِ اردوی زرین ــ اسلام را پذیرفته بود (همان، ۱۲۵۴/۲؛ جوینی، ۳۸/۳) و نیز احمد تگودار دعوی مسلمانی داشت و گروهی از مغولان در ایران به همت و ارشاد محیی‌الدین ابن هتّاری (د ۶۸۲ق) به این آیین روی آورده بودند (ابن فوطی ۷۸/۵). اما گروش جدی غازان خان به اسلام بسیار مهم و مؤثر بود و به پیروی او گروه انبوهی از مغولان به دین اسلام درآمدند و گسترش دامنه‌دار بوداییگری در میان ترکان و مغولان مقیم ایران متوقف شد. اسلام غازان موجب شد تا حکومت مغولان به هر حال مشروعیت یابد، و این خود به بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی انجامید. غازان خان به خاندان پیامبر اکرم(ص) ارادت می‌ورزید، امامان شیعه را زیارت می‌کرد و به عمران بقاع مذهبی توجه داشت (رشیدالدین، همان، ۱۲۷۸/۳، ۱۳۰۸، ۱۲۷۲، ۱۳۷۵، ۱۳۷۱؛ ابوالقاسم، ۱۹۳). جانشین و برادر او، محمد اولجایتو که در آغاز حنفی، سپس شافعی مذهب بود، سرانجام تشیع را پذیرفت و به ترویج آن همت گماشت و سکهٔ خویش را به نام دوازده امام آراست (وصاف، ۴۷۱؛ حمدالله، *تاریخ*، ۶۰۸؛ شبانکاره‌ای، ۲۷۱-۲۷۲؛ ابوالقاسم، ۹۱، ۱۰۰؛ ابن بطوطه، ۲۱۹)، اگرچه گویا در اواخر حال ــ شاید به ملاحظاتی ــ در اظهار مذهب شیعه افراط نمی‌کرد. او همواره با عالمان دینی همنشین بود و مدرسه‌ای سیار داشت که پیوسته همراه اردوی وی بود (وصاف، ۵۴۳؛ ابن فوطی، ۴۳۹/۳، ۴۱۱/۵؛ ابوالقاسم، ۱۰۷-۱۰۸؛ ابن فضل‌الله، ۱۰۷/۳). او به تصوف نیز گرایش داشت و در ۷۰۴ق به دست عزالدین ابوالحسن خلیلی، معروف به مستوفی، خرقه پوشیده بود (ابن فوطی، ۲۷۰/۱).

ایلخانان ایران، به هر دینی که بودند، بر آزادی عقیده و آیین مردم تأکید داشتند. روحانیانِ مذاهب گوناگون را محترم می‌داشتند و آنان را از پرداخت مالیات معاف می‌کردند (رشیدالدین، همان، ۱۰۶۰/۲، ۱۲۸۵، ۱۳۰۵؛ ابن فضل‌الله، ۴۵/۳). اینکه همسران مسیحی هولاگو و اباقاخان و برخی از امیران مسیحی مغول گاه اندک فشاری به برخی از اکثریت مسلمان قلمرو ایلخانیان وارد می‌آوردند (ابن عبری، II/512, 554, 582-585, 609)، پدیده‌ای زودگذر و نادر بود؛ چنانکه در واکنش به تضییقات و تحقیری که سعدالدوله وزیر ارغون و کارگزاران و کسان یهودی او بر مسلمانان روا می‌داشتند، پس از مرگ ارغون کوتاه مدتی به آزار یهودیان پرداختند (وصاف، ۲۴۶؛ ابن عبری، II/637-638)؛ و با آنکه در آغاز فرمانروایی غازان‌خان به فرمان او همهٔ معابد بودایی و برخی از کلیساها و کنشتهای تبریز تخریب شد (رشیدالدین، همان، ۱۲۵۹/۲)، اما چندی بعد مردم را از تخریب باقی کلیساها بازداشت و عاملان آن را سیاست کرد (همان، ۱۲۸۵/۲). پس از آن در روزگار او پیروان مذاهب دیگر آزادانه مراسم خاص آیین خویش را برپا می‌داشتند و پیروان مذاهب در جشن بزرگی که به فرمان ایلخان در اوجان برپا گردیده بود و در آن مسلمانان به ختم *قرآن* پرداختند، به دعوت او حضور داشتند و هر یک به طریقهٔ خویش عبادت کردند (همان، ۱۳۰۳/۲). ظاهراً تشیع که بر اثر فشار حاکمان سنّی پیش از مغول در انزوا و تنگنای شدید قرار داشت، در این روزگار بروز و گسترش قابل توجهی یافته بود.

زبان و ادبیات: به باور برخی از پژوهشگران بر اثر تسلط مغولان، زبان فارسی، زبان عربی را پس زد و توسعه یافت (بهار، ۹۲۴/۳؛ صیاد، ۲۸۱). اما درست آن است که بپذیریم مسیر طبیعی گسترش زبان فارسی که از چند سده پیش آغاز شده بود، در این دوره نیز تداوم یافت. ترک‌زبانانی که چند سده بر ایران فرمان راندند و در پی آنان مغولان، هرگز نکوشیدند که زبان خویش را بر مردم تحمیل کنند، اما به هر حال واژه‌های ترکی و مغولی به زبان فارسی راه یافت که بخشی از آن تا روزگار معاصر نیز باقی است.

مغولان مردمی بیگانه با تمدن و ناآشنا با زبان و ادبیات فارسی، و خود فاقد فرهنگ و ادب مکتوب بودند. از آن‌رو، دربار آنان دست کم در دوران نخستین ایلخانان، جایگاه شاعران مدیحه‌سرا نبود، اما ظاهراً از روزگار غازان خان، شاعران به دربار راه داشته‌اند و بناکتی ملک‌الشعرای دربار او به شمار می‌رفت (براون، ۱۴۵/۳) و ابوسعید واپسین ایلخان، خود به زبان فارسی شعر می‌سرود (شبانکاره‌ای، ۲۸۶). از سوی بیشتر وزیران و کارگزاران ایرانی آنان مانند خاندان جوینی، صدرالدین خالدی، خاندان رشیدی و خاندان پروانهٔ روم خود عالم، فاضل، ادیب و ادب‌پرور بودند و دستگاه وزارت آنان جانشین دربار شاهان پیشین به شمار می‌آمد. از سوی دیگر بسیاری از ملوک و فرمانروایان بومی ایرانی یا ایرانی شده، مانند اتابکان فارس، یزد، لر کوچک و لر بزرگ، سلجوقیان روم (آناتولی)، قراختاییان کرمان، ملوک شبانکاره، آل کرت هرات، و بعدها آل اینجوی فارس که تابعیت مغولان را پذیرفتند، به‌حمایت از عالمان، شاعران و هنرمندان برخاستند. غالب منابع حاوی اخبارِ عنایت و توجه خاص وزیران و ملوک به قصاید و کتابهایی است که در مدح اینان سروده شده، یا به نام آنان تألیف و بر آنان عرضه گردیده است (مثلاً نک‍: رشیدالدین، *سوانح*، ۳، ۶۸، ۷۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۱۲، جم‍؛ وصاف، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۲۴۹، ۲۶۶؛ ابن فوطی، ۱۴۰/۱، ۱۹۴/۲، ۵۲۵/۴، ۳۸۱/۵، ۵۱۲؛ ناصرالدین، *سمط...*، ۶۱؛ حمدالله، همان، ۷۱۷، ۷۲۴، جم‍؛ دولتشاه، ۱۳۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۰۰؛ براون، ۱۶۱/۳، ۱۶۶، جم‍).

از آغاز فرمانروایی ایلخانیان سرودن منظومه‌های تاریخی به تقلید از *شاهنامهٔ* فردوسی رواج یافت. در ۶۶۰ق شاعری به نام احمد بنجیر کازرونی، ملقب یا متخلص به قانع شاهنامه‌ای سرود و در پایان گزارش

هر شاه، هولاگو را مدح گفت و هولاگو برای او مقرری مناسبی تعیین کرد (ابن فوطی، ۳۱۷/۳). در عصر غازان خان، مبارزالدین ابوالفتح دیلمی تاریخ زندگانی ایلخان را به نظم آورد (همو، ۳۲۸/۴). در روزگار همین ایلخان، کمال‌الدین زنجانی شاهنامه‌ای در تاریخ شاهان ترک سرود و به وی تقدیم داشت (همو، ۹۹/۴؛ برای تاریخها یا شاهنامه‌های منظوم دیگر عصر ایلخانیان، نک: مرتضوی، ۳۸۰-۳۸۱).

در نیمهٔ دوم نخستین قرن حکومت مغولان، دو تن از بزرگ‌ترین شاعران زبان فارسی، یعنی مولانا جلال‌الدین رومی و سعدی حضور داشتند و در نیمهٔ دوم از دومین قرن حکومت ایلخانیان حافظ بزرگ می‌زیست. از این‌رو، نارواست اگر روزگار ایلخانیان را عصر انحطاط ادبی بینگاریم (برای دیگر شاعران نامدار این عصر، نک: براون، ۱۵۰/۳-۲۰۱). در این دو قرن تاریخ نویسی در جهان اسلام و از جمله در ایران و به زبان فارسی رونق یافت. اگرچه رواج تاریخ‌نویسی را در این دوره نمی‌توان تنها به دلبستگی ایلخانان به تاریخ منسوب داشت، اما بی‌گمان توجه آنان نیز بی‌تأثیر نبوده است. آثار تاریخی این دوره نمونه‌های نثر فارسی عصر مغول به شمار می‌رود (برای آثار برجستهٔ تاریخی این عصر، نک: همو، ۹۹/۳-۱۴۸؛ مرتضوی، ۳۶۹، ۵۴۴).

نثر فارسی عصر ایلخانیان با شیوهٔ منشیانهٔ عطاملک جوینی در *تاریخ جهانگشای* و نسوی در *نفثة المصدور* تداوم یافت و این شیوه با نثر افراط کارانهٔ وصاف شیرازی در *تجزیة الامصار* رو به انحطاط نهاد. در کنار و همزمان با آن، شیوهٔ نثر ساده و روان با *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله آغاز گردید و حمدالله مستوفی در *تاریخ گزیده* و بناکتی در *روضة اولی الالباب* این شیوهٔ نو را ادامه دادند. ادبیات فارسی در خارج از قلمرو ایلخانان به ویژه در هندوستان نیز رونق چشمگیری داشت. *طبقات ناصری* نوشتهٔ قاضی منهاج سراج جوزجانی می‌تواند نمونهٔ نثر و تاریخ‌نویسی فارسی در هند به شمار آید (همو، ۳۷۱، ۳۹۹ بب؛ بهار، ۹۶۵/۳). از شاعران پارسی‌گوی هند در این دوره می‌توان از امیر خسرو دهلوی، حسن دهلوی و بدرچاچی نام برد (براون، ۱۵۲/۳).

چند قرن پیش از تازش مغولان، عرصهٔ علوم عقلی در جهان اسلام تنگ‌تر شده بود. خواجه نصیرالدین طوسی و همکاران و شاگردان او، از جمله قطب‌الدین مسعود شیرازی، نمایندگان برجستهٔ عرصهٔ علوم عقلی در این عصر به شمار می‌آیند که از توجه ایلخانان نیز برخوردار بودند (بهار، ۱۰۶۹/۳).

هنر و صنعت: ایلخانان ایران و وزیران آنان به ساختن شهرها و احداث بناها دلبستگی بسیار داشتند. بنای شهر و گنبد مشهور سلطانیه توسط ارغون و اولجایتو (رشیدالدین، *جامع*، ۱۱۷۹/۲)، و شهرهای دیگری چون شنب یا شم غازان (ارغونیه) در غرب تبریز، قتلغ بالیغ (شهر مسعود) در ساحل رود کر، محمودآباد گاوباری در مغان کنار خزر، ربع رشیدی در شرق تبریز، و سلطان‌آباد (چمچال) در کنار کوه بیستون از آن جمله است (رشیدالدین، همان، ۱۱۹۵/۲، ۱۳۰۷، ۱۳۷۰، ۱۳۷۲، ۱۳۷۴، *وقف‌نامه*، جم؛ وصاف، ۶۲۴؛ ابن فوطی، ۱۳۱/۱-۱۳۲، ۱۰۹/۲؛ حمدالله، *نزهة*، ۵۵، ۹۱، ۷۶، ۱۰۷، *تاریخ*، ۶۰۷؛ ابوالقاسم، ۴۵، ۱۱۶، ۱۳۳؛ حافظ ابرو، *ذیل*، ۶۸).

هنر معماری عصر ایلخانیان دنباله‌رو عصر سلجوقیان است با تغییراتی چون افزایش پیچیدگی گچبریهای تزیینی، نورگیرهای فراوان، وسعت صحن و ارتفاع گنبد. همچنین گنبد دوگانهٔ بناها که از اواخر دورهٔ سلجوقیان به ندرت مشاهده شده، در این دوره تداول عام یافته است. گنبد سلطانیه نمونهٔ بارز هنر معماری دورهٔ ایلخانیان است (ویلبر، ۳۳؛ ویلسن، ۱۷۶؛ دیماند، ۱۰۳؛ EWA, VII/400-404). هنر نقاشی و کم و بیش سفالگری و نقاشی بر روی سفال، رنگ‌آمیزی کاشی و تزیینات فلزی در دورهٔ ایلخانیان از هنر دورهٔ سونگ و یوآن چین تأثیر پذیرفته است. گمان می‌رود که این انتقال نه به واسطهٔ هنرمندان ایرانی، بلکه به وسیلهٔ هنرمندان چینی که برای نقاشی معابد بودایی در روزگار ارغون به ایران آورده شدند، صورت گرفته باشد (رشیدالدین، *جامع*، ۱۳۵۶/۲، ۱۳۵۷؛ دیماند، ۴۸؛ ویلسن، ۱۶۵؛ EWA, VII/788ff.).

مصور ساختن کتاب از هنرهای شاخص دورهٔ ایلخانیان است. آثار قابل توجهی از کتابهای مصور این دوره تا روزگار ما بازمانده است. در این آثار به تدریج رنگهای شفاف و براق ایرانی جای رنگهای ملایم چینی را گرفت و نقاشی مینیاتور با هویت ایرانی پدید آمد که در عصر تیموری و صفوی تکامل یافت. در ابزارها و ظرفهای فلزی تزیین یافته، و در آثار سفالی و کاشیهای بر جا مانده از آن روزگار تأثیر چین کمابیش مشهود است (ویلسن، ۱۶۵-۱۷۴؛ دیماند، ۴۹-۵۲، ۱۵۲؛ حسن، ۱۷۴-۱۷۵، ۵۶۲؛ EWA, VII/792-796). در منابع از تصویرگران کتابها، نقاشان (وصاف، ۵۳۹؛ ابن فوطی، ۱۲۰/۱، ۴۸۷، ۳۷۷/۳)، موسیقی‌دانان (وصاف، ۴۲، ۵۹؛ ابن فوطی، ۲۳۴/۳، ۲۹۹/۴) و خطاطان (همو، ۵۱۷/۲، ۱۸۸/۴) آن عصر یاد شده است.

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، چ تصویری، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *مجمع الآداب*، به کوشش محمدکاظم، تهران، ۱۴۱۶ق؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *پنج رسالهٔ تاریخی*، به کوشش فلکس تاور، پراگ، ۱۹۵۸م؛ همو، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حسن، زکی‌محمد، *فنون الاسلام*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دیماند، س. م.، *راهنمای صنایع اسلامی*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، همان (قسمت اسماعیلیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *سوانح الافکار*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *وقف‌نامهٔ ربع رشیدی*، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم

محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صیاد، فؤاد عبدالمعطی، *المغول فی التاریخ*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مرتضوی، منوچهر، *مسائل عصر ایلخانان*، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *سمط العلی*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نسائم الاسحار من لطائم الاخبار*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ویلبر، ن.د.، *معماری اسلامی ایران در دورهٔ ایلخانان*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ویلسن، ج. ک.، *تاریخ صنایع ایران*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، فرهنگ‌سرا؛ نیز:

Bar Hebraeus, G., *Tarih*, tr. Ö. R. Dogrul, Ankara, 1987; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965 - 1967; Esin, E., *İslamiyetten önceki türk kültür tarihi*, Istanbul, 1978; EWA; İnan, A., *Makaleler ve incelemeler*, Ankara, 1987; Lessing, F., *Mongolian-English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Les Lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Argun et Öljeitü*, London, 1962.

مصطفی موسوی

ایلْدُگُز، بَنی، نک: اتابکان آذربایجان.

ایلْسَوَن، نک: شاهسون.

ایلْغازی، قطب‌الدین و نجم‌الدین، نک: آل ارتق.

ایلَکْ خانیان، نک: قراخانیان.

اِیلول، ماه ششم در تقویم سریانی و نهم در تقویم شمسی کشورهای عربی (تقویم میلادی)، برابر با ماه سپتامبر فرنگی. این ماه ۳۰ روز دارد و پس از آب و پیش از تشرین اول است. کلمهٔ ایلول ریشهٔ سامی دارد و صورت بابلی آن «اولولو[1]» است. در سال عرفی یهودیان، ایلول ماه دوازدهم و در سال دینی آنان ماه ششم به شمار می‌رود که دارای ۳۰ روز و برابر اوت و سپتامبر فرنگی است.

اَیْله، از شهرها و بنادر باستانی فلسطین و از مراکز مهم تلاقی راههای تجاری عراق و مصر و شام و عربستان در قرون اولیهٔ اسلامی. این نام در منابع کهن به صورتهای اَیْلَه و اَیْلَتْ (استرابن، VII/313؛ یوزفوس، 659؛ *پاولی*، I/1008) آمده است. برخی محققان ایلوت[2] و ایلت[3] مذکور در عهد عتیق را (اول پادشاهان، ۹:۲۶؛ دوم پادشاهان، ۱۴:۲۲) همان ایله دانسته، و با عصیون جابر در غرب آن یکی به شمار آورده‌اند (EI², I/783؛ نیز گلوک، 2) و برخی ایله را با نام کهن عقبه شمرده‌اند («راهنمای...[4]»، 245؛ اسمیث، 356؛ WNGD, 62؛ قس: آلت، 268). در منابع اسلامی این شهر و اطراف آن را ایله و ناحیهٔ ایله خوانده (ابن خردادبه، ۸۱؛ اصطخری، ۱۶؛ *اشکال العالم*، ۳۹؛ یاقوت، ۱/۴۲۲؛ ابوعبید، ۴/۱۱۴۳)، و خلیج عقبه را هم خلیج ایله گفته‌اند (مثلاً نک: *حدود العالم*، ۵۵؛ قس: *جودائیکا*، VI/567-568؛ مسلمانان ایله را پس از فتح، عقبه خوانده‌اند).

در عهد عتیق از این شهر به عنوان شهر اصلی سرزمین ادوم که به دست داوود و سلیمان نبی فتح شد، سخن رفته است (دوم سموئیل، ۸:۱۴؛ اول تواریخ ایام، ۱۸:۱۳؛ دوم تواریخ ایام، ۸:۱۷؛ اول پادشاهان، ۹:۲۶؛ اسمیث، 191؛ هاکس، ۱۴۲؛ قس: فرانک، 244؛ زلین، 123). ایله از ۲۷۴ تا ۳۱ق‌م در دست حاکمان یونانی مصر بود و کانون ارتباطی راههای تجاری نبطیان به شمار می‌رفت (کونن، 402-401؛ کارمُن، 226) و معادن مس آنجا از روزگار باستان مورد بهره‌برداری بوده است (مزار، 8, 285). پس از پایان حاکمیت نبطیان بر ایله در ۱۰۶م، رومیان بر آنجا مستولی شدند و ترایانوس امپراتور روم جاده‌ای از بصرا تا ایله احداث کرد که به راهی که از پترا می‌آمد، متصل شد و تا ساحل مدیترانه امتداد یافت (کونن، 120؛ «باستان‌شناسی[5]»، 36). بدین‌سان، مهم‌ترین راههای باستانی ایله، راههای متصل به دمشق، غزه و نیز جاده‌ای بود که این شهر بندری را از طریق شبه جزیرهٔ سینا به مصر متصل می‌ساخت (اسمیث، 368).

نخستین ارتباط ایله با مسلمانان در ۹ق اتفاق افتاد. در این سال وقتی پیامبر اسلام(ص) در تبوک بود، یوحنابن رؤبه اسقف ایله به نزد پیامبر رفت و صلح خواست و بدان شرط که جزیه دهند و عبور مسلمانان را از شهر تسهیل کنند، عهدنامهٔ صلح منعقد شد (بلاذری، ۵۹؛ مسعودی، ۲۷۲).

ایله لااقل تا اواسط سدهٔ ۴ق به‌عنوان کانون اتصال راههای تجاری باقی ماند، تا جایی که تمامی راههای زمینی از عراق، مصر و شام به مدینه در آنجا به یکدیگر می‌پیوست (اصطخری، ۲۹؛ یعقوبی، ۹۰) و به ویژه راه حجاج مصر از این شهر می‌گذشت (همانجا؛ ابوالفدا، ۸۷).

شهر ایله در دورهٔ جنگهای صلیبی به واسطهٔ درگیریهای مداوم صدمات فراوانی دید. در ۵۱۰ق/۱۱۱۶م بالدوین اول این شهر را تصرف کرد و به قلمرو امیرنشین کَرَک منضم ساخت (EI²، همانجا؛ *جودائیکا*، VI/568) و این امیر مسیحی با تسلط بر ایله به تحدید تجارت مسلمانان و سفر حجاج پرداخت (ابن اثیر، ۱۱/۴۹۰؛ *جودائیکا*، نیز «راهنمای»، همانجاها).

در ۵۶۵ق/۱۱۷۰م صلاح‌الدین ایله را از صلیبیون باز پس گرفت و آن را به مصر منضم ساخت (همانجاها) و از آن پس این ناحیه جزو نواحی مصر به شمار می‌آمد (قزوینی، ۲۶۳)، تا جایی که حمدالله مستوفی آن را از شهرهای مشهور مصر خوانده است (ص ۲۷۲). در سدهٔ ۸ق ایله شهر کوچکی بود که تنها «برجی» از آن برجای مانده بود (ابوالفدا، همانجا) و از کوره‌های مخروبهٔ مصر به شمار می‌رفت (سیوطی، ۱/۲۸). به گفتهٔ ابوالفدا ایله قلعهٔ دیگری در دریا داشت که در زمان او متروک مانده، و حاکم آن به قلعهٔ واقع در ساحل نقل مکان کرده بود (همانجا).

ایله از ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۳ق/۱۹۱۷ تا ۱۹۲۵م جزئی از سرزمین حجاز به

1. Ululu 2. Eloth 3. Elath 4. *The Middle East...* 5. *Archaeology*.

شمار می‌آمد، اما از آن پس به اردن منضم شد و سرانجام (طی نوامبر ۱۹۵۶ تا ژانویهٔ ۱۹۵۷م/آبان تا دی ۱۳۳۵) به اشغال اسرائیل درآمد (WNGD، همانجا). ویرانه‌های این شهر باستانی در گوشهٔ غربی خلیج عقبه و در یک کیلومتری شمال محل فعلی بندر عقبه (اردن) قرار دارد (آلت، 268؛ فرانک، همانجا). در این محل آثاری از دوره‌های مختلف تاریخی برجای مانده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، بغداد، ۱۹۸۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۶م؛ *حدودالعالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، لیدن، ۱۹۱۳م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ عهدعتیق؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳م؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Alt, D. A. «Die Meilenzählung an der römischen Strasse Antiochia - Ptolemais», *Zeitschrift des deutschen palästina - Vereins*, Leipzig, 1972, vol. LI; *Archaeology*, Jerusalem, 1970; EI²; Frank, F., «Aus der 'Araba», *Zeitschrift des deutschen palästina - Vereins*, Leipzig, 1934, vol. LVII; Glueck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Josephus, *Jewish Antiquities*, tr. H. St. J. Thackeray and R. Marcus, London, 1971; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel (A Regional Geography)*, London, 1971; Kuhnen, H - P., *Palästina in griechisch - römischer Zeit*, München, 1990; Mazar, A., *Archaeology of the Land of the Bible*, New York, 1992; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946*, Palestine and Transjordan, London, 1987; *Pauly*; Selin, E., «Zur Lage von Ezion - Geber», *Zeitschrift des deutschen palästina - Vereins*, Leipzig, 1936, vol. LIX; Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1976; WNGD.

عباس سعیدی

ایلی، رودی در آسیای مرکزی که از پیوند دو رود تِکِس و کونگِس در شرق کوههای تیان شان پدید آمده است. این دو رود از منطقهٔ سین‌کیانگ اویغور در خاک چین می‌گذرند و در همان سرزمین به یکدیگر می‌پیوندند و رود ایلی را تشکیل می‌دهند (BSE³, X/127). برخی از مؤلفان اراضی حوضهٔ رود ایلی را محدودهٔ اسلام دانسته‌اند (بارتولد، V/83). از ایلی نخستین‌بار در مآخذ چینی پیرامون اخبار مربوط به ترکان غربی در تاریخ امپراتوری دودمان تان (سده‌های ۷-۱۰م) یاد شده است و این زمانی بود که یکی از عمده‌ترین راههای بازرگانی میان چین و ترکستان از دشت ایلی می‌گذشت (همو، III/433, IV/84). *حدود العالم* قدیم‌ترین مأخذ اسلامی است که در آن از رود ایلی به صورت «ایلا» یاد شده است (ص ۳۶۴-۳۶۵). در *تاریخ وصاف* (ص ۲۹۴) و *دیوان لغات‌الترک* (کاشغری، ۲۸۸) این نام به صورت «ایلا» آمده است. شرف‌الدین علی یزدی (ص ۳۲۲، ۴۲۶)، حافظ ابرو (۸۹۱/۲) و دوغلات (ص 66) نام این رود را به صورت «ایله» نوشته‌اند. رشیدالدین نام این رود را «هیله» آورده است (۸۸۳/۲، ۸۸۴).

آب رود ایلی به دریاچهٔ بالخاش می‌ریزد، ولی مؤلف *حدودالعالم* (ص ۳۶۵) محل ریزش آن را دریاچهٔ ایسکوک (اسکول) دانسته است. ایسکوک یا اسکول همان ایسیغ کول (هم) است. مینورسکی نظر مؤلف *حدود العالم* را درست نمی‌داند و معتقد است که این رود به بالخاش می‌ریزد، نه اسکول! (ص ۴۲). درازای رود ایلی از محل پیوستن دو رود تکس و کونگس تا محل ریزش آن به دریاچهٔ بالخاش در قزاقستان ۱٬۰۰۱ کم، و از سرچشمهٔ رود تکس ۱٬۴۳۹ کم، و مساحت حوضهٔ این رود ۱۴۰ هزار کم² است. مسیر علیای رود کوهستانی است که در مسیر سفلیٰ وارد دشت گَش می‌شود. در اینجا رود ایلی به چند شاخه منقسم می‌گردد (BSE³، همانجا).

مآخذ: حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *حدودالعالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، ترجمهٔ محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر *حدودالعالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه (هم)؛ وصاف، *تاریخ*، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; BSE³; Dughlát, M. H., *The Tarikh - i - Rashidi*, tr. E.D. Ross, Patna, 1973.

عنایت‌الله رضا

ایلیا، نک: الیاس.

ایمان، واژهٔ کلیدی دین اسلام که خود و مشتقات آن در صدها آیه از *قرآن* مجید تکرار شده است. گرچه مفهوم ایمان مستقیماً در *قرآن* توضیح داده نشده، ولی دربارهٔ موضوعات عمده و اساسی مربوط به آن مطالب زیادی در این کتاب آسمانی آمده است.

موضوعات عمده و اساسی مربوط به ایمان در *قرآن* را می‌توان چنین برشمرد: ۱. محور اساسی ایمان الله است و از همهٔ انسانها خواسته می‌شود که به الله ایمان آورند؛ اما در آیات بسیاری ضرورت ایمان آوردن به «پیامبران و رسولان»، «کتابهای نازل شده از سوی خدا»، «ملائکه» (فرشتگان) و «روز واپسین» (آخرت)، نیز به «ایمان به الله» افزوده شده است (بقره/۲/۶۲، ۲۸۵). ۲. در برخی از آیات چنین آمده که ایمان با اسلام متفاوت است و در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد (حجرات/۴۹/۱۴). ۳. ایمان حقیقی است که دوست داشتن شدید خداوند را همراه دارد (بقره/۲/۱۶۵). ۴. خداوند مؤمنان را از «ظلمات» (تاریکیها) بیرون می‌آورد و آنها را به [عالم] «نور» (روشناییها) وارد می‌کند (بقره/۲/۲۵۷). ۵. در آیات بسیاری بلافاصله پس از ذکر و ستایش ایمان به انجام دادن «اعمال صالح» توسط مؤمنان به گونه‌ای تصریح شده است که تلازم خارجی ایمان و عمل صالح از آن فهمیده می‌شود. ۶. ایمان حقیقتی است که قابلیت «ازدیاد و نقصان» دارد (توبه/۹/۱۲۴). ۷. قلبهای مؤمنان با ایمان اطمینان (آرامش) پیدا می‌کند (رعد/۱۳/۲۸). ۸. مؤمنان ممکن است دچار «یأس» شوند (رعد/۱۳/۳۱). ۹. مؤمنان با «قول ثابت» (سخن

استوار) از سوی خداوند در زندگی دنیوی «تثبیت» می‌شوند (ابراهیم/ ۲۷/۱۴). ۱۰. شیطان هیچ‌گونه «سلطه‌ای» بر مؤمنان ندارد (نحل/ ۹۹/۱۶). ۱۱. قرآن «شفا» و «هدایت» مؤمنان است (فصلت/۴۱/ ۴۴). ۱۲. پیامبر(ص) نمی‌دانست که ایمان چیست، ولی خداوند آن را «نوری» در قلب وی قرار داد (شوریٰ /۵۲/۴۲). ۱۳. خداوند «ایمان» را در نظر مؤمنان محبوب ساخته، و در قلبهای آنان زیبا جلوه داده است (همانجا). ۱۴. ایمان واقعی آن است که در قلبها نفوذ می‌کند (حجرات/ ۱۴/۴۹). ۱۵. ایمان در قلبهای مؤمنان نوشته می‌شود (مجادله /۵۸/ ۲۲). ۱۶. «نزول سکینه» (فرودآمدن آرامش) از سوی خدا در قلب مؤمنان موجب زیاد شدن ایمان آنان می‌شود (فتح /۴/۴۸). ۱۷. پیامبر اسلام خود به آنچه بر وی نازل شده، ایمان آورده است (بقره /۲۸۵/۲). ۱۸. مؤمنان کسانیند که وقتی نام خدا برده می‌شود، قلبهایشان احساس خشیت می‌کند (انفال /۲/۸). ۱۹. مؤمنان به هنگام «امتحان الٰهی» ممکن است دچار تکانهای بسیار شدید [روحی] گردند (احزاب /۳۳/ ۱۱). ۲۰. خداوند «ولی» مؤمنان است (آل عمران /۶۸/۳). ۲۱. با اکراه نمی‌توان هیچ انسانی را مؤمن گردانید (بقره /۲۵۶/۲). ۲۲. برخلاف علاقهٔ شدید پیامبر(ص)، اکثر مردم مؤمن نیستند (یوسف /۱۲/ ۱۰۳). ۲۳. مؤمنان با خداوند «عهد» (پیمان) می‌بندند (احزاب /۲۳/۳۳). ۲۴. برای مؤمنان در آسمانها و زمین نشانه‌هایی (آیات) وجود دارد (جاثیه /۳/۴۵). ۲۵. عهد خدا را به یاد مؤمنان آوردن به حال آنها سود می‌بخشد (ذاریات /۵۵/۵۱). ۲۶. خداوند با مؤمنان «میثاق» بسته است (حدید /۸/۵۷).

علاوه بر موضوعات اساسی یاد شده که در قرآن کریم دربارهٔ ایمان آمده است، چند نکتهٔ مهم دیگر را نیز در این باره باید مورد توجه قرار داد: ۱. در پاره‌ای از آیات ایمان در مقابل کفر، و در پاره‌ای دیگر در مقابل فسق قرار داده شده است (منافقون /۳/۶۳؛ سجده /۱۸/۳۲). ۲. در پاره‌ای از آیات تعبیر «ایمان به باطل» به کار رفته است (نحل / ۷۲/۱۶). ۳. واژه‌های مؤمن، مؤمنون و مؤمنات و صفات و حالات مربوط به مؤمنان در بسیاری از آیات قرآن به گونه‌ای حاکی از آن به کار رفته است که مؤمنان گروه مخصوصی از انسانها هستند و نحوهٔ زندگی آنها از غیر مؤمنان کاملاً متمایز است. آنان با جهان‌بینی، افکار، حالات، آداب و عاداتی کاملاً متمایز از غیر مؤمنان زندگی می‌کنند. محور زندگی آنان را وفاداری به عهدِ بسته شده با خدا تشکیل می‌دهد (مؤمنون /۲۳/۱ـ۶؛ توبه /۷۱/۹؛ انفال /۷۴/۸؛ احزاب /۲۳/۳۳). ۴. در عین حال مؤمنان انسانهای بی‌نقص و بی‌خطا و گناه نیستند. در آیات متعددی از قرآن خطاها و نقصها و گناهان مؤمنان به آنها گوشزد گشته، و از آنان خواسته شده است که خود را اصلاح کنند (صف /۲/۶۱؛ منافقون /۹/۶۳؛ ممتحنه /۱/۶۰؛ حجرات /۱/۴۹ـ۱۲؛ مجادله /۹/۵۸).

در روند پیدایش مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی در میان مسلمانان، این پرسش برای آنان مطرح شد که حقیقت ایمان چیست؟ چنانکه گفته شد، در قرآن مجید دربارهٔ حقیقت ایمان توضیحات مستقیم نیامده بود، اما متکلمان، فیلسوفان و عارفان دربارهٔ حقیقت ایمان توضیحهایی دادند و بحثهایی به وجود آوردند. تفاوت اصلی در میان آراء این گروههای سه‌گانه در باب ایمان به این مسأله مربوط می‌شود که محور اساسی و هستهٔ اصلی ایمان چیست؟ با توجه به این محور و هسته می‌توان ۴ گونه تعریف اصلی برای ایمان در میان گروههای یاد شده دسته‌بندی کرد: ۱. ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به آورده‌های پیامبر اسلام (ماجاء به النبی) (ایمان شهادت گرایانه). ۲. ایمان تبعیت عملی از یافته‌های عقل و آورده‌های پیامبر اسلام در باب خداوند و نبوت و خوب و بداخلاقی است (ایمان عمل گرایانه). ۳. ایمان عین معرفت فلسفی به خداوند و سایر حقایق هستی است (ایمان معرفت‌گرایانه). ۴. ایمان رویکردی با تمامی وجود به سوی خداوند است (ایمان تجربت گرایانه). متکلمان اشاعره شاخص‌ترین طرفدار تعریف اول هستند. تعریف دوم را متکلمان معتزله و همفکران آنها به میان آورده‌اند؛ تعریف سوم را فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند و تعریف چهارم را عارفان مسلمان بیان نموده‌اند. اکنون هر یک از ۴ تعریف یاد شده به اختصار توضیح داده می‌شود:

تعریف اشاعره از ایمان: در نظر متکلمان اشعری و دیگر متکلمان همفکر آنان حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به وجود خداوند، پیامبران و اوامر و نواهی خداوند که بر پیامبران فرود آمده است و اقرار زبانی به همهٔ این تصدیقهای قلبی. در نظر اشاعره این تصدیق قلبی آنگاه صورت می‌پذیرد که پیامبران می‌آیند و مخاطبان خود را به تصدیق خداوند و پیامبران و اوامر و نواهی الٰهی دعوت می‌کنند. به موجب این دعوت، تصدیق موردنظر، از سوی خداوند بر انسانها واجب می‌گردد و ایمان که پذیرفتن این ایجاب و تصدیق قلبی آن است، محقق می‌گردد. این تصدیق قلبی در واقع اعتراف کردن و شهادت دادن به حقانیت «ماجاء به النبی» است. اگر پیامبران از سوی خدا نمی‌آمدند، ایمان معنی پیدا نمی‌کرد، زیرا خطاب و ایجاب الٰهی متوجه انسان نمی‌شد و از او تصدیق طلب نمی‌گردید و انسان متعلقی برای تصدیق (ایمان) نداشت. تحقق ایمان فرع بر تحقق پیشین خطاب و ایجاب الٰهی است.

عقل گرچه می‌تواند وجود خداوند را درک کند، اما نفس این درک ایمان نیست. همچنین عقل نمی‌تواند تصدیق قلبی این حقیقت درک شده را از انسان طلب کند و آن را بر وی واجب گرداند، چون عقل از طلب کردن و واجب گردانیدن ناتوان است. براساس این تفکر اشعری عمل به واجبات شرعی و ترک محرمات داخل در حقیقت ایمان نیست و بدین سبب، مرحلهٔ متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد و شخصی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، در صورت تصدیق پیامبران مؤمن است (اشعری، *مقالات...*، ۲۹۳ـ۲۹۴، *اللمع*، ۷۵ـ۷۶؛ بغدادی، ۲۵۰ـ۲۸۴؛ ایجی، ۳۸۴ـ۳۸۸).

تعریف معتزله از ایمان: از نظر متکلمان معتزله حقیقت ایمان «عمل همراه با معرفت» است، عمل به همهٔ وظیفه‌ها و تکلیفها که

نخست عقل آنها را بر عهدهٔ انسان می‌گذارد و سپس پیامبران آن را بیان می‌کنند. در نظر معتزله تصدیق وجود خدا و پیامبران و اوامر و نواهی الٰهی از اساسی‌ترین وظایف انسان است و وقتی انسان این وظایف را به جا می‌آورد، مؤمن شناخته می‌شود. در نظر آنان انسان یک موجود «مکلف» و «وظیفه مند» است. عقل وی هم وجود خداوند را درک می‌کند و هم شکر او را به عنوان منعم، و اطاعت از امر او را به عنوان «مولیٰ» بر انسان واجب می‌گرداند. اصول واجبات و محرمات شرعی نخست به صورت واجبات و محرمات عقلی دریافت می‌شود و آنچه شرع در این باره می‌گوید، یا تأکید بر همانهاست و یا تفصیل جزئیات آنها. واجب گردانیدن نخستین، کار عقل است، نه شرع؛ ایمان در درجهٔ اول تبعیت عملی از ایجابهای عقلی است و در درجهٔ دوم تبعیت عملی از ایجابهای شرعی. در نظر معتزله مرتکب گناهان کبیره نمی‌تواند مؤمن باشد، چون ارتکاب این گناهان تخلف آشکار از عمل به وظیفه است. چنین انسانی در مرتبه‌ای میان ایمان و کفر قرار دارد (منزلةٌ بین المنزلتین) (قاضی عبدالجبار، ۱۷۴/۴ـ ۱۷۵؛ مانکدیم، ۷۰۱ـ۷۰۷؛ اشعری، *مقالات*، ۲۶۶ـ۲۷۲؛ شهرستانی، ۷۳/۱).

تعریف فیلسوفان مسلمان از ایمان: فیلسوفان مسلمان حقیقت ایمان را همان معرفت فلسفی به واقعیتهای هستی دانسته‌اند. در نظر آنان ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات گرچه سیر نفس در مراحل کمال عملی است، ولی این سیر اثر خارجی همان کمال نظری است. مؤمن کسی است که عقاید او با واقعیات هستی تطابق دارد. هرچه انطباق این عقاید با واقعیات هستی، مستقیم‌تر و بی‌پرده‌تر و از اوهام دورتر باشد، ایمان کامل‌تر است. فیلسوفان مسلمان بر اساس این تفکر، کلام اسلامی را فلسفی کردند و به خود اجازه دادند روش نقلی و دفاعی غالب بر کلام اسلامی را ــ که از طرفی معطوف به تفسیر *قرآن* مجید برای دریافت عقاید اسلامی، و از طرف دیگر معطوف به رد شبهات بود ــ کاملاً تغییر دهند. آنها یک رشته بحثهای فلسفی درباب وجود و صفات خداوند، حقیقت نبوت و معاد و مانند آن را جای‌گزین کلام اسلامی سنتی نمودند. فلاسفهٔ مسلمان وحی را از جملهٔ تواناییها و مقدورات خود انسان دانستند و آن را با عنوان اتصال نبی به عقل فعال تبیین کردند. با این تبیین، ایمان به وحی حقیقتی جز معرفت فلسفی نمی‌توانست داشته باشد. آنان با روش جدید خود، در واقع نزاع میان ایمان و عقل را از میان برداشتند. البته إعمال این روش در مواردی به مشکل عمده برخورد می‌کرد که مسألهٔ «معاد جسمانی» از بارزترین آنهاست. در هر حال، ایمان فیلسوفان مسلمان، «معرفت گرایانه» بود (صدرالدین، ۸/۶ بب).

تعریف عارفان مسلمان از ایمان: عارفان مسلمان در مقام بیان حقیقت ایمان از گونه‌ای تجربهٔ معنوی سخن گفته‌اند. در تعریفهای آنان از ایمان اینگونه تعبیرات دیده می‌شود: «ایمان اقبال به خداوند است»، «ایمان عبادت کردن خدا از روی حُبّ و شوق است»، «ایمان محافظت سرّ توحید است»، «ایمان مشاهده با نوریقین است»، «ایمان دریایی است که دریاها را در خود فرو می‌برد»، «ایمان کشف عالم غیب است که چون مَرکبی شخص مؤمن را به حضور قدسیان می‌برد»، «ایمان نوری است که بر عقل رجحان دارد و آنچه را با عقل نمی‌توان درک کرد، با ایمان می‌توان یافت» و سرانجام «ایمان سکون و استقرار قلب و اطمینان نفس است». لازمهٔ ایمان ترس از خدا، امیدواری به فضل او، اشتیاق قرب او، تعظیم تعظیم‌کنندگان او، بی‌اعتنایی به بی‌اعتنایان به او، راضی بودن به قضای او، حذر کردن از مکر او، شکرگزاردن به نعمتهای او، توکل بر او و تسبیح یا ستایش اوست (حکیم ترمذی، ۳۸ بب؛ غزالی، ۶۳/۴؛ جیلانی، ۸۹/۲؛ نقشبندی، ۲۶۴؛ *خلاصه...*، ۲۲۷ـ۲۲۸).

همهٔ متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان که دربارهٔ حقیقت ایمان سخن گفته‌اند، سعی کرده‌اند تا ریشه‌ها و مبانی تعریف خود از ایمان را در *قرآن* کریم نشان دهند. در نظر هر یک از این گروهها بعضی از موضوعات مربوط به ایمان در *قرآن* که در آغاز مقاله آورده شد، عمده و مهم جلوه کرده، و منشأ تفسیرها و تأملات آنان دربارهٔ ایمان گشته است. البته عارفان تجربه‌های خود را نیز در تعریف ایمان وارد کرده‌اند.

مباحث مربوط به ایمان: پیرامون موضوع ایمان در تاریخ تفکر دینی اسلامی مباحث متعددی مطرح شده که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ۱. رابطهٔ ایمان با یقین و شک، ۲. زیادت یا نقصان پذیری ایمان، ۳. تفاوت ایمان با اسلام، ۴. ارتباط ایمان با عمل صالح و گناه کبیره و گناه صغیره، ۵. ایمان و تقلید، ۶. ایمان و معرفت، ۷. متعلق ایمان (خدا، پیامبران، فرشتگان، کتابهای نازل شده و روز واپسین یا آخرت)، ۸. اثر ایمان در نجات اخروی.

ویژگی ایمان اسلامی: تعریفهای گروههای یاد شده از ایمان نشان می‌دهد که در نظر آنان ایمان اسلامی «دست آوردی انسانی» است که برای شخص مؤمن حاصل می‌شود. در فطرت، یا عقل، یا تواناییهای انسان برای ریاضت و تهذیب نفس این سرمایه برحسب آفرینش وجود دارد که خداوند و پیامبران و کتابهای او را بشناسد و به آنها ایمان آورد و با ایمان زندگی کند. ایمان در این مفهوم ایمان به یک «راز» نیست. ظاهراً از این جهت تفاوت اساسی میان ایمان اسلامی و ایمان مسیحی وجود دارد. ایمان مسیحی ایمان به یک «راز» است. در مسیحیت، هم وحی یک حقیقت مافوق طبیعی است و هم ایمان؛ و این دو حقیقت مافوق طبیعی قلمرو آشکار شدن رازگونهٔ خداوند برای انسان از طریق عیسیٰ مسیح (ع) است.

مآخذ: اشعری، علی، *اللمع*، به کوشش مکارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م ایجی، عبدالرحمان، *المواقف*، بیروت، عالم الکتب؛ بغدادی، عبدالقادر، *اصول‌الدین*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جیلانی، عبدالکریم، *الانسان الکامل*، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ حکیم ترمذی، محمد، *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ *خلاصهٔ شرح تعرّف* مستملی‌بخاری، به کوشش احمدعلی‌رجایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار*، تهران، ۱۳۸۳ق؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، ۱۹۹۲م؛ قاضی عبدالجبار، *المغنی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ *قرآن کریم*؛ مانکدیم، [تعلیق]

شرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ نقشبندی، احمد، جامع الاصول فی الاولیاء، قاهره، ۱۲۹۸ق.

محمد مجتهد شبستری

ایمانُ آبی طالِب، نک: ذیل، ابوطالب.

اَیْمَنِ بْنِ خُرَیْم، ابن فاتک اسدی (د ۸۶ق/۷۰۵م)، شاعر عصر اموی. پدرش از جنگجویان بدر و راویان حدیث بود (ابن قتیبه، *الشعر*...، ۳۴۵). ایمن در شام زاده شد و گویند به روز فتح مکه (۸ق) جوانی نورس بود (ابن عبدالبر، ۱۲۹/۱؛ ابن قدامه، ۵۱۶؛ ابن اثیر، ۱۶۰/۱؛ سیوطی، ۱۷۱/۱؛ ابن عساکر، ۱۸۷/۳).

ایمن به سبب زهد، پارسایی و وقار اجتماعی و منشی معتدل و خردمندانه از احترام همگان و خاصه معاویه برخوردار بوده است؛ از این رو می‌توانسته با شجاعت تمام در اشعارش به دادن پند و اندرز حتی عتاب و اعتراض بپردازد. مثلاً وقتی که ضحاک یکی از فرماندهان معاویه در سرزمین جزیره از آشتر شکست خورد، وی قطعه‌ای ملامت‌آمیز و پرخاشگرانه خطاب به معاویه سرود (نصربن مزاحم، ۱۲-۱۴؛ ثقفی، ۲۱۳-۲۱۶). در شکستی دیگر که به سپاه معاویه افتاد، باز به همین گونه شعر سرود (نصربن مزاحم، ۴۳۱)؛ اما شگفت آنکه او، به رغم وابستگی به معاویه، چون ماجرای گزینش حَکَم بالا گرفت، قطعه‌ای سرود که مخاطب آن در واقع امیرالمؤمنین علی(ع) بود و در آن قطعه مصرانه می‌خواست نه ابوموسیٰ، که ابن عباس را به حکمیت برگزیند، چندان‌که گویی، به قول نصر بن مزاحم، مایل بود که در این کار، عراقیان موفق شوند (ص ۵۰۲). در هر حال، به گفتهٔ همو وی ترجیح می‌داده است که از کشمکشهای سیاسی به دور باشد (ص ۵۰۳).

پس از مرگ معاویه (۶۰ق) تا خلافت مروان بن حکم خبری از ایمن در دست نیست. چون مروان (حک ۶۴-۶۵ق) از ایمن خواست که به همراه ضحاک بن قیس در جنگ برضد عبدالله بن زبیر شرکت کند، وی به شیوهٔ معهود خود، سر باز زد و در نتیجه خشم مروان را نسبت به خود برانگیخت (ابن قتیبه، *المعارف*، ۳۴۰، *الشعر*، ۳۴۶؛ ابن عبدربه، ۴۰۱/۴-۴۰۲؛ ابن حبان، ۴۶/۴-۴۷).

از ارتباط وی با دربار عبدالملک جز یکی دو روایت در دست نیست. به گفتهٔ بلاذری وی مدتی در خدمت یحیی بن حکم والی عبدالملک بر مدینه به سر برده است (۱۶۲/۵)؛ همچنین مدتی نیز نزد عبدالعزیز بن مروان (حک ۶۵-۸۵ق)، حاکم مصر، به سر برد و او را مدح گفت، اما به سبب کدورتی که پیش آمد، از او برید و به برادرش بشربن مروان در عراق پیوست (جاحظ، ۱۰۷؛ ابن قتیبه، عیون...، ۶۶/۴؛ ابوالفرج، ۷/۲۱-۸). از این دوره به بعد از زندگی وی اطلاعی در دست نیست. مجموعهٔ اشعاری که از او به جای مانده، ۱۴۶ بیت است که در منابع پراکنده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اسدالغابة*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ ابن حبان، محمد، *الثقات*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش محمد نایف، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، به کوشش احمد شنقیطی، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۲ق.

رضوان مساح

آئمّهٔ اِثْنا عَشَر، نک: امامان دوازدهگانه.

آیْن، نک: مکان.

اینالْجُق، ملقب به غایرخان (مق ۶۱۷ق/۱۲۲۰م)، از امیران دولت خوارزمشاهی و فرمانروای اترار. نام او را در منابع به صورتهای گوناگون آورده‌اند (نسوی، ۸۵؛ جوینی، ۶۰/۱؛ رشیدالدین، ۲۹۷/۱؛ میرخواند، ۴۰۲/۴؛ نک: قفس اوغلی، ۲۹۶؛ نیز نک: ه د، ابراهیم اینال). در اینکه اینالجق نام است، یا لقب، نیز نظر قطعی نمی‌توان داد. دورفر آن‌را به معنای صاحب منصب عالی‌رتبه و لقب فرمانروایان قرقیز دانسته (IV/196)، و بارتولد به معنای شاهزاده آورده است (۸۳۰/۲).

اینالجق را دایی سلطان محمد خوارزمشاه، یا از نزدیکان مادر او دانسته‌اند (رشیدالدین، جوینی، همانجاها؛ وصاف، ۵۶۳؛ نیز نک: ابوالغازی، ۳۸). در زمان سلطان محمد به سبب نفوذ فراوان مادرش ترکان خاتون، طایفهٔ قنقلیها و از جمله اینالجق صاحب قدرت بسیار و مقامهای مهم شدند. به نوشتهٔ ابوالغازی، در پی ازدواج تکش با ترکان خاتون، اینالجق مسلمان شد و با دریافت لقب غایرخان، به فرمانروایی ترکستان، یعنی نواحی اترار، طراز و بلاساغون رسید (همانجا؛ برای لقب غایرخان، نک: هاورث، I/19؛ بارتولد، همانجا).

وقتی سلطان محمد در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م تصمیم به لشکرکشی به سوی بغداد گرفت، چون از ملک تاج‌الدین بلگاخان، صاحب اترار دل نگران بود، او را به شهر نسا تبعید کرد (نسوی، ۶۶). می‌توان حدس زد که انتصاب اینالجق به فرمانروایی اترار و اعطای لقب غایرخانی به او نیز مربوط به همین زمان بوده است. شهرت اینالجق، بیشتر به سبب واقعهٔ اترار، یعنی قتل بازرگانان وابسته به چنگیزخان است. این واقعه را در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م (بارتولد، ۸۲۹/۲)، یا اواخر سال ۶۱۴ق/۱۲۱۷م دانسته‌اند (قفس اوغلی، ۲۹۹). در واقعهٔ اترار بنابر مشهور حدود ۴۵۰ تاجر کشته شدند، اما «تاریخ سری مغولان[1]» شمار آنها را ۱۰۰ نفر

---

1. *The Secret* ...

(I/189؛ نیز نک: گروسه، ۳۹۱)، و ابن عبری ۱۵۰ نفر (ص ۴۰۰-۴۰۱) یاد کرده است. بیشتر منابع تاریخی، قتل عام بازرگانان را به دلیل گزارش مغرضانهٔ اینالجق و ناشی از طمع در اموال آنها، و نیز بنا به دستور سلطان محمد خوارزمشاه ذکر کرده‌اند (نک: جوینی، ۱/۶۰-۶۱، ۹۹/۲؛ شبانکاره‌ای، ۱۴۰؛ ابن عبری، ۴۰۱؛ منهاج، ۳۱۱/۱؛ رشیدالدین، ۴۷۱/۱، ۴۷۴؛ قس: ابن اثیر، ۳۶۲/۱۲). به نوشتهٔ نسوی، در پی این واقعه، چنگیزخان از سلطان محمد، تسلیم اینالجق را درخواست کرد، اما چون بیشتر لشکریان سلطان محمد از قبیلهٔ اینالجق بودند، وی از این کار سر باززد (ص ۸۷-۸۸).

به دنبال لشکرکشی چنگیزخان به ایران (رجب ۶۱۶)، سلطان محمدخوارزمشاه فرماندهی نیروهای مدافع اترار را به اینالجق سپرد (جوینی، ۶۴/۱؛ نسوی، ۹۰). به رغم پیشروی وسیع و سریع قوای مغول در ماوراءالنهر، اترار از خود مقاومت شگفت‌انگیزی نشان داد و محاصرهٔ آنجا ۵ ماه طول کشید. پس از آن، مقاومت شهر در هم شکسته شد و اینالجق با ۲۰ هزار نفر از نیروهای خود به قلعهٔ شهر پناه برد (جوینی، ۶۴/۱ - ۶۵؛ رشیدالدین، ۴۸۹/۱) و حدود یک ماه دیگر به مقاومت ادامه داد. او نیروهای خود را در دسته‌های ۵۰ نفری از قلعه بیرون می‌فرستاد تا با مغولان بجنگند. آنان تا آخرین نفر جنگیدند و بدین‌ترتیب، گروه کثیری از مغولان از میان رفتند. چنگیزخان دستور داده بود تا اینالجق را زنده دستگیر کنند. از این‌رو، مغولان نبرد با او و نیروهایش را ادامه دادند تا دیگر برایش نیرویی باقی نماند. پس، با دو تن از یارانش به مقاومت ادامه داد، تا آنکه آن دو نیز کشته شدند. آنگاه کنیزان خشت از دیوار به او می‌دادند و او به سوی دشمن می‌افکند (جوینی، رشیدالدین، همانجاها). در چنین حالی، مغولان او را اسیر کردند و نزد چنگیزخان که پس از فتح بخارا در کار محاصرهٔ سمرقند بود، فرستادند (۶۱۷ق). به دستور چنگیزخان در کوک سرای سمرقند (جوینی، ۶۶/۱) «سیم گداخته در چشم و گوش او ریختند تا بدین عذاب کشته گشت» (نسوی، ۹۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به‌کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان‌نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق/۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ تفس اوغلی، ابراهیم، *تاریخ دولت خوارزمشاهیان*، ترجمهٔ داود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، *سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرنی*، به‌کوشش احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ نیز:

Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1975; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, 1876; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, London, 1982.

عبدالرسول خیراندیش

اینالّو، یا آیْنالّو، اینانلو، یکی از ایلهای ترک زبان استان فارس و بخشی از اینالوهای ایران که وابسته به قوم اغوز (ﻫ م) هستند (مینورسکی، 8). ظاهراً میان اینالوهای فارس و ایل بزرگ اوشار یا افشار (ﻫ م) پیوندهایی وجود داشته است و شاخه یا تیره‌ای از ایل اینالو، افشار اوشاغی، یعنی فرزند افشار نامیده می‌شده‌اند (همو، 4-3؛ فسایی، ۱۵۷۶/۲).

تاریخ مهاجرت ایل اینالو به استان فارس دقیقاً روشن نیست. فسایی زمان آمدن اینالوها به فارس را در دورهٔ سلاطین مغول، در قرن ۷ یا اوایل قرن ۸ق آورده است (۱۵۷۳/۲). اوبرلینگ احتمال داده که افشار اوشاغی همراه با گروه اینالو، از نواحی مرکزی ایران به فارس آمده‌اند، چه، به هنگام فرمانروایی منصور بیک افشار در فارس در ۹۰۴ق/۱۴۹۹م، افشارها در این ناحیه بوده‌اند (*ایرانیکا*، I/585).

در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م ایل اینالو و ایلهای باصری، بهارلو، عرب و نَفَر (ﻫ م م) به هم پیوستند و اتحادیهٔ ایلات خمسه (ﻫ م) را تشکیل دادند. در آن زمان، ایل اینالو، مانند ایلهای دیگر احتمالاً دارای یک نظام عشیره‌ای منسجم و مبتنی بر گروه‌بندی نَسَبی و اقتصادی ایلی بوده است.

سازمان ایلی: ساخت نظام ایلی - عشایری اینالو، و وضعیت اجتماعی - اقتصادی و سیاسی آن در گذشته روشن نیست. بارث سازمان ایل باصری را نمونه‌ای از سنخ سازمان ایلی - عشیره‌ای ایلهای کوچندهٔ مناطق جنوبی ایران می‌داند (ص 50-49) و از همین جا می‌توان تصویری دربارهٔ ایل اینالو به قیاس حاصل کرد.

تیره در اصطلاح ایلات خمسه مرادف با طایفه به کار می‌رود. اسناد تاریخی موجود، به شماری از تیره‌های وابسته به ایل اینالو اشاراتی دارند، ولی تمایزی میان تیره‌ها و زیر تیره‌های ایل نمی‌گذارند. فسایی در *فارس‌نامهٔ ناصری* (همانجا) از ۲۵ تیرهٔ ایل اینالو نام می‌برد. هنری فیلد که در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م به ایران آمده، ۱۴ شاخه یا گروه از ایل اینالو (آیینه‌لو، آیین‌لو) و محل زیست هر یک از آنها را نام می‌برد (ص ۲۵۶-۲۵۷) که نام چند تیره از آنها در *فارس‌نامه* نیامده است. بهمن بیگی تیره‌های عمدهٔ اینالو (نام ایل اشتباهاً اینارلو ضبط شده است) را در ۱۳۲۴ش، ۸ تیره به نامهای بیات، بوالوردی، چهارده چریک، میرحاجلو، افشار، اسلاملو، کزایی و یغمارلو بر می‌شمارد (ص ۵۵). از این تیره‌ها تنها تیرهٔ یغمارلو در فهرست *فارس‌نامه* نیامده است. نشریهٔ مرکز عشایری ایران (نک: *مجموعهٔ اطلاعات...*، ۸۷) در نموداری از سازمان ایلی اینالو در ۱۳۶۱ش، ۱۱ تیره را ذکر می‌کند که چند تیرهٔ آن در فهرستهای فسایی، فیلد و بهمن بیگی نیامده‌اند.

کم و بیش بودن شمار تیره‌ها و اختلاف در نام تیره‌های ایل اینالو در فهرستهای تاریخی، تغییراتی را در شکل سازمان ایلی و پراکندگی تیره‌ها و زیر تیره‌های آن، یا درآمیختن بعضی از آنها با ایلها و تیره‌های دیگر و یا یکجانشین شدن آنها نشان می‌دهد؛ مثلاً گروهی از تیرهٔ ابوالوردی یا بولوردی ــ که زمانی از بزرگ‌ترین تیره‌های ایل اینالو

بوده ــ ظاهراً در ۱۲۸۰ق به دهات آسپاس و ابوالوردی شیراز رفتند و سکنیٰ گزیدند (حسن بیگی، ۹۱ ـ۹۲)، و گروهی دیگر به ایل قشقایی پیوستند و با طایفه‌های کشکولی بزرگ و درّه شوری و عملهٔ این ایل آمیختند (پرهام، ۲۵۷). سایکس (ص 430، حاشیه) از ۱۰ خانوار عشایر کوچندهٔ باووردی در سیرجان یاد کرده، و مینورسکی احتمال داده است که اینان از بولوردیهای اینالو هستند (ص 4، حاشیهٔ 2).

سازمان رهبری: مطابق با نظام تاریخی ـ سنتی در سازمان ایلی ـ عشایری ایلهای خمسهٔ فارس، از جمله ایل اینالو (نک: بارث، 72, 55)، گروهی کدخدا و کلانتر یا خان سازمان رهبری ایل را می‌گردانیده‌اند. گفته‌اند که از دورهٔ صفوی تا حدود سال ۱۲۴۰ق، حکومت بر ایل اینالو ظاهراً در خاندان خانها یا کلانتران تیرهٔ ابوالوردی می‌گشته است (نک: فسایی، ۱۵۷۳/۲)، اما بعدها رهبری ایل از تیرهٔ ابوالوردی بیرون آمد و هر چند گاهی در دست یکی از خانهای تیره‌های اینالو، مانند قورت، سرکلو و بلاغی بود (همو، ۱۵۷۶/۲).

کوچندگی و ده‌نشینی: اینالوها همچون دیگر ایلات خمسه، تا پیش از قرن ۱۴ق کوچنده بودند و ییلاق و قشلاق می‌کردند. زمستانگاه (قشلاق) ایل، بلوک خفر، داراب و فسا، و تابستانگاه (ییلاق) آنان، بلوک رامجِرد و مرودشت بود. از ۱۲۹۳ق به تدریج گروه بزرگی از اینالوها زندگی کوچندگی و چادرنشینی را رها کردند و در صحرای قره‌بُلاغ‌فسا نشیمن گزیدند و ده‌نشین شدند (فسایی، همانجا). کوچندگان چادرنشین از راه شبانی و گله‌داری در دشت و بیابان، و استقرار یافتگان ده‌نشین از راه کشت و ورز روی خاک زندگی می‌گذرانند.

از آنجایی که بیشتر تیره‌های ایل اینالو ده‌نشین شده‌اند، و گروهی هم که کوچ می‌کردند به تیره‌ها و طایفه‌های ایلهای کوچندهٔ دیگر منطقه پیوسته‌اند، امروز دیگر نامی از ایل اینالو در اجزاء عشایر کوچندهٔ ایل خمسه در سرشماری سال ۱۳۶۶ش دیده نمی‌شود (نک: *سرشماری...*، ۱۳ـ۱۴؛ نیز نک: هـ د، ایلات خمسه).

جمعیت: به دست آوردن شمار دقیق جمعیت ایل اینالو، در گذشته و حال به سبب عدم ثبت آمار دقیق جمعیت ایل در دورهٔ کوچندگی اینالوها، و پراکندگی آنها در مناطق مختلف فارس و پیوستن به ایلها و طایفه‌های دیگر، و نیز اسکان یافتن آنها در دهات دشوار است. برخی، آماری تخمینی از جمعیت اینالوها در گذشته داده‌اند که هیچ‌یک بر پایهٔ آمارشناسی علمی استوار نیست. مثلاً خانم شیل شمار اینالو را در ۱۲۶۶ـ۱۲۶۷ق/۱۸۴۹ـ۱۸۵۰م، ۴٬۸۰۰ چادر و خانه (ص 399)، و مسعود کیهان در ۱۳۱۱ش، ۵ هزار خانوار (۸۶/۲) آورده است.

سپاهیگری: ایل اینالو پیوسته گروهی سوار تفنگدار ورزیده و کارکشته برای جنگ و ستیز و تاخت و تاز آماده داشت. این تفنگداران بیشتر در خدمت شاهان و شاهزادگان و حکومتگران محلی فارس و یا در خدمت خانها و کلانتران ایل بودند و در حفظ منافع اقتصادی و پیشبرد هدفهای سیاسی و نظامی آنان می‌کوشیدند. ظل‌السلطان (ص ۲۰۰) در شرح سفرش به آباده ــ آنجا که به یک صد تن سوار «عین آلو شاهسون» اشاره می‌کند ــ به احتمال زیاد از ایل اینالوی فارس یاد می‌کند که او را همراهی می‌کرده‌اند.

در ۱۳۰۸ق ایل اینالو به نهضت عشایری فارس پیوست و همراه ایلهای بهارلو و عرب و نفر برضد حکومت وقت فارس شورش کرد و با نیروهای حکومت محلی و دولت به نبرد پرداخت (بیات، ۵۳). در جنگ جهانی اول (۱۳۳۲ـ۱۳۳۷ق/۱۹۱۴ـ ۱۹۱۸م) نیز، اینالوها به رغم کوششهای خاندان قوام در متحد و همسو کردن ایلات فارس با هدفهای خود، به قشقاییها پیوستند، و همراه بهارلوها با رهبری صولت الدولهٔ قشقایی با قوای انگلیس و پلیس جنوب جنگیدند (نک: هـ د، ایلات خمسه).

مآخذ: بهمن بیگی، محمدبهمن، *عرف و عادت در عشایر فارس*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ بیات، کاره، *شورش عشایری فارس*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ پرهام، سیروس، «ایل قشقایی کی و از کجا به فارس آمده است؟»، *ایلات و عشایر*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حسن بیگی، م.، «قالی بولوردی فارس»، *فصلنامهٔ عشایری ذخائر انقلاب*، تهران، ۱۳۶۷ش، شم ۲؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمسه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ظل‌السلطان، مسعودمیرزا، *تاریخ مسعودی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیلد، هنری، *مردم‌شناسی ایران*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *مجموعهٔ اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران*، نشریهٔ مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia*, Oslo, 1991; *Iranica*; Minorsky, V., «Äinallu/Inallu», *Rocznik Orientalistyczny*, Cracow, 1953, vol. XVII; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Sykes, P., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902.

علی بلوکباشی

اینانْج، حسام‌الدین سنقر (مـ ۵۶۴ یا ۵۶۵ ق/۱۱۶۹ یا ۱۱۷۰م)، حاکم ری و از امرای قدرتمند اواخر دورهٔ سلجوقی. وی از غلامان سلطان سنجر سلجوقی (حکـ ۵۱۱ـ۵۵۲ ق) و از دلاوران مشهور سپاه او بود (ابن اثیر، ۱۸۴/۱۱؛ ابن اسفندیار، ۹۲). چون سنجر از غزان شکست خورد، اینانج به ری گریخت و بر آن ولایت چیره شد و به اطاعت سلطان محمد بن محمود سلجوقی فرمانروای همدان و اصفهان گردن نهاد (ابن اثیر، همانجا؛ ظهیرالدین، ۶۷).

پس از مرگ سلطان محمد در ۵۵۴ ق/۱۱۵۹م اینانج بر نواحی مجاور ری نیز مستولی شد و نیرویش چنان فزونی گرفت که به گفتهٔ بنداری (ص ۲۶۲ـ۲۶۳)، امرای سلجوقی از او خواستند که یکی از شاهزادگان را به پادشاهی بنشاند. اندکی بعد (۵۵۵ ق) به پایمردی اینانج و حمایت خلیفهٔ عباسی، سلیمان شاه، عموی سلطان محمد بر تخت نشست (ظهیرالدین، ۷۶؛ نیز نک: قمی، ۱۸۳). چون اینانج به ری بازگشت، سلیمان شاه چنان در خوشگذرانی فرو رفت که امرای سلجوقی به رهبری شرف‌الدین گردبازو ۷ ماه بعد او را سرنگون کردند. پس از آن شمس‌الدین ایلدگز، از امرای معروف سلجوقی که چندی بعد، سلسلهٔ اتابکان آذربایجان (هم) را بنیاد نهاد، پسر خواندهٔ خود شاهزاده

ارسلان بن طغرل را به همدان آورد و بر تخت سلطنت نشاند (بنداری، ۲۷۱؛ ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۲۷۷ـ۲۷۹؛ حسینی، ۲۵۷ـ ۲۵۸). اینانج نیز خود را مطیع ایلدگز خواند، ولی در نهان با امرای دیگر بر ضد او به کار پرداخت. اینان محمد بن طغرل را به سلطنت شناختند و ارسلان و ایلدگز نیز به جنگ آمدند و اینانج و یارانش را بشکستند (۵۵۵ یا ۵۵۶ ق) و بـه ری گریزاندند (بنداری، ۲۷۱ـ۲۷۳؛ نیـز نک: بازورث، 178-177).

اینانج سپس از ری به طبرستان نزد پادشاه باوندی، ملک علاءالدوله شرف الملوک حسن بن رستم (نک: ه‍ د، آل‌باوند)، و از آنجا به گرگان نزد خواجه تاش مؤید ای ابه رفت و با یاری سپاهی که ایشان به او داده بودند، آهنگ ری کرد (ابن اسفندیار، ۱۰۹ـ۱۱۰). ارسلان وایلدگز نیز در اوایل سال ۵۶۱ ق/۱۱۶۶م راهی ری شدند. سفیران اینانج و شاه مازندران در دولاب ری به حضور ارسلان رسیدند و ارسلان موافقت کرد که اینانج فقط در امارت ری باقی بماند و گلپایگان وساوه را از او بازگرفت.

اینانج در زمستان ۵۶۳ ق/۱۱۶۸م بار دیگر آهنگ ری کرد و بر آنجا چیره شد. از آن سو ارسلان و ایلدگز نیز در ۵۶۴ ق به ری شتافتند. پس از جنگی سخت سرانجام اینانج به صلح راضی شد و امان خواست؛ اما روز بعد که قرار بود نمایندگان دو طرف برای صلح دیدار کنند، اینانج را در خیمه گاه خود کشته یافتند (ظهیرالدین، ۷۸ـ۸۱؛ راوندی، ۲۹۶). گفته‌اند که اینانج با دسیسهٔ وزیر خود، سعدالدین آشل که نهانی به شمس‌الدین ایلدگز پیوسته بود، به قتل رسید (برای شرح این ماجرا، نک: حسینی، ۲۶۴ـ۲۶۷؛ بنـداری، ۲۷۷). پیکـر او را بر دامنهٔ کوه طبـرک ــ نقاره خانهٔ فعلی در دو کیلومتری کوه بی‌بی شهربانو ــ به خاک سپردند (ابن اسفندیار، ۱۱۱ـ۱۱۲؛ دربارهٔ طبرک، نک: کریمان، ۴۶۷ـ۴۷۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کریمان، حسین، *ری باستان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V.

ابوالفضل خطیبی

اینْجو، اصطلاحی مغولی، به معنای دارایی پادشاه‌اعم از باغ و کشتزار و سپاه و بنده و کنیز و ستور و دام و هر چیز تملیک‌پذیر که در روزگار ایلخانان به زبان فارسی راه یافته است (رشیدالدین، ۸۸/۱، ۱۱۶۲/۲، ۶۱۶؛ وصاف، ۲۱۱؛ *منتخب التواریخ...*، ۶۳، ۱۷۱) و پیش از آن اصطلاح «خاص» و «خاصه» و گاه «خالصات» رایج بوده (نک: بلعمی، ۳۹۷/۱، ۱۰۱۴/۲؛ بیهقی، ۲۰۰، ۶۷۸ـ۶۹۰؛ نظام‌الملک، ۱۱۹ـ ۱۳۳؛ راوندی، ۱۷۱؛ وصاف، ۱۲۶)، و از روزگار صفویان به بعد اصطلاح «خالصه» به کار رفته است (پتروشفسکی، ۴۵۹/۲).

اصـل واژه در زبـان مغولی اینگجـی[1] یا اینجـی است، و اینجـو (درست‌تر: اینچو[2]) ضبط ترکی آن است. گفته‌اند که این واژه از چینی به مغولی راه یافته، و اصل چینی آن «یینگ[3]» است (دورفر، I/11؛ کلاوسن، 173). واژهٔ اینجو در زبان ترکی کاربرد و دیرینگی چندانی ندارد و از دو مورد کاربرد کهن برجا ماندهٔ آن در زبان ترکی اویغوری یکی بـه یقین و دیگری بـه احتمال بسیـار مربوط به روزگـاری پس از سـر برآوردن چنگیزخان مغول است (همانجا). اگرچه به نظر دورفر اینجو واژه‌ای ترکی است و از این زبان به فارسی راه یافته است (II/220)، اما باید آن را از واژه‌های دخیل مغولی (اما به روایت و تلفظ دبیران اویغوری مغولان) به شمار آورد. اینگجی یا اینجی در زبان مغولی که در کهن‌ترین نوشتهٔ برجای ماندهٔ آن زبان، یعنی «تاریخ سری مغولان[4]» نیز به کار رفته (ص 31,189)، به معنای بدرقه کنندهٔ عروس از غلام و کنیز و هرگونه کالا و اثاث و دارایی همراه عروس، به عنوان جهیزیه است (کلاوسن، همانجا). این واژه در نوشته‌ها و فرهنگهای مغولی به معنای رایج در زبان فارسی به کار نرفته است (لسینگ، 411) و گمان می‌رود در برخورد مغولان با فرهنگ ایرانی بار معنایی آن گسترش یافته باشد.

در زبان ترکی دورهٔ میانه، اینجو به معنای اقطاع و تیول نیز به کار رفته است، اما دانسته نیست که این همان واژهٔ دخیل است، یا آنکه از زبان ختن ـ سکایی به ترکی درآمده است، زیرا در یک طومار ختن ـ سکایی، «ایجووا[5]» و «اینجو» به معنای قبیله‌ای که در اتحادیهٔ قبایل حاکمیت را در دست دارد و نیز به معنای ثروت قبیله و ثروت شخص رئیـس قبیله، آمـده است (کلاوسن، دورفـر، همانجاها). میـرزا محمدمهدی استرابادی در فرهنگ سنگلاخ اینجو را به ۳ معنی آورده است: مروارید، مملوک، و املاک و رقبات خاصهٔ دیوانی (ص ۷۰).

در روزگار فرمانروایی اباقاخان سیدفخرالدین حسن از سادات شیراز و از نزدیکان شاهزاده ارغون مدعی شد که ربع املاک فارس از عهد عضدالدولهٔ دیلمی از آن نیاکان او بوده، و اتابک ابابکر (بن سعد) سَلغُری تمامی آن املاک را به تصرف دیوان خود درآورده است. ارغون به بازپس گرفتن آن املاک اقدام کرد و بنابراین، بخش بزرگی از زمینها و باغهای فارس، خاصهٔ (اینجوی) ارغون شد و سیدقطب‌الدین بر سر آن اینجوها گمارده شد. فرزندان قطب‌الدین از آن پس سادات اینجو نام یافتند (وصاف، ۲۳۰ـ۲۳۱، میرخواند، ۳۵۵/۵ـ۳۵۶).

اینجو همچنین نام خاندان حکومتگری است که از ۷۰۳ق/۱۳۰۴م در واپسیـن روزگار ایلخـانان به نیابت از آنـان، و از ۷۴۰ق/۱۳۳۹م بـا استقلالی نااستوار بر سرزمین‌فارس و گاه به‌گونه‌ای ناپایدار بر اصفهان و یزد و کرمان حکومت کردند (نک: ه‍ د، اینجو، دودمان).

مآخذ: استرابادی، محمدمهدی، *سنگلاخ*، به‌کوشش روشن خیاوی، تهران، ۱۳۷۴ش؛

1. ingji 2. inču 3. ying 4. *Mongqol*... 5. ijuva

بلعمی، محمد، *تاریخنامهٔ طبری*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶-۱۳۷۴ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ پتروشفسکی، ا. پ.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمدروشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام‌الملک، حسن، *سیر الملوک* (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمدمهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden,1963-1965; Lessing, F., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington , 1982 ; *Mongqol - un niuča Tob ča-an* (Histoire secrète des Mongols), ed. L. Ligeti, Budapest, 1971.

مصطفیٰ موسوی

اینجو، دودمانی ایرانی که در نیمهٔ اول سدهٔ ۸ ق/۱۴م مقارن با اواخر عصر ایلخانان، چندی به مناصب دیوانی و فرمانروایی ایالات جنوبی ایران از اصفهان تا کناره‌های خلیج فارس دست یافتند (قس: شبانکاره‌ای، ۲۹۶: که این دودمان را ترک نژاد خوانده است). نخستین فرد نام آور آنان شرف الدین محمود شاه فرزند محمدبن فضل الله بود که نسب خود را به چند واسطه به خواجه عبدالله انصاری می‌رساند (*منتخب التواریخ*...، ۱۷۰؛ فصیح، ۳/۳۲؛ حمدالله، *تاریخ*...، ۶۶۴)، اگرچه در صحت این انتساب تردید هست. به‌روایت دیگر نام پدر محمود‌شاه، امیر طخطاخ اینجو بوده، و رشیدالدین فضل‌الله در مکتوبی که به او نوشته، از وی با این عنوان یاد کرده است (ص ۱۶۸-۱۶۹). اینجو در اصل واژه‌ای مغولی و به معنای املاک خالصه و اختصاصی سلطانی و دیوانی بود (نک‍ : هـ د، اینجو، اصطلاح). و چون ادارهٔ املاک خالصه در اواخر عهد ایلخانی در عهدهٔ شرف‌الدین محمود شاه بود، بدین لقب معروف شد (غفاری، *تاریخ جهان آرا*، ۲۲۱؛ *تاریخ نگارستان*، ۲۸۰).

پس از شرف‌الدین، دیگر افراد خانوادهٔ او نیز به اینجو شهرت یافتند (قزوینی، محمد، ۱/۱۶۶). تصدی خالصه شغل مهم و پراستفاده‌ای بود و شرف‌الدین از این راه مال بسیار اندوخت (غنی، ۱/۵). محمودشاه از اوایل سلطنت محمد خدابنده، یعنی از ۷۰۳ق/۱۳۰۴م مأمور فارس شد و به تدریج بر آنجا استیلا یافت و در ۷۲۵ق/۱۳۲۵م توانست بر مجموعهٔ ولایات فارس به استقلال حکومت کند و بلوکات آنجا را متحد نماید (احمد زرکوب، ۱۰۱-۱۰۲)؛ اما او بیشتر اوقات ملازم اردوی سلطانی بود و از سوی خود نایبانی را به فارس می‌فرستاد (*منتخب التواریخ*، ۱۷۲).

محمود شاه به تدریج و در طی سالیان با مردم فارس و به ویژه شیراز ارتباط نزدیکی برقرار کرده بود، به گونه‌ای که حتیٰ زمانی که عنوان حکومت نداشت، فرمانروایان بی مشورت او نمی‌توانستند کاری از پیش ببرند (قزوینی، یحییٰ، ۲۶۲-۲۶۳). روابط محمود با سلطان ابوسعید، در اواخر سلطنتش تیره شد (اقبال، *تاریخ مفصل ایران از صدر*...، ۵۶۷). از این رو، در ۷۳۴ق/۱۳۳۴م ابوسعید او را از حکومت فارس برکنار کرد، اما محمود از فرمان او سر برتافت و ابوسعید فرمان به قتل او داد. غیاث‌الدین محمد رشیدی وزیر خویشاوند شرف‌الدین محمود به‌وساطت برخاست و ابوسعید به زندانی شدن وی در قلعهٔ طبرک اصفهان اکتفا کرد. متعاقب آن فرزندش مسعود شاه نیز به روم (آسیای صغیر) تبعید گردید (حافظ ابرو، ۱۸۷-۱۸۸؛ اقبال، همانجا). ظاهراً محمود مدتی طولانی در زندان نماند و باز مورد اعتماد و اقبال واقع شد؛ اما آرپاخان که پس از قتل ابوسعید در ۱۸ ربیع‌الآخر ۷۳۶ رسماً به جانشینی او منصوب شد، به گمان آنکه شرف‌الدین محمود یکی از فرزندان هلاکو را در خانهٔ خود نگه داشته، تا در موقع مناسب او را به سلطنت برساند، بر وی خشم گرفت و در نیمهٔ رجب ۷۳۶ او را به قتل رساند. دو تن از پسران محمود، یعنی مسعودشاه و ابواسحاق نیز که در تبریز بودند، از آنجا گریختند (فصیح، ۳/۴۷؛ شبانکاره‌ای، ۲۹۸-۲۹۹؛ اقبال، *تاریخ مفصل ایران از استیلای*...، ۱/۳۴۹-۳۵۰).

شرف‌الدین محمود فرمانروایی مردم‌دار بود و از ثروت کلان خود در کارهای خیر و عام‌المنفعه استفاده می‌کرد، چنانکه باروی تازه و مستحکم بر گرد شیراز کشید (حمدالله، *نزهة*...، ۱۳۷). ابن بطوطه هنگام گذر از یزد به شیراز وصف کاروانسرایی را می‌کند که آن را محمودشاه آبادان کرده بود (ص ۲۰۲-۲۰۳). از مأنوسان و معاشران وی یکی امین‌الدین بلیانی ممدوح نام آور حافظ بود. امین‌الدین پس از شرف‌الدین نامهٔ ادیبانهٔ تسلیت آمیزی به مسعود شاه فرزند او نوشت که متن آن اکنون در دست است (صفا، ۳(۲)/۸۷۷-۸۷۸). از شرف‌الدین محمودشاه ۶ فرزند پسر برجای ماند که هر یک ولایت و امارت یافتند، از جمله:

جلال‌الدین مسعودشاه: وی در ۷۲۵ق/۱۳۲۵م از سوی پدر ادارهٔ ولایات فارس را در دست گرفت و بعداً ابوسعید نیز حکومت کرمان و بکران تا حدود سند و هند را بدو سپرد (شبانکاره‌ای، ۲۹۷)، اما در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م برای مدتی برادر دیگر وی ــ غیاث‌الدین کیخسرو ــ عهده‌دار امور فارس شد (احمد زرکوب، ۱۰۲). مسعودشاه که پس از قتل پدر به روم گریخته بود، اندکی بعد با کمک شیخ حسن بزرگ ایلکانی که امیر یاغی باستی را همراه او کرد، به شیراز بازگشت (۷۳۸ق) (معین‌الدین، ۹۳-۹۴؛ قزوینی، یحییٰ، ۲۶۴-۲۶۵؛ اقبال، *تاریخ مفصل ایران از صدر*، ۵۶۸-۵۶۹)، اما چندی بعد یاغی باستی با مسعودشاه که سخت مورد توجه شیرازیان بود، درگیر شد و او را در ۷۴۳ق/۱۳۴۲م به قتل رساند (حافظ ابرو، ۲۱۴-۲۱۵؛ قزوینی، یحییٰ، همانجا). پس از کشته شدن مسعودشاه، مادرش ــ تاشی خاتون که زنی مدبّر بود ــ مردم شیراز را شوراند و آنان امیر یاغی باستی را از شهر بیرون راندند (شبانکاره‌ای، ۳۱۲). جلال‌الدین مسعودشاه امیری کاردان بود و در آبادانی شیراز اهتمام داشت و آثار بسیار و بقاع خیر از خود برجای نهاد، از جمله باید از مدرسهٔ مسعودیهٔ شیراز، رباط ایزدخواست و چندبنای دیگر نام برد (*منتخب التواریخ*، ۱۷۳).

غیاث‌الدین کیخسرو: وی به روزگار پدر زمانی نیابت حکومت

فارس را بر عهده داشت و با سرکوب گردنکشان آرامشی در آن ناحیه پدید آورد. در دوران تبعید برادر خود مسعودشاه، حکومت همانجا را در دست داشت. هنگامی که مسعودشاه به فارس بازگشت (۷۳۸ق)، غیاث‌الدین کیخسرو از تحویل حکومت به او سر باز زد و همین امر اختلافی درمیان دو برادر پدید آورد که به دنبال آن غیاث‌الدین دستگیر شد و به‌حبس افتاد. او در سال‌بعد (۷۳۹ق/۱۳۳۸م) در زندان‌درگذشت (فصیح، ۵۵/۳).

ابواسحاق اینجو: وی از ناموران خاندان اینجو و ممدوح حافظ بود (نک: هد، ۱۶۱/۵-۱۶۵).

شمس‌الدین محمد (۷۱۷-۷۴۰ق): وی چهارمین پسر محمودشاه بود که در شیراز مقام داشت و هنگامی که مسعودشاه به شیراز بازگشت، با او نافرمانی آغاز کرد. پس در قلعهٔ سفید شولستان به بند افتاد (غنی، ۳۴/۱). در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م که پیرحسین چوپانی از سوی امیر شیخ حسن چوپانی مأمور حکومت فارس و مقابله با مسعودشاه شد، شمس‌الدین محمد از زندان گریخت و به او پیوست (فصیح، ۵۷/۳). پیرحسین به یاری وی مسعودشاه را از شیراز راند و حکومت فارس را در دست گرفت. اما مردم به شمس‌الدین بیش از او توجه داشتند و این امر حسادت وی را برانگیخت، تا آنکه شمس‌الدین را در ۲۸ رمضان ۷۴۰ به قتل رساند (شبانکاره‌ای، ۳۱۵؛ فصیح، ۵۷/۳؛ قزوینی، محمد و اقبال، ۳۷۷، حاشیهٔ ۳). پس از اندکی مردم شهر، پیرحسین را به انتقام خون او از شیراز بیرون راندند و بار دیگر مسعودشاه به شیراز بازگشت (عبدالرزاق، ۱۵۵/۱؛ کتبی، ۱۶-۱۷).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ احمد زرکوب، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، *تاریخ مفصل ایران از صدراسلام تا انقراض قاجاریه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة‌القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، *تاریخ نگارستان*، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو و عباس اقبال آشتیانی، مقدمه و حاشیه بر *شدالازار* جنید شیرازی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ قزوینی، یحیی، *لب‌التواریخ*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ معین‌الدین یزدی، *مواهب الٰهی*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ *منتخب‌التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش.

سیدعلی آل‌داود

اینگوش، جمهوری خودمختار، شامل سرزمینی در غرب جمهوری چچن و شمال جمهوری خودمختار اوستیای شمالی. جمهوری اینگوش تابع فدراسیون روسیه است. اینگوشها خود را گالگای (قالقای) می‌نامند که نام عمده‌ترین قبیله از قبایل اینگوش است (کالویف، I/375؛ آکینر، 197). اینان از اقوام بومی قفقازند و صدها سال است که در این سرزمین زندگی می‌کنند و در یک اثر جغرافیایی ارمنی سدهٔ ۱ق/۷م از آنها به عنوان یکی از قبایل شمال قفقاز یاد شده است (همانجاها).

اینگوشها که زیستگاه اصلیشان کوهستانها بود، امروزه در دامنهٔ کوهها، جلگه‌ها و گذرگاههای مرکزی رشته کوههای بزرگ قفقاز، زندگی می‌کنند. نام اینگوش از نام روستای انگوش گرفته شده است. این نام نخستین بار در سدهٔ ۱۸م از سوی اقوام قبارطه (کاباردا) به کار رفته، و سپس در مآخذ روسی کاربرد یافته است (کالویف، همانجا؛ BSE³, X/181).

آغاز نقل مکان اینگوشها از مناطق کوهستانی به مناطق جلگه‌ای را در سده‌های ۱۰-۱۱ق/۱۶-۱۷م دانسته‌اند که به ویژه در سالهای ۱۸۳۰-۱۸۶۰م شدت گرفت و در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م اکثر مردم اینگوش به اراضی جلگه‌ای نقل مکان کرده بودند (همان، نیز آکینر، همانجاها). در دورهٔ تزارهای روسیه بخش بزرگی از اراضی اینگوش، به ویژه نواحی کوهستانی از تصرف اینگوشها خارج شد و به تصرف روسها درآمد. در ۱۹۲۰م حکومت شوروی در اینگوش استقرار یافت. متعاقب آن در ژانویهٔ ۱۹۲۱ این سرزمین به صورت بخشی از جمهوری خودمختار گورسکایا (کوهستانی) درآمد (*کشورها...*، ۲۳۴؛ آکینر، همانجا).

در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش اینگوشها و چچنها جمهوری خودمختار چچن - اینگوش را با مساحتی در حدود ۱۹٬۳۰۰ کم۲ در دو سوی رود ترک در شمال قفقاز تشکیل دادند که مرکز آن شهر گروزنی بود (BSE³, XXIV/507؛ قس: آکینر، 198-197). در سالهای ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴م همهٔ مردم چچن - اینگوش به اتهام همکاری با ارتش آلمان به آسیای مرکزی و قزاقستان تبعید شدند و در ۱۹۴۶م جمهوری خودمختار چچن - اینگوش منحل شد (همو، 198؛ *کشورها*، همانجا؛ ابوالحسن شیرازی، ۲۲۲، نیز حاشیهٔ ۳۹؛ قس: BSE³, X/181). اما در ۱۹۵۷م/۱۳۳۵ش به اینگوشها و چچنها اجازه داده شد تا به سرزمین خود بازگردند و بار دیگر جمهوری خودمختار پیشین را احیا کنند (همانجا).

در دسامبر ۱۹۹۲ طبق اصلاحیهٔ قانونی، جمهوری چچن - اینگوش به صورت دو جمهوری مجزا درآمد و شهر نازران به عنوان مرکز جمهوری اینگوش برگزیده شد (*کشورها*، همانجا). پس از جدایی اینگوش از چچن، جمعیت آن به نحو چشمگیری افزایش یافت و در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۳۰۸٬۷۰۰ نفر رسید («بانک اطلاعات...»[1]، «2/2»)؛ ولی از آن پس رو به کاستی نهاد و در ۱۹۹۸م/۱۳۷۷ش به

1. *Foreign...*

حدود ۲۹۹ هزار نفر تقلیل یافت. شمار کسانی را که در ۱۹۷۹م به زبان اینگوشی سخن می‌گفته‌اند، ۱۸۶ هزار نفر نوشته‌اند (همان، «I/1»؛ «فرهنگ...[1]»، 488).

زبان اینگوشی به گروه زبانهای کاخ[2] (ویناخ) تعلق دارد که شاخه‌ای از زبانهای قفقازی است و به زبان چچنی بسیار نزدیک است و مردم چچن و اینگوش، زبانهای یکدیگر را می‌فهمند. بسیاری از واژه‌های روسی، عربی، فارسی و ترکی، وام واژه‌های زبان اینگوشی را تشکیل می‌دهند (کالویف، I/375؛ BSE[3]، همانجا؛ آکینر، 201-200).

اینگوشها مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند (همو، 201؛ کالویف، I/387). اسلام از سرزمین چچن به منطقهٔ اینگوش راه یافت و در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹م به صورت دین رسمی درآمد. بر پایهٔ آثاری که از گذشته برجا مانده (از جمله بقایای بنای کلیسا و صلیبهای به دست آمده)، معلوم شده است که اینگوشها در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م پیرو آیین مسیح بوده‌اند (همانجا).

مآخذ: ابوالحسن شیرازی، حبیب‌الله، *ملیتهای آسیای میانه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *کشورهای مستقل مشترک‌المنافع و جمهوریهای بالتیک*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:
Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; BSE[3]; *Foreign Investment Promotion Center (FIPC)*, Ingush Republic, Ministry of Economy of the Russian Federation, 1998; Kaloiev, V. A., «Ingushi», *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscow, 1987.
عنایت‌الله رضا

اِیوانِ مَداین، نک: مداین.

ایوانُف، ولادیمیر الکسیویچ (۱۸۸۶-۱۹۷۰م/۱۲۶۵-۱۳۴۹ش)، شرق‌شناس روسی تبار و یکی از محققان برجستهٔ تاریخ و مذهب اسماعیلیه. رشتهٔ اصلی مطالعات او، زبانهای ایرانی و به ویژه لهجه‌های فارسی بود (دفتری، «کتاب‌شناسی...[3]»، 55؛ «اسماعیلیه...[4]»، 28).

ایوانف نخستین بار در ۱۹۱۰م/۱۲۸۹ش از ایران دیدار کرد و از ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴م در این کشور اقامت گزید (همو، «کتاب‌شناسی»، همانجا). در ۱۹۱۵م در مقام معاونت کتابداری بخش نسخ خطی شرقی در موزهٔ آسیایی پترزبورگ مشغول به کار شد و در همین سمت بارها به آسیای مرکزی سفر کرد و هزاران نسخهٔ خطی فارسی و عربی برای آن موزه فراهم آورد. در همین موزه نخستین بار به مجموعه‌ای از متون اسماعیلی که در ۱۹۱۴م توسط زاروبین[5]، متخصص لهجه‌های تاجیکی، جمع‌آوری شده بود، دست یافت که موجب آشنایی او با ادبیات اسماعیلی شد (همو، ۶۶۵).

ایوانف در ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش روسیه را ترک گفت و دیگر هرگز به سرزمین مادری بازنگشت (همو، «اسماعیلیه»، همانجا). وی پس از ترک روسیه تا ۱۹۲۰م/۱۲۹۹ش در خراسان اقامت گزید؛ سپس به تابعیت انگلستان درآمد و به‌هندوستان رفت. زندگی ۴۰ سالهٔ او در هند همه به تحقیق و همکاری با اسماعیلیان آن دیار گذشت؛ چنانکه در تأسیس جامعهٔ اسماعیلی بمبئی در ۱۹۴۶م/۱۳۲۵ش نقش مهمی ایفا کرد و با آن انجمن و شخص آقاخان به همکاری پرداخت و کتابی دربارهٔ دژهای الموت نیز نوشت («ولادیمیر...»، ۴۶۹). در ۱۹۲۲م نخستین اثر مهم اسماعیلی او در آنجا منتشر شد. وی در این اثر که *اسماعیلیتیکا* نام داشت، نخستین بار شماری از متون اسماعیلی نزاری را انتشار داد. ایوانف در مسیر مطالعات خود با بسیاری از اسماعیلیان هند و نواحی مجاور، به ویژه بدخشان و جیحون علیا، آشنا شد و از این طریق به بسیاری از متون اسماعیلی دست یافت. در همین دوره، اولین بار فهرست جامعی از متون اصیل شاخه‌های مختلف فرقهٔ اسماعیلیه با عنوان «راهنمای ادبیات اسماعیلی» منتشر کرد (دفتری، ۶۶۶؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 56). در ۱۹۳۳م با کمک برخی از دوستان اسماعیلی خود «انجمن تحقیقات اسلامی» بمبئی را تأسیس کرد و ۵ اثر مهم اسماعیلی خود را، بین سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۲م در مجموعهٔ انتشارات آن انجمن به چاپ رساند (همانجا). یکی از وجوه مهم تحقیقات ایوانف آن است که وی نگرش دانشمندان و محققان پس از خود را دربارهٔ این فرقه که اساساً مبتنی بر منابع مخالفان اسماعیلیه بود، تغییر داد و در مسیری علمی افکند (لویس، ۱۸).

ایوانف یک‌بار در ۱۹۲۸م/۱۳۰۷ش و دیگربار در ۱۹۳۷م/۱۳۱۶ش، از قلعهٔ الموت دیدار کرد و در همین سال در ایران آثار مهمی از امامان شاخهٔ نزاری فرقهٔ اسماعیلیه را در قراء انجدان و کهک از نواحی محلات کشف کرد. وی حدود ۲۰ سال بعد، با حمایت گروه تحقیقاتی اسماعیلیان افریقا (مُمبسا) به تحقیق دربارهٔ الموت پرداخت و نتایج این تحقیقات را در کتابی تحت عنوان *الموت و لمسر* در ۱۹۶۰م منتشر کرد که هنوز جامع‌ترین بررسی باستان‌شناسانه و مهم‌ترین مأخذ علمی دربارهٔ قلاع الموت است. ایوانف در این مطالعات محل تقریبی قلعهٔ میمون دژ را که مقر رکن‌الدین خورشاه آخرین خداوند الموت بود و به دست هولاکو سقوط کرد، نشان داد (دفتری، ۶۶۶-۶۶۷).

تحقیقات اسماعیلی ایوانف تقریباً تمام دوره‌های اصلی تاریخ و سیر تحول عقاید اسماعیلیان، به ویژه شاخهٔ نزاریه را در بر می‌گیرد. وی شماری متون کهن نزاری را که همگی به زبان فارسی است، تصحیح، ترجمه و منتشر کرد و به این سبب، او را بنیان‌گذار بی‌رقیب مطالعات جدید نزاری دانسته‌اند (همانجا).

آثار منتشر شدهٔ ایوانف به زبانهای فارسی، عربی، روسی، انگلیسی و فرانسه به ۱۴۵ اثر می‌رسد (همو، ۶۶۸). ایوانف در ۱۹۵۹م/۱۳۳۸ش به علت نامساعد بودن آب و هوای هندوستان به تهران آمد و ۱۱ سال آخر عمر را در این شهر گذراند و همانجا درگذشت (برای آثار او، نک: همو، ۶۶۸-۶۷۴، نیز «کتاب‌شناسی»، 55 ff.).

مآخذ: دفتری، فرهاد، «ولادیمیر ایوانف، استادی در اسماعیلیه شناسی»، آینده،

1. *Sovetskiĭ*... 2. Kakh (Veinakh) 3. «Bibliography...» 4. *The Ismā'īlīs*... 5. Zarubin

تهران، ۱۳۶۲ش، س ۹، شم ۸ و ۹؛ لویس، برنارد، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمۀ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «ولادیمیر ایوانف»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۹، س ۱۳، شم ۵-۷؛ نیز:

Daftary, F., «Bibliography of the Publications of the Late W.Ivanow», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1971, vol. XLV, no. 1; id, *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1995.

جواد فیروزی

اَیّوب، پیامبری از ذریۀ اسحاق نبی که صبر و بردباری او در مقابل بلایا شهرت بسیار دارد و در *قرآن* کریم نیز با همین صفت ستوده شده است.

نام ایوب ۴ بار در *قرآن* کریم ذکر شده، و در این آیات از دعای ایوب و اقرار به رحمت الٰهی نزد پروردگار و اجابت آن از جانب باری تعالیٰ، بازگرداندن خاندان ایوب به وی به خواست خداوند، امر آفریدگار در عمل به سوگند و یادکرد شکیبایی او سخن رفته است (نساء/۴/۱۶۳؛ انعام/۶/۸۴؛ انبیاء/۲۱/۸۳-۸۴؛ ص/۳۸/۴۱-۴۴). دانسته‌های ما از داستان ایوب نبی که مبتنی بر روایات و تفاسیر اسلامی و مقایسۀ آنها با روایت عهد عتیق است، نشان می‌دهد که در *قرآن* کریم تنها بخشی از زندگی این پیامبر موردتوجه بوده است. از سوی دیگر به نظر می‌رسد طرح داستان در *قرآن* کریم که به ویژه در دو سورۀ مکی انبیاء و ص یاد شده، نشان از آگاهی مکیان از داستان ایوب دارد و این پیش آگاهی، نیاز به بیان مشروح داستان را از میان برداشته است. با توجه به وجود نام ایوب در انساب عرب پیش از اسلام، باید گفت که ورود نام ایوب به میان اعراب (ابوالفرج، ۱۸/۲) بی‌گمان همراه با قصص او و بار فرهنگی آن صورت گرفته است.

برپایۀ روایات اسلامی که بیشتر آنها منقول از وهب بن منبه و کعب‌الاحبار است، ایوب در سرزمین شام در محلی به نام بَثَنّه می‌زیست و پس از بالغ بن بعور (شاید بلعم بن باعور) بر بنی اسرائیل ریاست یافت (نک: یعقوبی، ۲۰۶/۱). نسب وی را ایوب بن موص بن رازح (یا رغویل) ابن عیص بن اسحاق آورده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۴۲؛ طبری، *تاریخ*، ۳۲۲/۱). همسر او را که با نامهایی چون الیا، لیا و رحمه (رحیمه) خوانده شده، دختر یعقوب نبی یا لوط گفته‌اند (نک: ابن قتیبه، همانجا؛ قمی، ۲۱۰/۲-۲۱۱؛ طبری، همانجا) و گاه دختر لوط مادر او دانسته شده است. پدر ایوب هم مردی دیندار و بر آیین ابراهیم (ع) شمرده شده است. ایوب خود نیز شخصی صالح و موحد بوده، و با تضرع و سجده به درگاه باری تعالیٰ، پیوسته از الطاف و نعمتهایی که خداوند به او ارزانی داشته، شکرگزار بوده است (ابن قتیبه، همانجا؛ مقدسی، ۷۲/۳).

ابلیس که برپایۀ برخی از روایات در آن روزگار هنوز در آسمانها راه داشته (نک: ابن بابویه، ۷۵/۱)، بر این معنی حسد برد و گفت که این شکرگزاریهای ایوب نه از سر صدق، بلکه از آن روست که بهترین نعمتهای الٰهی را در اختیار دارد. آنگاه از خداوند اجازه خواست تا بر اموال و خاندان و جسم ایوب تسلط یابد و با امتحانی وی را بیازماید. خداوند برای آشکار شدن صدق ایوب خواستۀ ابلیس را اجابت کرد و او نیز نخست اموال و سپس خاندان ایوب را از میان بُرد و آنگاه بیماری غریبی بر تن او بیفکند، چنانکه سر تا پای او را فرا گرفت. از این پس مردم شهر از ایوب روی برگردانیدند و برای جلوگیری از شیوع بیماری، او را از شهر بیرون کرده، در مکانی ناشایست جایش دادند؛ اما همسرش هرگز دست از او بازنداشت و به پرستاریش همت گماشت. گویند در همین دوره، ۳ تن از ایمان آورندگان به ایوب نزد وی آمدند و ابتلای آن پیامبر به شداید و بیماری سخت را سزای اعمال او و عقوبتی از سوی خداوند یاد کردند و این امر ایوب را سخت رنجاند (قس: احمد ابن حنبل، *الزهد*، ۵۵-۵۶؛ راوندی، ۱۴۰-۱۴۱).

بیماری درازمدت، پرستش و حمد و ثنای پروردگار را از یاد ایوب نبرد و با صبری شگفت در برابر بلایا، ابلیس را بیش از پیش نومید کرد. پس ابلیس راهی دیگر اندیشید و بارها کوشید تا همسر ایوب را بفریبد، اما هر بار ناکام ماند؛ سرانجام در کسوت انسانی زمینی با او به گفت و گو پرداخت و او را واداشت تا در برابر قرص نانی، موهای خود را بفروشد. ایوب چون دانست که همسرش به نیرنگ ابلیس گرفتار شده، عنان از کف بداد و به درگاه پروردگار بنالید و سوگند یاد کرد که او را به صد چوب تنبیه نماید. پروردگار از پسِ نالۀ ایوب بلایایی را که برای آزمودن صبر و ایمان ایوب، بر او نازل شده بود، قطع کرد و فرمان داد تا ایوب از آبهایی که در زیر پای او جاری می‌گردد، بخورد و تن خود را در آن بشوید (دربارۀ چشمه، نک: شیخ طوسی، ۵۶۸/۸؛ زمخشری، ۹۷/۴؛ برای نشانه‌های وجود چشمه و نیز قبر ایوب در شام، نک: مسعودی، ۶۰/۱؛ یاقوت، *بلدان*، ۶۴۵/۲، *ادبا*، ۲۲۸/۵؛ فضل‌الله، ۱۹۱). ایوب چنین کرد و سلامت خویش بازیافت و همه چیز به حال سابق بازگشت (برای اقوال مفسران، نک: شیخ طوسی، ۲۷۱/۷، ۵۶۸/۸؛ مقدسی، ۷۳/۳؛ سیوطی، ۶۵۴/۵-۶۵۶)؛ آنگاه ایوب برای اجرای سوگند خویش به دستور آفریدگار، صد شاخۀ باریک چوب را به هم بست و یک بار آن را به آهستگی بر پیکر همسر خود فرود آورد تا سوگندش راست آید (برای داستان، نک: قمی، ۲۱۰/۲-۲۱۲؛ طبری، *تاریخ*، ۳۲۲/۱ بب، نیز *تفسیر*، ۴۲/۱۷-۵۸، ۱۰۶/۲۳-۱۰۹؛ جویری، ۱۳۳ بب؛ ثعلبی، ۱۳۵ بب؛ نیشابوری، ۲۵۴ بب؛ بغوی، ۶۸/۴ بب).

گفته شده است که ایوب ۹۳ سال بزیست و هنگام وفات فرزندش را وصی خود قرار داد، پروردگار نیز به پسرش بِشر که برخی او را ذوالکفل دانسته‌اند، نبوت عطا فرمود (نک: طبری، *تاریخ*، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ ابن عساکر، ۲۶۴).

داستان ایوب نبی، به عنوان پیامبری از بنی اسرائیل، به گونه‌ای بسیار مفصل در بخشی از عهد عتیق تحت عنوان «سفر ایوب» و سپس در رساله‌هایی از *تلمود* آمده که شباهتهایی میان آنها و سخن مفسران اسلامی وجود دارد. از این دست همخوانیها جز کلیاتی که ذکر شد، می‌توان به موضوعاتی همچون چگونگی مبتلا شدن او و توسط ابلیس (قس: سفر ایوب، باب ۵) و مدت ابتلای ایوب (قس: همان، باب ۱۲) اشاره کرد (نیز نک: «بابا باترا»، 15a-15b؛ برای بررسیهای مقایسه‌ای،

نکـ: سیدرسکی، 71؛ بوگرت، 322).

از میان مطالب گوناگون در قصص ایوب نبی، موضوع سوگند او و عملی کردن آن به گونه‌ای که گزندی به همسرش نرسد، به عنوان یک روش فقهی نخست توسط حضرت رسول(ص) موردتوجه قرار گرفت و سپس برخی از بزرگان فقها، به آن تمسک جستند (مثلاً نکـ: زمخشری، ۹۸/۴؛ طبرسی، ۷۴۶/۷؛ سیوطی، ۱۹۶/۶). همچنین غسل ایوب در چشمه‌ای که اشارت آن در قرآن کریم نیز آمده، توجه اصحاب حدیث را به خود جلب کرده است، و به ویژه دربارهٔ استتار به هنگام غسل بدان تمسک جسته‌اند (نکـ: احمد بن حنبل، مسند، ۳۱۴/۲؛ بخاری، ۷۳/۱-۷۴؛ نسایی، ۲۰۱/۱؛ نیز حمیدی، ۴۵۷/۲).

بخشی از قصص ایوب نبی توجه متکلمان اسلامی را هم جلب کرده است، از آن جمله ابتلای این پیامبر به مصائب و محنتها و امراض گوناگون و طرح چون و چرا دربارهٔ آنهاست. متکلمان با توجه به اعتقاد اسلامی دربارهٔ عصمت پیامبران و عدم امکان صدور گناه از سوی آنها، این سختیها را آزمایشی الهی، و نه عقابی از سوی پروردگار ذکر کرده‌اند (مثلاً نکـ: سیدمرتضی، ۹۰-۹۱؛ ابن بابویه، ۷۵/۱؛ شیخ طوسی، ۲۷۱/۷؛ فخرالدین، عصمة...، ۶۳، تفسیر، ۲۰۸/۲۱-۲۰۹).

شکیبایی در بلا و رنج و پایداری در ستایش پروردگار که در آیات قرآنی و روایات و تفاسیر بارزترین وجه شخصیت ایوب به شمار آمده، موردتوجه گروههای مختلف از نویسندگان مسلمان بوده، و حتیٰ صبر ایوب به سان ضرب‌المثلی در ادب فارسی و عربی رواج داشته است (مثلاً نکـ: جاحظ، ۲۴۶/۲-۲۴۷؛ بلاذری، ۱۷۵/۱؛ ابن عبدربه، ۲۲۴/۳؛ ابولیث، ۹۲؛ زمخشری، همانجا؛ یاحقی، ۱۱۴-۱۱۵). صوفیه نیز با توجه به اینکه یکی از مراحل سیر و سلوک، صبر و رضاست، به آیات مربوط به قصص ایوب و بردباری و صبر او توجهی خاص داشته، در آثار خود از آن سود جسته‌اند (مثلاً نکـ: هجویری، ۲۷، ۴۵؛ قشیری، ۲۸۶؛ ابن عربی، *رسائل*، ۱۲۳؛ *خلاصه...*، ۲۸۱-۲۸۲).

در میان متفکران صوفیه، حتیٰ کسی چون ابن عربی، بخشی از *فصوص الحکم* خود را به ایوب نبی اختصاص داده است (ص ۱۷۰-۱۷۵). برخی از صوفیه نیز با نگاهی نمادین به موضوع ابتلای ایوب، علت بیماری او را بُعد از خداوند دانسته‌اند، حال آنکه برخی دیگر رنجش نهفتهٔ ایوب در آیهٔ ۸۳ از سورهٔ انبیاء (۲۱) را، به سبب بیم او از قطع بیماری و یافتن سلامت و در نتیجه، بُعد از خداوند و محرومیت از وصل ذکر کرده‌اند (نکـ: روزبهان، ۳۸۶؛ ابن عربی، *رسائل*، همانجا).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *رسائل* (ده رسالهٔ مترجَم)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ ابولیث سمرقندی، نصر، *تنبیه الغافلین*، دهلی، کتابخانهٔ اشاعة الاسلام؛ احمد بن حنبل، *الزهد*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جویری، محمد، *تاریخ الانبیاء*، تهران، علمی؛ حمیدی، عبدالله، *المسند*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ *خلاصهٔ شرح تعرّف* مستملی بخاری، به کوشش احمدعلی رجایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۴ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سیدمرتضی، علی، *تنزیه الانبیاء*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ *عهد عتیق*؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیه؛ همو، *عصمة الانبیاء*، قم، منشورات کُتُبی نجفی؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *قرآن کریم*؛ قشیری، عبدالکریم، *رسالهٔ قشیریه*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قمی، علی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۸۷ق؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نیشابوری، ابراهیم، *قصص الانبیاء*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاحقی، محمدجعفر، *فرهنگ اساطیر*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

«Baba Bathra», *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, London, 1989; Bogret, E.A., «The Desolation and Solitude of Job», *Muslim World*, 1962, vol. LII; Sidersky, D., *Les Origines des légendes Musulmanes dans le Coran*, Paris, 1933.

فرامرز حاج‌منوچهری

آیّوبیان، سلسلهٔ بزرگی از حاکمان ایرانی‌نژاد کرد که چندی بر مصر، شام، جزیره و یمن حکم راندند. این سلسله منسوب به ایوب بن شادی، پدر صلاح‌الدین ایوبی است. حکمرانان ایوبی، به سبب نقش مهمی که در تاریخ منطقه، به ویژه در انقراض فاطمیان و ایجاد حکومتی واحد در مصر و شام و جنگهای صلیبی ایفا کردند و نیز به سبب اهتمامی که به توسعهٔ فرهنگ دینی نشان دادند، تأثیری قابل توجه در تاریخ و تمدن اسلامی برجای گذاردند.

حکومت ایوبیان با آغاز حکمرانی صلاح‌الدین ایوبی بنیان‌گذار این سلسله در مصر، به دنبال مرگ عاضد آخرین خلیفهٔ فاطمی در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م آغاز شد و با مرگ تورانشاه بن ایوب آخرین حکمران ایوبی مصر در ۶۴۸ق/۱۲۵۰م که سرآغاز حکمرانی ممالیک به شمار می‌رود، خاتمه یافت؛ اگرچه برخی اعضای خاندان ایوبی پس از این تاریخ نیز در مناطقی از شام هنوز حکم می‌راندند.

ایوبیان اصلاً از کردان روّادیه بودند که در دوین واقع در شمال آذربایجان سکنیٰ داشتند. شادی جد صلاح‌الدین، روزگاری از این منطقه به عراق مهاجرت کرد (ابن خلکان، ۱۳۹/۷-۱۴۰؛ عبدالباسط، ۵۱)، اما روایتهایی دربارهٔ تبار عربی داشتن ایوبیان و یا انتساب آنان به بنی امیه نیز وجود دارد و ادعا و انکار هر دو، از جانب خود ایوبیان

مطرح شده است (مثلاً نک: ابن خلکان، ۱۴۱/۷؛ ابن واصل، ۴/۱)، ولی با شواهد تاریخی سازگار نیست (نک: مینورسکی، 114-116, 123, 128-130)، که این احتمال را منتفی ندانسته که طایفهٔ کرد روادیه بازماندگان یک سردار عرب به نام روّاد ازدی باشند که زمانی حاکم تبریز بوده است). به هر حال، آشفتگی بخش اعظم سرزمینهای اسلامی در سدهٔ ۶ق، خاصه سرزمینهایی که در معرض یورش صلیبیان بود و نیز ضعف مفرط خلافت فاطمیان در مصر، اوضاع را برای ظهور قدرتی که کارها را سامان دهد و در برابر فرنگان بایستد، مساعد می‌ساخت. در چنین احوالی زنگیان سر برآوردند و نورالدین محمود زنگی با فتح بسیاری از متصرفات صلیبیان، بر آن شد تا نیروی واحدی در مصر وشام برای مقابله با تهاجم آنان ایجاد کند؛ اما مشکل اساسی برای تحقق این هدف، وجود دولت فاطمی بود که بنابر مصالح خود، نمی‌خواست و نمی‌توانست با صلیبیان وارد نبردی واقعی شود؛ در حالی که صلیبیان همواره اندیشهٔ تسخیر مصر را در سر می‌پروراندند و بخش مهمی از تلاشهای نورالدین صرف خنثیٰ کردن کوششهای اینان برای سیطره بر مصر می‌گردید (نک: هـ د، آل زنگی). همین امر مهم‌ترین سبب ظهور ایوبیان در صحنهٔ تاریخ مصر به شمار می‌رود.

در حقیقت نخستین بار دو شخصیت برجسته از خاندان ایوبی، یعنی ایوب بن شادی و برادرش اسدالدین شیرکوه که در پی بروز حوادثی، از عراق به شام آمده، و نزد نورالدین زنگی اهمیت و اعتباری یافته بودند (نک: ابن واصل، ۷/۱-۱۰؛ ابن خلکان، ۱۴۱/۷-۱۴۳)، به عنوان مردانی دلیر و سردارانی آزموده در جنگهای شام و مصر ظاهر شدند؛ چنانکه در ۵۵۸ق/۱۱۶۳م به دنبال کشمکشهایی که بر سر وزارت مصر درگرفته بود، شاور وزیر فاطمی به شام گریخت و ضرغام بر جای وی نشست. یک سال بعد که صلیبیان به مصر تاختند، نورالدین به تشویق شاور، لشکری به فرماندهی اسدالدین شیرکوه به آن دیار فرستاد تا ضمن دفع فرنگان، شاور را نیز به وزارت بنشاند. این سرآغاز حملاتی بود که تا ۵ سال بعد چند بار تکرار شد و هر بار شیرکوه را بیش از پیش بر اوضاع مسلط گردانید تا سرانجام صلیبیان را از مصر راند و خود در آنجا مستقر شد و در ۵۶۴ق/۱۱۶۹م وزارت عاضد فاطمی را در دست گرفت. در تمامی این حملات، صلاح‌الدین یوسف بن ایوب برادرزادهٔ شیرکوه نیز حضور داشت که گرچه با اکراه این مأموریت را پذیرفته بود، ولی هرگز پای پس نکشید و در نشان دادن شایستگیهای خود کوتاهی نکرد. شیرکوه دو ماه پس از آغاز وزارتش درگذشت و بر سر جانشینی وی میان امرای سپاه نورالدین اختلاف افتاد و با اینکه امرای سالخورده و موجهی در سپاه دمشق بودند، اما عاضد فاطمی فرمان وزارت را به نام صلاح‌الدین نوشت. جمعی از سران سپاه که تن به اطاعت از صلاح‌الدین نمی‌دادند، مصر را ترک کردند و به دمشق بازگشتند. دربارهٔ این انتخاب گفته‌اند که عاضد می‌پنداشت صلاح‌الدین به سبب جوانی و بی‌تجربگی، به استقلال خویش و مخالفت با خلیفه نخواهد اندیشید (ابن اثیر، *الکامل*، ۳۲۴/۱۱-۳۲۶، ۳۳۵-۳۴۲، *التاریخ*...، ۱۱۹-۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۷-۱۴۲؛ ابن خلکان، ۴۸۰/۲؛ ابن ظافر، ۱۱۴-۱۱۶؛ ابن واصل، ۱۳۷/۱-۱۴۳، ۱۴۸-۱۵۲، ۱۵۵-۱۷۴؛ ابوشامه، ۱۵۲/۱-۱۶۴، ۱۷۱؛ ابن عبری، ۲۱۳).

از این تاریخ تا مرگ عاضد در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م، صلاح‌الدین که از یک طرف وزیر خلیفهٔ شیعی فاطمی و از طرف دیگر نمایندهٔ حاکم سنی مذهب دمشق بود، کوشید تا ضمن کاستن از قدرت خلیفه و استقلال در امور، قدرت را در اختیار گیرد و زمینه‌های خلع فاطمیان را فراهم سازد. این کار، چند روز پیش از مرگ عاضد انجام شد و صلاح‌الدین بی‌آنکه با مشکلی روبه‌رو گردد، خطبه به نام خلیفهٔ عباسی کرد و دولت فاطمی را برانداخت (ابن واصل، ۲۰۰/۱-۲۲۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۳۶۸/۱۱-۳۷۰؛ مقریزی، *اتعاظ*...، ۳۰۸/۳-۳۳۱؛ ابن شداد، *النوادر*...، ۴۴-۴۵). با آنکه صلاح‌الدین رسماً تابع نورالدین بود و خطبه و سکه را نیز به نام او کرده بود، ولی به استقلال، عمل می‌کرد و بدین‌سبب، آن دو نسبت به یکدیگر بدگمان بودند. نورالدین در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م در حالی چشم از جهان فرو بست که مهیای لشکرکشی به مصر و عزل صلاح‌الدین بود (ابن اثیر، همان، ۳۷۱/۱۱-۳۷۲، ۳۹۲-۳۹۳، ۴۰۲؛ ابن واصل، ۲۲۱/۱-۲۵۸). پیش از آن، صلاح‌الدین برادر خود تورانشاه را با سپاهی به یمن فرستاد تا اگر مصر را از دست دهد، پایگاه دیگری در اختیار داشته باشد و علاوه بر آن، حامیان حکومت فاطمی در یمن را نیز سرکوب کند. شاخهٔ دولت ایوبیان در یمن، از همین زمان تأسیس شد و تا ۶۲۶ق/۱۲۲۹م دوام یافت (محمد بن حاتم، ۱۵۱-۱۶۰، ۱۴۷؛ ابن شداد، همان، ۴۶؛ ابوشامه، ۲۱۹/۱).

پس از مرگ نورالدین زنگی، بازماندگانش به جان هم افتادند و صلیبیان هم با استفاده از فرصت درصدد تسخیر مناطقی در سواحل شام برآمدند (ابن اثیر، *التاریخ*، ۱۷۵، *الکامل*، ۴۰۸/۱۱؛ ابوالفدا، ۷۷/۵-۷۸؛ استیونسن، 213). صلاح‌الدین که نخست خطبه و سکه به نام اسماعیل پسر نورالدین کرده بود و دفاع از قلمرو او را وظیفهٔ خود می‌شمرد (بنداری، ۱۶۸/۱-۱۶۹)، چون ضعف او و کشمکشهای شام را دید، عزم آن دیار کرد و دمشق را گرفت (ابن شداد، همان، ۵۰؛ ابن اثیر، همان، ۴۱۵/۱۱-۴۱۶؛ ابوالفدا، ۷۶/۵)؛ پس از آن، به تدریج بر اکثر مناطق مهم شام و جزیره تسلط یافت و هر چند که در تسخیر حلب و موصل با دشواریهایی روبه‌رو گردید، ولی توانست حاکمیتی یکپارچه به مرکزیت دمشق در برابر صلیبیان ایجاد کند. اگرچه وی سرانجام حلب را تصرف کرد، اما دربارهٔ موصل به مصالحه تن در داد که نتیجه‌اش ضرب سکه و خواندن خطبه به نام وی در آنجا بود (ابن اثیر، همان، ۴۱۷/۱۱، ۴۱۸، ۴۲۱-۴۲۲، جم؛ ابن عبری، ۲۱۶، ۲۱۸-۲۲۱؛ ابوالفدا، ۸۷/۵-۹۰، ۹۲-۹۳).

مهم‌ترین مشغلهٔ صلاح‌الدین، پیکار با صلیبیان و راندن آنها از سرزمینهای اسلامی بود و در این کار دقیقه‌ای فروگذار نکرد و توانست بخش مهمی از متصرفات آنها را بازپس گیرد و به ویژه قدس را از چنگ فرنگان بیرون آرد. صلاح‌الدین در طول فرمانروایی خود، بارها هدف

حملات ناگهانی فداییان اسماعیلی واقع شد و بدین‌سبب، به قلع و قمع آنان همت گماشت، ولی بروز حوادثی او را از پی‌گیری این کار مانع آمد (ابن اثیر، همان، ۴۳۴/۱۱، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۶، ۸۵/۱۲؛ بنداری، ۱۸۰/۱-۱۸۱؛ محمدعلی، ۹۹-۱۰۵؛ ابن تغری بردی، ۳۱/۶ بب؛ ابوالفدا، ۹۵/۵-۱۱۰).

پس از مرگ صلاح‌الدین (۵۸۹ق/۱۱۹۳م)، قلمرو دولت ایوبی به گونه‌ای که وی خود طرح‌ریزی کرده بود، میان فرزندان و برادرش سیف‌الدین‌عادل تقسیم گردید. افضل فرزند ارشد و جانشین صلاح‌الدین، حاکم شام شد، فرزند دیگرش عزیز حکومت مصر را، و ظاهر حکومت حلب را در دست گرفت، و عادل در جزیره استقرار یافت (ابن اثیر، همان، ۹۷/۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱۰۳/۶؛ ابن واصل، ۳/۳-۴؛ ابوالفدا، ۱۱۴/۵). اما دیری نپایید که میان آنان اختلاف افتاد و کار به جایی رسید که حکومت دمشق از دست افضل خارج شد و با مرگ عزیز حاکم مصر هم وضع این دیار آشفته‌تر گردید (ابن اثیر، همان، ۱۲۱/۱۲، ۱۴۰؛ حموی، ۷-۱۱؛ ابوالفدا، ۱۲۰/۵، ۱۲۴؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۴۴). سیف‌الدین‌عادل که به‌حاشیهٔ قلمروصلاح‌الدین رانده شده بود، با حضور بموقع و مؤثر خود در اختلافات میان جانشینان صلاح‌الدین، به تدریج و با درایت خاص، حکومت دمشق و مصر را از آنِ خود ساخت و بدین‌سان وحدتی در قلمرو ایوبی ایجاد کرد (ابن واصل، ۱۰۸/۳-۱۰۹، ۱۱۶-۱۲۰، ۱۲۳-۱۲۹؛ ابن فرات، ۴(۲)/۱۷۲-۱۷۵، ۱۹۳-۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۶؛ مقریزی، *السلوک*، ۱(۱)/۱۵۰-۱۵۲، ۱۵۴-۱۶۲).

دوران حکمرانی عادل بیشتر در صلح و آرامش سپری شد و طرفین جنگهـای صلیبی هیچ‌یک عـلاقه‌ای به برهم زدن وضع موجـود و برافروختن آتش جنگ نداشتند (ابن واصل، ۱۶۱/۳-۱۶۲؛ رانسیمان، ۱۲۵/۳-۱۲۷). وی در زمان حیاتش قلمرو ایوبی را میان فرزندان خود تقسیم کرد و مصر را به کامل، دمشق را به معظم، و جزیره را به اشرف سپرد و خود به نظارت بر کار ایشان بسنده کرد (ابن تغری بردی، ۱۶۳/۶).

پس از مرگ عادل (۶۱۵ق/۱۲۱۸م) جانشین وی کامل به دفع حملهٔ پنجم صلیبیها در مصر مشغول بود و همین امر موجب اتحاد او با سایر وارثان خاندان ایوبی شد (ابن واصل، ۲۵۸/۳، ۱۵/۴-۲۰، ۳۲-۳۳، جم؛ ابوالفـدا، ۱۸/۶، ۲۶؛ ابن تغری بـردی، ۲۳۸/۶-۲۴۴؛ رانسیمـان، ۱۸۲/۳-۲۰۴)؛ اما پس از دفع صلیبیان، به تدریج اتحاد و یکپارچگی آنان خلل پذیرفت، چنانکه برخی اعضای خاندان ایوبی، تصمیم به گسترش قلمرو خویش گرفتند و آتش جنگهای داخلی را شعله‌ور ساختند و حتیٰ برای دفع یکدیگر با نیروهای بیگانهٔ صلیبی و نیز با خوارزمشاهیان که خود خطری جدی برای حاکمیت ایوبیان به شمار می‌رفتند، همداستان می‌شدند و کار بدانجا کشید که بدون جنگ و خونریزی بیت‌المقدس تسلیم صلیبیان شد و خوارزمشاهیان و سلاجقهٔ آسیای صغیر هم بخشهایی از قلمرو آنان را تسخیر کردند (ابن واصل، ۱۲۷/۴، ۱۳۷-۱۴۲، جم؛ ابن تغری بردی، ۲۷۲/۶؛ رانسیمان، ۲۲۰/۳-۲۲۵؛ بارکر، ۱۱۱-۱۱۹).

با اینهمه، کامل بیش از بقیهٔ حاکمان ایوبی پایداری نشان داد، چنانکه پس از مرگ معظم در ۶۲۴ق (ابن واصل، ۲۰۸/۴)، فرزندش ناصر داوود، در برابر محاصرهٔ کامل ایوبی تاب نیاورد و دمشق را تسلیم وی کرد (همو، ۲۲۴/۴-۲۲۵، ۲۵۲، ۲۵۶؛ ابن تغری بردی، ۲۳۳/۶). اشرف ایوبی که دمشق بدو سپرده شده بود، در ۶۳۵ق به خیال حمله به مصر و برکنار کردن کامل افتاد، ولی اجل امان نداد و برادرش صالح‌اسماعیل که می‌خواست نیت او را عملی کند، با واکنش کامل روبه‌رو شد و از حکومت دمشق عزل گردید، اما کامل نیز خود در همان سال درگـذشت و نسل دوم ایـوبیان منقـرض شد (ابـن واصل، ۱۳۶/۵؛ ابن‌تغری بردی، ۲۳۳/۶-۲۳۴، ۲۹۹، ۳۰۳).

پس از کامل، فرزندش عادل صغیر به جای او نشست، اما برادر و عمویش صالح ایوب و صالح اسماعیل، او را بر کنار کردند و سپس ایوب در مصر، و اسماعیل در دمشق به حکومت نشست (ابن واصل، ۱۷۴/۵-۱۷۵، ۲۰۲-۲۰۵، ۲۱۱؛ مقریزی، همان، ۱(۲)/۲۶۷، ۲۹۴-۲۹۷؛ ابن تغری بردی، ۳۰۳/۶-۳۱۲، ۳۱۵)؛ در پی آن، شام دچار پریشانی گشت و هر یک از مدعیان ایوبی با صلیبیان و خوارزمشاهیان برضد دیگری همداستان شدند و نزاع چنان بالا گرفت که بار دیگر بیت‌المقدس که پیش‌تر توسط ناصر داوود تصرف شده بود، به وسیلهٔ صالح‌اسماعیل، بدون جنگ تسلیم صلیبیان گردید و سپس خوارزمشاهیان آن را تسخیر کردند (ابن واصل، ۲۱۹/۵-۲۲۱، ۲۲۸-۲۵۳، جم؛ عاشور، ۹۶-۱۰۴؛ مقریزی، *السلوک*، ۱(۲)/۳۰۳-۳۰۵، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷؛ رانسیمان، ۲۶۸/۳-۲۷۱).

صالح ایوب فرزند کامل با تصرف دمشق مدتی اوضاع را آرام کرد و حتیٰ بیت‌المقدس را گرفت و دولتی یکپارچه در مصر و شام پدید آورد (ابن واصل، ۳۴۸/۵-۳۵۱؛ ابن تغری بردی، ۳۲۳/۶-۳۲۴)، اما تصرف قدس به دست مسلمانان، هجوم صلیبیها به مصر را به دنبال داشت (همو، ۳۲۹/۶-۳۳۱؛ رانسیمان، ۲۵۳/۳ بب). صالح ایوب در اثنای همین جنگ که به جنگ هفتم صلیبی معروف است، در ۶۴۷ق/۱۲۴۹م درگذشت. همسر او شجرة الدر با مخفی نگهداشتن مرگ وی، فرزندش تورانشاه را از حصن کیفا به مصر فراخواند و بر تخت نشاند. تورانشاه جوان، صلیبیان را به سختی شکست داد، اما خود در ۶۴۸ق به قتل رسید و مرگ او سرآغاز حکمرانی ممالیک، و پایان دولت ایوبی محسوب می‌شود (ابن تغری بردی، ۳۶۱/۶-۳۶۴، ۳۷۲).

بدون شک، اختلافات و بروز جنگهای پی در پی میان امیران و حکمرانان ایوبی پس از صلاح‌الدین، موجب کاهش اقتدار ایشان شد. اتخاذ تدابیر نادرست چون هم پیمان شدن با صلیبیان بیگانه و در خطر قـرار دادن جان و مـال مسلمانان، سبب شد که ایوبیان پایـه‌های مشروعیت خود و پشتوانهٔ افکار عمومی را از دست بدهند و حکمرانان متأخر ایوبی نیز نه تنها از فرصتهای مناسب برای سامان بخشیدن به امور سود نجستند، بلکه ظاهراً دشمنی دیرین با صلیبیان، با گذشت زمان

به دوستی و اتحاد بدل شد.

ایوبیان با آنکه برجای فاطمیان نشستند، اما در شیوهٔ ادارهٔ حکومت و تأسیس نهادهای دولتی بیش از آنکه تحت تأثیر فاطمیان باشند، از سلاجقه و اتابکان پیروی کردند و خود واسطهٔ انتقال ساختار اداری و اجرایی سلاجقه و اتابکان به دولت ممالیک شدند (محمدحسین، ۱۲۱-۱۲۲؛ نیز نک‍: ﻫ د، استادالدار، اقطاع).

ایوبیان با آنکه مدتی طولانی از دوران حکمرانی خود را صرف جنگهای داخلی و خارجی کردند، از پرداختن به فرهنگ و گسترش آن غافل نبودند: دانشمندان، ادبا و اهل فضل را بس گرامی می‌داشتند و بعضی از آنها را در دستگاه دولت به خدمت می‌گرفتند، همچون قاضی عبدالرحیم بیسانی، معروف به قاضی فاضل که وزیر صلاح‌الدین بود (شکیل، ۳۲۳-۳۴۲)، عمادالدین اصفهانی که دیوان رسائل را برعهده داشت (ابن تغری بردی، ۷۳/۶-۷۴) و ضیاءالدین ابن اثیر جزری که وزارت افضل ایوبی را در دست داشت. به علاوه، بسیاری از افراد خاندان ایوبی، همچون ابوالفدا صاحب کتاب *المختصر فی اخبار البشر* و *تقویم البلدان*، خود اهل دانش بودند و انجمنهای علمی داشتند (همو، ۲۲۸/۶-۲۲۹، ۲۳۶؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۳، ۴۱۹-۴۲۰؛ سبکی، ۳۲۹/۴؛ عاشور، ۱۱۷-۱۱۹).

ایوبیان همچنین به تأسیس مدارس و مراکز تعلیم و تربیت اهتمام خاص داشتند و در سراسر شام و مصر مدارس مشهور و بزرگ با اوقافی ارزشمند ایجاد کردند که غالباً به نام خود آنها مشهور است (ابن شداد، *الاعلاق...*، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۳؛ مقریزی، *الخطط*، ۱۹۳/۴، *اتعاظ*، ۳۱۶/۳-۳۲۰؛ بدوی، ۵-۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۸؛ عاشور، ۱۱۹-۱۲۵). صلاح‌الدین ایوبی همچنین خانقاههایی برای صوفیه ساخت و از گسترش فرهنگ تصوف در زمان خود حمایت می‌کرد (مقریزی، *الخطط*، ۲۷۳/۳؛ عاشور، ۱۱۷).

مآخذ: ابن اثیر، *التاریخ الباهر*، به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره، ۱۹۶۳م؛ همو، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۹۵۶م؛ همو، *النوادر السلطانیة*، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن ظافر، علی، *اخبار الدول المنقطعة*، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش حسن محمدشماع، بصره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن واصل، محمد، *مفرج الکروب*، ج ۱-۴، به کوشش جمال‌الدین شیال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰م، ج ۵، به کوشش حسین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۵م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *الذیل علی الروضتین* (تراجم رجال)، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بارکر، ارنست، *الحروب الصلیبیة*، ترجمهٔ سید باز عرشی، بیروت، ۱۹۶۷م؛ بدوی، احمد احمد، *الحیاة العقلیة فی الحروب الصلیبیة*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ بنداری، فتح، *سنا البرق الشامی*، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱م؛ حموی، محمد، *التاریخ المنصوری*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۸۲م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سبکی، تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، بیروت، دارالمعرفه؛ شکیل، هادیه دجانی، *القاضی الفاضل عبدالرحیم البیسانی العسقلانی*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *مصر و الشام فی عصر الایوبیین و الممالیک*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عبدالباسط ملطی، *نزهة الاساطین*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ محمدحسین، محسن، *الجیش الایوبی فی عهد صلاح‌الدین*، بغداد، مؤسسة الرساله؛ محمدعلی، وفا، *قیام الدولة الایوبیة فی مصر و الشام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش محمد حلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۷م؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ نیز:

Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953; Stevenson, W.B., *The Crusaders in the East*, Cambridge, 1968.

مسعود حبیبی مظاهری

ایهام، در لغت به معنی به گمان افکندن و به پندار و شک درانداختن، و در دانش بدیع یکی از صنایع معنوی و بخشی مهم از بدیع معنوی.

بخش یکم ـ تعریف

۱. مقدمه: مراد از ایهام آن است که لفظی با بیش از یک معنا را در نظم و نثر به کار برند که برخی از معانی آن نزدیک به ذهن، و برخی دور از ذهن باشد (بابرتی، ۴۲۸؛ کاشفی، ۱۰۹-۱۱۰؛ لودی، ۱۱۲)، مثل «استوا» در آیهٔ «اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ» (طه/۲۰/۵) که به دو معناست: یکی جلوس، دوم استیلا؛ نیز مثل کلمهٔ «عهد» در این بیت حافظ (غزل ۷۰):

دی می‌شد و گفتم صنما عهد به جا آر
گفتا غلطی خواجه در این عهد وفا نیست

که دارای دو معناست: یکی روزگار، دوم پیمان؛ همچنین است کلمهٔ «انسان» در این بیت (همو، غزل ۱۹۲):

مردم چشمم به خون آغشته شد
در کجا این ظلم با انسان کنند

که آن نیز دارای دو معناست: یکی آدمی زاده، دوم مردمک چشم.

دو معنا یا بیش از دو معنای واژه‌های ایهام‌آمیز یا معانی حقیقی است، یا معانی مجازی، یا یکی حقیقی، و دیگری مجازی است و گاه نیز به اشتراک است و به تواطؤ (سیوطی، ۲۸۵/۳؛ تهانوی، ۱۵۱۵/۲؛ علی‌خان، ۵/۵؛ مازندرانی، ۳۳۱)، چنانکه از دو معنی «استوا» یکی حقیقی است و دیگری مجازی؛ و معانی «عهد» هر دو حقیقی است. از آنجا که «بیش از یک معنا» شامل دو معنا و بیشتر است، می‌توان تعاریف ایهام را به دو قسم تقسیم کرد: مشهور و غیرمشهور.

الف ـ تعریف مشهور: تعریف ایهام به کاربرد لفظ دو معنایی است، مثل «استوا» در آیهٔ یاد شده و «عهد» و «انسان» در ابیات مذکور. تعریف ایهام بدین صورت، تعریفی است رایج و مشهور که در اغلب منابع عربی و فارسی ثبت و ضبط است. از جمله منابع به زبان عربی، آثاری است از خطیب قزوینی (۴۹۹/۱)، اسامة بن منقذ (ص ۶۰)، سکاکی (ص ۲۰۱)، تفتازانی (*مطول*، ۴۲۵)، طیبی (ص ۲۹۹)، جرجانی (ص ۴۲)، و بابرتی (همانجا)، و از جمله منابع به زبان فارسی آثاری است از رشید وطواط (ص ۳۹)، شمس قیس رازی (ص ۳۱۱)، تاج الحلاوی (ص ۴۰)، رامی (ص ۵۶)، مازندرانی (ص ۳۳۰) و رضاقلی هدایت (ص ۳۱-۳۲).

ب ـ تعریف غیرمشهور: تعریف ایهام به کاربرد لفظ با دو معنا و بیش

از آن تعریفی است غیرمشهور که در برخی از منابع بلاغی به زبان عربی (بابرتی، همانجا) و فارسی (کاشفی، لودی، همانجاها) ضبط شده است، چنانکه مثلاً تعبیر «به چشم» در بیتی از حافظ (غزل ۱۱):

مستی به چشم شاهد دلبند ما خوش است
زان رو سپرده‌اند به مستی زمام ما

که دارای ۳ معنی است: ۱. از دیدگاه دلبند ما مستی خوش است، یعنی معشوق ما مستی را می‌پسندد؛ ۲. در چشم دلبند ما، یعنی برای چشم دلبند ما مستی خوش است، به عبارت دیگر تنها مستیِ چشم دلبند ما خوش است؛ ۳. مستی، تنها با پیمانهٔ چشمان معشوق دلبند ما خوش است (دادبه، «توازی...»، ۱۵-۱۶). کاشفی ضمن تصریح بدین معنا که لفظ ایهام‌آمیز بیش از دو معنا نیز می‌تواند داشته باشد، به طرح شواهدی می‌پردازد که دارای ۳ معنی و گاه دارای ۷ معنای ایهامی هستند (ص ۱۰۹-۱۱۰).

۲. ویژگیهای معانی ایهامی: از دیدگاه علمای دانش بدیع، معانی ایهامی دارای دو ویژگی است:

الف ـ قُرب و بُعد، که مراد از آن نزدیکی به ذهن و دوری از ذهن است. بدین‌ترتیب که ذهن شنونده با برخی از معانی آشناست و آنها را به آسانی در می‌یابد و با برخی از معانی کمتر آشنا، یا بیگانه است و به اصطلاح معنی را بعید و غریب می‌یابد و دیرتر به دریافت آن نائل می‌شود. چنانکه «جلوس»، معنای نزدیک و آشنای «استوا»، و «استیلا»، معنای دور آن است و «آدمی‌زاده» معنای نزدیک «انسان»، و «مردمک» معنای دور آن است.

ب ـ مقصود و غیرمقصود، که مراد از آن، این است که معنی نزدیک، غیر مقصود است و مراد گوینده نیست و معنی بعید، مقصود و مراد گوینده است، چنانکه مراد از «استوا» در آیهٔ یاد شده «استیلا»، و مراد از «انسان» در بیت حافظ، «مردمک چشم» است. این دو ویژگی را در تمامی منابع پیشین می‌توان یافت (نک: خطیب، سکاکی، تفتازانی، رشید وطواط، شمس قیس رازی، همانجاها).

۳. توازی معنایی: مراد از توازی معنایی در ایهام آن است که معانی ایهامی، و دست کم اغلب این معانی موردنظر گوینده و مقصود اوست و شنونده، همزمان، یا با تقدیم و تأخیر بدان معانی توجه خواهد کرد. توازی معنایی به دو قسم تقسیم می‌شود: تساوی معنایی، اختلاف معنایی.

الف ـ تساوی معنایی، چنان است که معانی ایهامی در ابهام و صراحت و در دوری و نزدیکی به ذهن یکسانند و همزمان به ذهن می‌آیند، مثل معانی «عهد» در بیت حافظ (غزل ۷۰) که شنونده هر دو معنی آن را همزمان در می‌یابد و چنین ادراک می‌کند که «در پیمان تکورویان چونان روزگار وفا نیست» (دادبه، همان، ۲۳-۲۴).

ب ـ اختلاف معنایی، چنان است که برخی از معانی ایهامی، صریح‌تر از دیگر معانی است و در نتیجه به ذهن نزدیک‌تر است و زودتر دریافت می‌شود و برخی از معانی دارای صراحت کمتری است؛ بنابراین دورتر از ذهن است و دیرتر به ذهن متبادر می‌گردد و این امر، به هیچ روی حاکی از مقصود بودن و مقصود نبودن نیست. چنانکه در مصراع «در کجا این ظلم با انسان کنند» (حافظ، غزل ۱۹۲) نخست، از «انسان» معنی «آدمی‌زاده» مفهوم می‌شود و مصراع، بیانگر اعتراض بر ستمی می‌گردد که بر انسان می‌رود، و سپس معنای «مردمک‌چشم» به‌ذهن می‌آید و مصراع، بیانگر شکوهٔ عاشق از معشوق می‌شود (دادبه، همان، ۲۹). بدین‌ترتیب، «مقصود» و «غیرمقصود» امری است نسبی که زمان و مکانی که شعر در آن سروده و خوانده می‌شود از یک سو، و قصد و نیت خواننده و حال و هوای او از سوی دیگر در ارادهٔ یکی از معانی ایهامی تعیین کننده خواهد بود. سخن برخی از دانشمندان بلاغتِ مبنی بر «ارادهٔ یکی از دو معنا یا یکی از معانی ایهامی» (اسامه، ۶۰؛ احمد نگری، ۲۴۷/۱) مؤید این معنا، و در نهایت قرینه‌ای است بر تأیید «توازی معنایی» که با اصل «شمول معنایی شعر» پیوندی ناگسستنی دارد (نک: دادبه، «شمول...»، ۱۰-۱۱).

بخش دوم ـ طبقه‌بندی

ایهام را به چند اعتبار می‌توان تقسیم و طبقه‌بندی کرد:

۱. به اعتبار ملائمات معانی: ایهام به اعتبار ملائمات معنی قریب و بعید به ۵ قسم تقسیم می‌گردد:

الف ـ مجرّد، ایهامی است که به نظر برخی از علمای بلاغت مجرد از ملائمات هر دو معنی است (علی‌خان، ۶/۵؛ تهانوی، ۱۵۱۵/۲؛ سیوطی، ۲۸۶/۳؛ تفتازانی، شرح...، ۱۹۲) و به نظر اکثر علمای این فن، ایهامی است مجرد از ملائمات معنی قریب (خطیب، ۴۹۹/۱؛ برقوقی، ۳۶۰؛ تفتازانی، *مطول*، همانجا؛ مازندرانی، ۳۳۱) و ناگزیر همراه با ملائمات معنی بعید (کاشفی، ۱۱۰؛ عبدالواسع، ۵۱). از شواهد ایهام مجرد، در زبان عربی «استوا» در آیهٔ یاد شده است و در زبان فارسی بیتی است از «بوستان» سعدی (ص ۲۲) که در آن لفظ ایهام‌آمیز «خُرده» (به معنی ۱. خرد و ریز، ۲. آتش) همراه با ملائمات معنی بعید آن، یعنی همراه با ملائمات آتش که عبارتند از «افروختن» و «سوختن» به کار رفته است:

به خرده توان آتش افروختن
پس آنگه درخت کهن سوختن

ب ـ مرشّح، ایهامی است همراه با ملائمات معنی قریب، مثل آیهٔ «وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ» (ذاریات/۵۱/۴۷) که لفظ موهم «اید» (جمع ید به دو معنی: ۱. دست، ۲. قدرت) همراه با ملائم معنی قریب آن، یعنی «بَنَیْناها» است (خطیب، ۴۹۹/۱-۵۰۰؛ برقوقی، همانجا؛ بابرتی، ۶۲۹-۶۳۰؛ سیوطی، همانجا؛ تفتازانی، احمد نگری، مازندرانی، همانجاها). از جمله شواهد ایهام مرشح در زبان فارسی، بیتی است از حافظ (غزل ۶۹):

ماهم این هفته شد از شهر و به چشمم سالی است
حال هجران تو چه‌دانی که چه‌مشکل حالی است

در این بیت «ماه» با دو معنی اصلی (۳۰ روز) و استعاری (معشوق)

لفظ ایهام‌آمیز است که با ملائمات معنی قریب (۳۰ روز)، یعنی با «هفته» و «سال» همراه شده است (کاشفی، عبدالواسع، همانجاها). تهانوی ایهام مرشح را مقرون به ملائمات معنی قریب یا معنی بعید می‌داند (همانجا).

ج ـ موشّح، ایهامی است که با ملائمات هردو معنی ــ قریب و بعید ــ همراه است، مثل لفظ ایهام‌آمیز «یاقوت» در این بیت:

بود ز خطِ تو حرفی بهاش صد کان لعل
گر ابن مُقله بود مشتریش ور یاقوت

که موهم دو معناست: ۱. سنگ قیمتی (معنی قریب) که متناسب است با «کان»، و «لعل»، ۲. نام خطاط مشهور (معنی بعید) که متناسب است با «ابن مقله» (نام خطاطی دیگر)، «خط» و «حرف» (عبدالواسع، همانجا).

د ـ مبیّن، ایهامی است همراه با ملائمات معنی بعید (ابوالبقا، ۴۴/۲-۴۵)، مثل «ذَنَب السرحان» (۱. دُم گرگ = معنی قریب، ۲. علامت طلوع فجر = معنی بعید) و «غزاله» (۱. آهو و شیر = معنی قریب، ۲. خورشید = معنی بعید) در بیتی از مسعود سعد:

أریٰ ذَنَبَ السَّرحان فی الافق ساطعاً
فهل ممکنٌ أنّ الغَزالة تطلع

که معنی بعید «ذنب السرحان» همراه است با «افق» و «غزاله» و «طلوع (تطلع)»؛ و نیز مثلِ «خزان» (۱. فصل پاییز = معنی قریب، ۲. خزنده = معنی بعید) و «بهار» (۱. فصل بهار = معنی قریب، ۲. بتکده = معنی بعید) در بیتی از قوامی رازی:

بخت سوی درت خزان آید
راست چون بت‌پرست سوی بهار

که معنی دور «خزان» (خزنده) متناسب است با «آمدن» و «در» و معنای دور «بهار» متناسب است با «بت‌پرست» (بدایع‌نگار، ۴۰-۴۱).

ه ـ مهیّا، ایهامی است که از تصرف در عبارت و به دنبال زمینه‌سازی لفظی به بار می‌آید (ابوالبقا، ۴۵/۲؛ گرکانی، ۲۰۴) و واژه‌های زمینه‌ساز، در شمار ملائمات یکی از معانی ایهامی هستند، مثلِ لفظ «مندوب» در این بیت:

لَقضیتُ نحباً فی جنابک خدمةً
لأکون مندوباً قضیٰ مفروضا

که با زمینه‌سازی لفظی و آوردن لفظ «مفروض»، درپی آن، ایهام‌آمیز شده، و دو معنا یافته است: ۱. عمل مستحب (معنی قریب)، ۲. مُرده که بر او می‌گریند (معنی بعید) و مراد از «مندوب» همین معنی است (ابوالبقا، همانجا) و در زبان فارسی مثل بیت عالمی دارابجردی:

آمد آن مه ز سفر جانب سرگشتهٔ خویش
آمد اینم عجب از طالع برگشتهٔ خویش

در این بیت مصراع اول که بیانگر «بازگشت ماه (معشوق) از سفر» است، زمینه‌ساز ایهام‌آمیز شدن «طالع» (۱. بخت = معنی قریب، ۲. معشوق = معنی بعید) در مصراع دوم شده است (نشاط، ۱۰۲).

از انواع پنجگانهٔ ایهام به اعتبار ملائمات معانی نوع اول و دوم (مجرد و مرشح) را قدما (نک: خطیب، ۴۹۹/۱؛ تفتازانی، مطول، ۴۲۵؛ سیوطی، ۲۸۶/۳) مطرح کرده‌اند و نوع سوم و چهارم و پنجم (موشح، مبین و مهیا) از سوی متأخران مطرح شده است (نک: ابوالبقا، ۴۴/۲-۴۵؛ عبدالواسع، بدایع‌نگار، همانجاها).

۲. به اعتبار تعدد معنی: ایهامها، غالباً دو معنایی هستند. می‌توان ایهامهای دو معنایی را ایهام عادی خواند و ایهامهایی را که ۳ معنی و بیش از آن دارند، چنانکه کاشفی (ص ۱۱۰) بیان کرده است، دو قسم دانست:

الف ـ ایهام تام، یعنی ایهامهای ۳ معنایی، مثل تعبیر ایهام‌آمیز «به چشم» در بیتی از حافظ (غزل ۱۱).

ب ـ ایهام ذو وجوه، یعنی ایهامهایی که بیش از ۳ معنی افاده می‌کنند و به قول کاشفی گاه تا ۷ معنی به بار آمده است (ص ۱۱۱).

۳. به اعتبار اِفراد و ترکیب: ایهام به اعتبار افراد و ترکیب شامل ایهام مفرد و مرکب است:

الف ـ ایهام مفرد، عبارت است از ایهام در واژه‌ها یا واژه‌های ایهام‌آمیز، مثل «عهد» در بیتی از حافظ (غزل ۷۰) و «انسان» در بیتی دیگر (همو، غزل ۱۹۲) که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت (نک: دادبه، «توازی»، ۲۳-۲۴، ۲۹-۳۰).

ب ـ ایهام مرکب، شامل جمله‌های ایهام‌آمیز و ایهام گونه‌گون‌خوانی است:

۱. جملهٔ ایهام‌آمیز، جمله یا تعبیری است موهم دو یا چند معنی، مثل جملهٔ «با خود دار» در بیتی از حافظ (غزل ۳۵۰):

نشان اهل خدا عاشقی است، با خود دار
که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

که موهم دو معناست: ۱. عاشقی را با خود دار و عاشق باش که اهل خدا عاشقند؛ ۲. این راز را که «در مشایخ شهر نشان عشق نیست» با خود دار و رازدار باش (دادبه، همان، ۲۰-۲۱). چنین است تعبیرهایی مثلِ «به تاب رود» در مصراع «چو دست در سر زلفش زنم به تاب رود» (حافظ، غزل ۲۱۶)، و «شمع به افسانه بسوخت» در مصراع «که نخفتیم شب و شمع به افسانه بسوخت» (همو، غزل ۱۸) (نک: دادبه، همان، ۲۱-۲۲، ۲۶-۲۷).

۲. ایهام گونه‌گون خوانی، ایهامی است که از چگونگی قرائت یا از گونه‌گون خواندن عبارت، تعبیر، مصراع و بیت به بار می‌آید. به همین سبب، می‌توان بر آن نام «ایهام گونه‌گون خوانی» نهاد (همو، «مرگ صراحی...»، ۲۱). گونه‌گون خوانی، معلول عوامل مختلفی است که از جملهٔ آنها ۴ عامل را می‌توان یاد کرد:

یک ـ عامل اِخبار و پرسش، یعنی می‌توان عبارتی یا مصراعی را هم به صورت خبری خواند، هم به صورت پرسشی و از آن دو معنی به دست آورد؛ مثلاً می‌توان این مصراع را: «جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخا را» (حافظ، غزل ۳) اولاً، به صورت خبری خواند تا از آن این

معنی به دست آید: «جواب تلخ زیبندهٔ لب لعل شیرین معشوق است»؛ ثانیاً، به صورت پرسشی قرائت کرد تا این معنی به بار آید که «جواب تلخ زیبندهٔ لب لعل شیرین معشوق نیست» (دادبه، همان، ۲۱-۲۲).

دو ـ عامل تأکید، یعنی با تأکید ورزیدن و تکیه‌کردن بر واژه یا تعبیری از یک عبارت یا یک بیت می‌توان به سخن معنایی خاص بخشید و با تأکید و تکیه کردن بر واژه یا تعبیری دیگر از همان عبارت و همان بیت از آن معنایی دیگر به دست آورد، چنانکه می‌توان با تکیه کردن بر بخشهای مختلف مصراع «جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخا را» از آن معانی مختلف استخراج کرد، بدین ترتیب که اولاً، با تأکید بر «جواب تلخ» این معنی را به دست داد که «تنها جواب تلخ زیبندهٔ لب لعل شکرخاست و جز جواب تلخ آن را نزیبد»؛ ثانیاً، با تکیه کردن بر تعبیر «می‌زیبد لب لعل شکرخا را» بدین معنا رسید که «جواب تلخ، تنها زیبندهٔ لب معشوق است و جز لب معشوق، جواب تلخ زیبندهٔ هیچ لبی نیست» (همان، ۲۲-۲۳).

سه ـ عامل خط (املا)، چنان است که می‌توان به مدد رسم‌الخط تعبیری را گونه‌گون خواند و از آن معانی گونه‌گون به دست آورد، مثل تعبیر «برای» در مصراع «مکن! که آن گل خندان برای خویشتن است» (حافظ، غزل ۵۱) که تعبیر «برای» را به دو صورت می‌توان خواند: یکی، «به رای»، یعنی «آن گل خندان به رای خود (مستبد الرأی) است»؛ دوم، «برای»، یعنی «آن گل خندان برای خود و به فکر خود است» (دادبه، همانجا). کاشفی از این عامل به «شبه ایهام» تعبیر کرده است (ص ۱۱۱).

چهار ـ عامل پیوند اجزاء، چنان است که با پیوند دادن بخشی از عبارت یا بیت به بخش قبل یا بعد آن، عبارت یا بیت را گونه‌گون خوانند و معانی مختلف به دست آورند، به عنوان مثال در این بیت حافظ (غزل ۳۲۶):

آن دم که به یک خنده دهم جان چو صراحی
مستان تو خواهم که گزارند نمازم

می‌توان از دو گونه قرائت پیروی کرد: یکی آنکه تعبیر «چوصراحی» را به ما قبل آن پیوست و مفهوم «مرگ صراحی» به دست داد؛ دوم آنکه همین تعبیر را به مابعد (مصراع بعد) وصل کرد و از آن معنای «نماز صراحی» به دست آورد (نک: دادبه، همان، ۲۶-۴۱).

۴. به اعتبار اطلاق و نسبیت:

الف ـ ایهام مطلق، ایهامی است که قطع‌نظر از ارتباط و تناسب واژه یا تعبیر ایهام‌آمیز با واژه‌ها و تعبیرهای دیگر سخن، به بار می‌آید، مثل ایهام واژهٔ «عهد» (حافظ، غزل ۷۰) و ایهام واژهٔ «انسان» (همو، غزل ۱۹۲) که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت.

ب ـ ایهام نسبی، ایهامی است که براساس ارتباط و تناسب واژه یا تعبیر ایهام‌آمیز با واژه‌ها و تعبیرهای دیگری که در سخن است، حاصل می‌شود. ایهام نسبی، گوناگون است و گونه‌های مختلف آن در طول زمان ابداع شده است. بنابراین، می‌توان ایهامهای نسبی را به انواع مشهور و غیرمشهور تقسیم کرد:

نخست، انواع مشهور، انواعی است که شماری از آنها ابداع و ابتکار قدما، و شماری ابداع و ابتکار علمای بدیع تا سده‌های اخیر است:

۱. ایهام تناسب، مبتنی بر تناسب یکی از معانی واژه‌های ایهام‌آمیز با دیگر معانی است (ابوالبقا، ۳۸۳/۱؛ فقیر دهلوی، ۵۴ - ۵۵؛ گرکانی، ۱۹۵-۱۹۶)، مثل تناسب «زال» (پدر رستم) با «دستان» (لقب زال) در بیت حافظ (غزل ۸۸):

به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو
ترا که گفت که این زال، ترک دستان گفت

۲. ایهام تضاد، مبتنی بر تضاد یکی از معانی واژه‌های ایهام‌آمیز با دیگر معانی است (خطیب، ۴۸۴/۱؛ احمدنگری، ۲۴۷/۱؛ گرکانی، ۳۰۴)، مثل تضاد «تر» و «خشک» در معنای ظاهری و اصلی آنها در این بیت (حافظ، غزل ۱۱۲):

ز زهد خشک ملولم، کجاست بادهٔ ناب
که بوی باده مدامم دماغ تر دارد

۳. ایهام عکس، کاربرد واژهٔ ایهام‌آمیز است در بیتی که دارای صنعت عکس یا صنعت قلب است (تهانوی، ۱۵۱۶/۲؛ تقوی، ۲۸۸)، مثل ایهام واژهٔ «گور» (۱. گورخر، ۲. قبر) در بیت خیام (نک: هدایت، صادق، ۸۶):

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت؟!

۴. ایهام توکید، ذکر الفاظ مکرر ایهام‌آمیز است در سخن که به ظاهر تأکید به نظر می‌رسد، مثل لفظ «قرار» و «خمار» در این بیت مسعود سعد (نک: تقوی، ۲۸۹):

ربود از دلم آن زلف بی‌قرار، قرار
نهاد در سرم آن چشم پر خمار، خمار

۵. ایهام استخدام (استخدام)، که دو صورت دارد: صورت قدیم و صورت جدید:

یک ـ صورت قدیم، چنان است که لفظی دو معنایی در سخن بیاورند و یکی از معانی آن را اراده کنند و آنگاه ضمیری را به معنای دیگر آن بازگردانند (برقوقی، ۳۶۰؛ تفتازانی، *مطول*، ۴۲۶، *شرح*، ۱۹۲؛ مازندرانی، ۳۳۲؛ فقیر دهلوی، ۵۵)؛ مثال معروف و رایج آن در زبان فارسی، استخدام لفظ «گلستان» است از سوی سعدی («گلستان»، ۳۳) در معنای «گلزار» و بازگرداندن ضمیر «ش» متصل به «همایونش» به معنای دیگر گلستان، یعنی کتاب *گلستان*:

امید هست که روی ملال در نکشد
از این سخن که گلستان نه جای دلتنگی است
علی‌الخصوص که دیباچهٔ همایونش
به نام سعد ابوبکر سعد بن زنگی است

دو ـ صورت جدید، چنان است که اولاً، یک فعل ایهام‌آمیز در کلام با دو اسم همراه شود و دو معنی به بار آورد، مثل فعل «نواخت» (۱. ساز

زد، ۲. مرحمت و لطف کرد) در بیت سعدی («بوستان»، ۸۷):

شنیدم که جشنی ملوکانه ساخت
چو چنگ اندر آن بزم خلقی نواخت

که فعل «نواخت» یک بار با «چنگ» ترکیب می‌شود: «چنگ نواخت»، یعنی «ساز زد» و یک بار با «خلقی»: «خلقی را نواخت»، یعنی مورد لطف قرار داد (همایی، ۲۷۶؛ شمیسا، ۱۰۳)؛ ثانیاً یک اسم ایهام‌آمیز با دو فعل در کلام ترکیب شود و دو معنی به دست دهد، مثل «الله‌اکبر» (۱. دروازهٔ الله‌اکبر شیراز، ۲. الله‌اکبر اذان) در غزلی از سعدی («غزلیات»، ۵۵):

بازآ که در فراق تو چشم امیدوار
چون گوش روزه‌دار بر اللهِ‌اکبر است

یعنی: چشم امیدوار (عاشق) بر الله‌اکبر (دروازهٔ الله‌اکبر) است، یعنی انتظار می‌کشد؛ گوش روزه‌دار بر الله‌اکبر (اذان) است تا روزه بگشاید (همایی، همانجا؛ شمیسا، ۱۰۴). صورت جدید استخدام را می‌توان در شمار انواع غیرمشهور نیز قرار داد.

دوم، انواع غیرمشهور، انواعی است که از سوی معاصران ابداع شده، و همانند انواع مشهور، شهرت نیافته، و شناخته نشده است:

۱. ایهام ترجمه، از دریافتهای گرگانی (ص ۱۲۳)، و چنان است که لفظ یا الفاظی در سخن آورند که در زبان دیگر (زبان عربی) ترجمهٔ لفظ پیش از آن باشد، ولی گوینده معنی دیگری از آن اراده کند، مثل «شهر» در بیت حافظ (غزل ۶۹) که در زبان عربی به معنی «ماه (۳۰ روز)» است و گوینده آن را در معنی «بَلَد (شهر)» به کار برده، و در بیت مورد بحث، ترجمهٔ لفظ «ماه» است که در صدر قرار گرفته، و یکی از دو معنی آن، ماه در معنای ۳۰ روز است:

ماهم این هفته شد از شهر و به چشمم سالی است
حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالی است

۲. ایهام توالد ضدین، از دریافتهای تقوی صاحب هنجار گفتار (ص ۲۸۹)، و چنان است که کلام موهم این امر شود که ضد از ضد پدید می‌آید، چنانکه از کلام حافظ (غزل ۴۷۷) چنین انگاشته شود که «انفاس حیات بخش عیسیٰ»، سبب «مرگ» می‌شود (حیات، ضدمرگ):

این قصهٔ عجب شنو از بخت واژگون
ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

۳. ایهام تشابه، که آن نیز از دریافتهای تقوی (ص ۲۹۰)، و چنان است که کلام، موهم مشابهت دوچیز غیرمشابه شود، چنانکه در این بیت:

نه خود سریر سلیمان به باد رفتی و بس
که هر کجا که سریری است، می‌رود بر باد

«بر باد رفتن سریر سلیمان» با دو معنی (۱. باد آن را به حرکت می‌آورد، ۲. نابود شد) موهم این معناست که دیگر سریرها نیز همانند سریر سلیمان با باد به حرکت می‌آیند.

۴. ایهام تداعی (تبادر)، ایهامی است براساس تداعی معانی و آن چنان است که واژه‌ای در کلام، واژه یا واژه‌های هم شکل و هم صدای خود را تداعی کند و به ذهن متبادر سازد (شمیسا، ۱۰۶)، مثل تداعی و تبادر «خیش» به وسیلهٔ «خویش» در مصراع «یادم از کشتهٔ خویش آمد و هنگام درو» (حافظ، غزل ۳۹۹).

بخش سوم ـ نامهای ایهام

ایهام را به نامهایی دیگر نیز خوانده‌اند و می‌توان آنها را به دو قسم مشهور و رایج، و غیرمشهور و غیررایج تقسیم کرد:

الف ـ مشهور و رایج: بعد از عنوان ایهام مشهورترین و رایج‌ترین نام، توریه است که در لغت به معنی پوشانیدن حقیقت است و چون در این صنعت معنی پوشیده می‌شود، آن را بدین نام خوانده‌اند. با توجه به عنوان توریه، از معنی قریب به «موَرّیٰ به»، و از معنی بعید به «موَرّیٰ عنه» تعبیر می‌گردد. برخی از علمای بلاغت، به ویژه در زبان عربی این نام را بر ایهام ترجیح داده‌اند (نک: ابن رشیق، ۳۱۱/۱؛ اسامه، ۶۰؛ طیبی، ۲۹۹؛ سیوطی، ۲۸۵/۳؛ فقیر دهلوی، ۵۳).

ب ـ غیرمشهور و غیررایج: ۱. تخیل (رامی، ۵۶؛ هدایت، رضاقلی، ۳۲)؛ ۲. تخییل (بابرتی، ۶۲۹؛ جرجانی، ۴۲؛ کاشفی، ۱۱۰؛ ابوالبقا، ۴۳/۲)؛ ۳. تمثیل (تاج‌الحلاوی، ۴۰)؛ ۴. توجیه (ابوالبقا، همانجا)؛ ۵. کنایه (بابرتی، ۶۲۸)؛ ۶. مغلطه (تاج‌الحلاوی، همانجا).

بخش چهارم ـ ابهام و ایهام

ابهام به نظر برخی از علمای بلاغت نام دیگری است بر ایهام و به نظر اکثر علما صنعتی است که با ایهام متفاوت است، اما با آن ارتباط دارد:

الف ـ مترادف: بر طبق نظریهٔ برخی از علمای بلاغت، ابهام و ایهام مترادفند؛ چه، یکی از نامهای ایهام، توجیه (ابوالبقا، همانجا) است و توجیه یا محتمل الضدین نامی است بر ابهام (معزی، ۲۱۲؛ تقوی، ۲۳۷).

ب ـ مختلف: بر طبق نظریهٔ اکثر علمای بلاغت ابهام و ایهام دو صنعت مرتبط با یکدیگرند.

۱. ابهام در معنی خاص، نام دیگری است بر صنعت توجیه، یا محتمل الضدین و آن چنان است که کلام محتمل دو معنی متضاد باشد (تفتازانی، *مطول*، ۴۴۳، شرح، ۲۰۳؛ معزی، تقوی، همانجاها)، مثل این بیت:

دید چون محراب ابروی بتان عشوه ساز
جای آن دارد که شیخ شهر بگز(ذ)ارد نماز

که مصراع دوم محتمل دو معنی به جا آوردن و ترک کردن نماز است (معزی، ۲۱۳).

۲. ابهام در معنی عام، اولاً، صفت اثر ادبی است و شعر به عنوان کلام انشایی اگر مبهم نباشد، شعر نیست؛ ثانیاً، برخی از صنایع در ایجاد ابهام، مؤثرند. از جملهٔ این صنایع، ایهام است و ابهام در معنی خاص، یعنی صنعت توجیه یا محتمل الضدین (هدایت، رضاقلی، ۷۸-۷۹). بنابراین، رابطهٔ ابهام و ایهام، رابطهٔ عام و خاص است. بدین‌ترتیب که هر ایهامی، ابهام هست، اما تنها برخی از ابهامها ایهام به شمار می‌آیند.

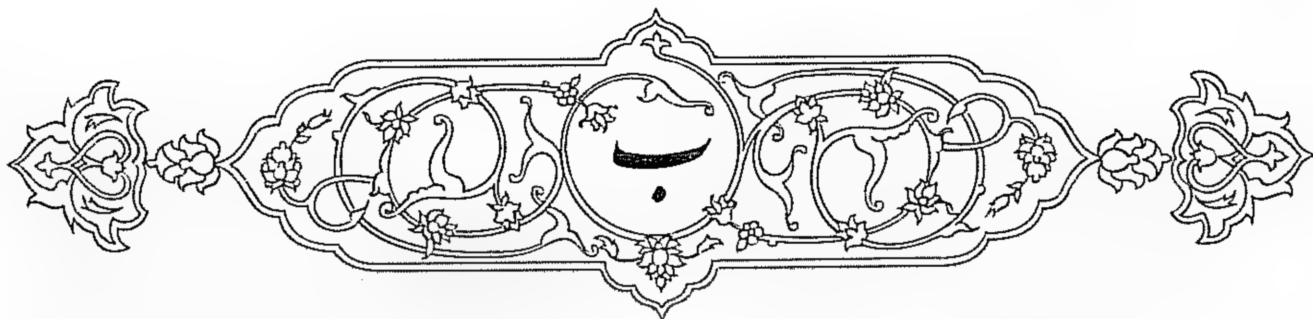
گفته‌اند در ابهام، مقصود شاعر روشن نیست و احتمال ارادهٔ هر دو معنی هست، اما در ایهام مراد شاعر معنی بعید است (نشاط، ۷۱).

بخش پنجم- ارزش هنری (زیبایی شناختی)

ایهام با نگاهی برجسته‌ترین و مؤثرترین صنعت بدیعی است و می‌توان ارزش هنری آن را به ارزش هنری استعاره در علم بیان مانند کرد. به نظر حافظ شناسان، مهم‌ترین خصیصهٔ شعر حافظ ایهام است (مرتضوی، ۴۵۵) و از آنجا که شعر وی از منظر نقد زیبایی شناختی، هنری‌ترین شعر است، می‌توان به ارزش ایهام به عنوان صنعتی مؤثر و هنر آفرین پی برد. فراتر از آن، ایهام و گونه‌های آن را از عوامل بلاغت قرآن کریم دانسته‌اند و خصیصهٔ آیات متشابه شمرده‌اند (تفتازانی، *مطول*، نیز، شرح، همانجاها)؛ چنانکه سیوطی در *الاتقان* (همانجا) و بابرتی در شرح *التخلیص* (ص ۶۲۹) نظریهٔ زمخشری را مبنی بر اینکه ایهام، لطیف‌ترین و دقیق‌ترین ابواب معانی است، نقل کرده، و بر آن تأکید ورزیده‌اند. کاشفی نیز در *بدایع الافکار* ایهام را «ادق صنایع و الطف بدایع» می‌شمارد (ص ۱۰۹) و ابن اثیر در *المثل السائر* اعلام می‌دارد که ایهام از جملهٔ «مغالطات معنوی» است و آن، دلپذیرترین و شیرین‌ترین مغالطهٔ معنوی به شمار می‌آید (۷۶/۳) و بدین‌سان، بر تأثیر ایهام و ارزش هنری و زیبایی شناختی آن تأکید می‌کند.

مآخذ: ابن اثیر، نصرالله، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابوالبقاء کفوی، ایوب، *الکلیات*، به کوشش عدنان درویش و محمد مصری، دمشق، ۱۹۸۲م؛ احمدنگری، عبدالنبی، *جامع العلوم*، به کوشش قطب‌الدین محمود، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ اسامة بن منقذ، *البدیع فی نقد الشعر*، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بابرتی، محمد، *شرح التلخیص*، به کوشش محمد مصطفی رمضان صوفیه، طرابلس، ۱۹۸۳م؛ بدایع‌نگار لاهوتی، *بدایع‌الاشعار*، مشهد، ۱۳۳۶ش؛ برقوقی، عبدالرحمان، شرح *التلخیص* خطیب قزوینی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ تاج الحلاوی، علی، *دقایق الشعر*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تفتازانی، مسعود، شرح *المختصر*، قم، انتشارات نجفی؛ همو، *مطول*، قم، مکتبة‌الداوری؛ تقوی، نصرالله، *هنجار گفتار*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ تهانوی، محمد اعلی، کشاف *اصطلاحات الفنون*، به کوشش مولوی محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خطیب قزوینی، محمد، *الایضاح*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ دادبه، اصغر، «توازی معنایی در ایهامهای حافظ»، *حافظ شناسی*، تهران، ۱۳۷۱ش، شم ۱۵؛ همو، «شمول معنایی شعر حافظ و تأویلهای یک‌سونگرانه»، *فصلنامهٔ اصفهان*، ۱۳۷۷ش، شم بهمن و اسفند؛ همو، «مرگ صراحی، نماز صراحی»، *حافظ شناسی*، تهران، ۱۳۷۰ش، شم ۱۴؛ رامی تبریزی، حسن، *حقایق الحدائق*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشید وطواط، محمد، *حدایق السحر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ سعدی، «بوستان»، «غزلیات»، «گلستان»، *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، دنیای کتاب؛ سکاکی، یوسف، *مفتاح العلوم*، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳ش؛ شمس قیس‌رازی، *المعجم*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، سیروس، *نگاهی تازه به بدیع*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طیبی، حسین، *التبیان*، به کوشش هادی عطیه مطر هلالی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ عبدالواسع هانسوی، *رساله*، لکهنو، مطبع مصطفایی؛ علی‌خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ فقیر دهلوی، میرشمس‌الدین، *حدایق البلاغت*، لکهنو، ۱۸۷۲م؛ *قرآن کریم*؛ کاشفی، حسین، *بدایع الافکار فی صنایع الاشعار*، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ گرکانی، محمدحسین، *ابدع البدایع*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ لودی، شیرعلی، *مرآةالخیال*، به کوشش ملک الکتاب شیرازی، بمبئی، ۱۳۲۴ق؛ مازندرانی، محمدهادی، *انوار البلاغه*، به کوشش محمدعلی غلامی‌نژاد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرتضوی، منوچهر، *مکتب حافظ*، تبریز، ۱۳۷۰ش؛ معزی، نجفقلی، *درهٔ نجفی*، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نشاط، محمود، *زیب سخن*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هدایت، رضاقلی، *مدارج البلاغه*، شیراز، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، صادق، *ترانه‌های خیام*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همایی، جلال‌الدین، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، ۱۳۶۱ش.

اصغر دادبه



بِ، دومین حرف از الفبای زبان فارسی و عربی در ترتیب ابتثی و ابجدی. «ب» را از حروف انفجاری، انسدادی یا شدیده دانسته‌اند، از آن رو که برای تلفظ آن مانعی در گذرگاه صوت ایجاد شده، راه نفس مسدود، و بلافاصله گشوده می‌گردد و چون ادای آن با حرکت لبها توأم است، از حروف لبی یا شفوی محسوب شده، برخی نیز آن را از حروف ذلقی شمرده‌اند که از کرانهٔ زبان و لب برمی‌آید (ابن درید، ۸/۱؛ خلیل، ۱۲/۱، ۵۱؛ سیبویه، ۴۸۹/۲-۴۹۰؛ ابن جنّی، ۶۹/۱؛ ابن منظور، نیز *تاج‌العروس*، ذیل باء؛ انیس، ۲۵، ۴۵)؛ نیز گفته‌اند که از حروف مجهوره است، زیرا هنگام تلفظ آن صدا بلند می‌شود (ابن منظور، ابن درید، ابن جنی، همانجاها) و از آن جهت که نقطه دارد، از حروف معجم به شمار آمده است (ابن منظور، همانجا، نیز ذیل عجم). این حرف را «با» و «بی» نیز می‌خوانند و بای ابجد و بای موحده و بای عربی و بای تازی هم می‌نامند (نفیسی، ذیل ب).

«ب» در دانشهای گوناگون: «ب» در فنون و دانشهای مختلف به کار رفته، و معانی گوناگون پذیرفته است:

۱. دستور زبان: حرف «ب» گاه در حکم پیشوند فعل، اسم و صفت و گاه به جای حرف اضافهٔ «به» می‌آید:

الف ـ پیشوند: ۱. پیشوند فعل: «ب» بر سر فعل مضارع التزامی و امر، و گاه برای تأکید یا التزام بر سر افعال دیگر می‌آید که در صورت اخیر به آن بای زینت یا بای زاید هم گفته‌اند. مثال: مضارع التزامی: بیایم؛ امر: بگو؛ تأکید یا زینت یا زاید: برفتندی، بمگو. ۲. پیشوند اسم و صفت: «ب» گاه بر سر اسم می‌آید و قید یا صفت می‌سازد: بحقیقت (به حقیقت، حقیقتاً)، بآیین (به آیین، مطابق آیین)، بخرد (خردمند)؛ گاه نیز بر سر صفات فاعلی یا مفعولی یا مصدر می‌آید: بگدازنده، بگذشته، بخواندن (خطیب رهبر، ۱۷۰-۱۷۲؛ محتشمی، ۱۳۸؛ مقربی، ۷۵؛ *فرهنگ تاریخی*...، نیز *لغت‌نامه*...، ذیل ب).

ب ـ حرف اضافه: حرف «ب» در متون کهن در مقام حرف اضافهٔ کنونی «به» به کار رفته، و معانی بسیاری پذیرفته است، از جمله: با، در، برایِ، با وجودِ، همراهِ، طرف و جانبِ، در مقابلِ، در عوضِ؛ نیز برای این معانی: توافق، نزدیکی، علت، تشبیه، عوض، قسم، تیمن و تبرک، استعانت، اتصال، مقدار، آغاز و... (خطیب رهبر، ۱۴۵-۱۷۳؛ نفیسی، همانجا؛ *آنندراج*، ذیل ب).

در دستور زبان عربی نیز حرف «ب» به‌عنوان حرف جر، معانی گوناگون دارد، از جمله تعدیه، استعانت، سببیت، مصاحبت، ظرفیت، مقابله، مجاوزت، بدل، استعلا، تبعیض، سوگند، غایت، تأکید، ابتدا و... (ابن جنی، ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ رضا، ذیل باء؛ نفیسی، همانجا).

۲. زبان‌شناسی: صامتِ «ب» (در آغاز یا میان و یا پایان واژه) از فارسی باستان تا فارسی کنونی گاه به حروف دیگر تبدیل شده است و گاه نیز حروف دیگر به «ب» بدل شده‌اند. اینک برخی از دگرگونیها، یعنی ابدال «ب» به واجهای دیگر، یا بر عکس: ب / و: والیدن = بالیدن؛ ب / پ: برنج = پرنج؛ ب / ف: خبه = خفه؛ ب / گ: بستاخی = گستاخی؛ ب / م: غژب = غژم (حبهٔ انگور)؛ ب / د: بالان = دالان؛ ب / ک: بوف = کوف؛ ب / ج: برسام = جرسام (نوعی بیماری)؛ ب / غ: چوب = چوغ؛ ب / ق: جوب = جوق؛ ب / ل: بیک = لیک (لیکن)؛ ب / ی: سابیدن = ساییدن؛ ب / ه: شناب = شناه (شنا) (باقری، ۱۳۳-۱۳۷؛ خانلری، ۱۱۶/۱، ۱۳۸، ۳۰۳-۳۰۵، ۶۸/۲؛ *لغت‌نامه*، همانجا).

۳. ریاضی و نجوم: «ب» از ارقام آحاد، و معادل عدد ۲ است (ملامظفر، ۸) و در علم ستاره‌شناسی علامت روز دوشنبه (همو، ۱۱؛ نصیرالدین، ۲۱) و نمودار برج جوزا و نیز علامت روز دوم ماه (همو، ۱۵، ۲۲) و هم رمز ماه رجب است (*لغت‌نامه*، همانجا) و در دسته‌بندی ستارگان برحسب و اندازهٔ روشنایی آنها می‌تواند به جای «بتا»ی یونانی به کار رود (مصفی، ذیل ب).

۴. منطق: «ب» نمودار محمول است، همچنان‌که «ج» نمودار موضوع است (تهانوی، ۱۰۹/۱؛ نیز نک: ابن سینا، ۲۸۰/۱).

۵. موسیقی: در نغمه نگاری قدیم ایران «ب» علامت اختصاری بقیه بوده است که از ابعاد لحنی فارابی است و در اصطلاح به نیم پردهٔ کوچک گفته می‌شد (ستایشگر، ذیل بقیه). در آن هنگام، برای تعیین زمانهای موسیقی از حروف الفبا استفاده می‌گردید، چنانکه فارابی گفته است: ازمنه که میان نقرات الحان واقعند، یا مساوی باشند، یا متفاضل؛ اگر مساوی باشند، هزج خوانند و آن ازمنه اگر «ا» بود آن را حثیث الهزج خوانند... و اگر «ب» بود، آن را خفیف الهزج خوانند (نک: آملی، محمد، ۱۰۴/۳-۱۰۵).

۶. بیان و صناعات ادبی: «ب» به ندرت در حوزهٔ تشبیه مورد استفاده قرار گرفته است و شاعران آن را در حکم مشبهٌ به به کار برده‌اند (مهدوی، ۱۷-۱۸)؛ به عنوان مثال تشبیه لب به «ب»: لب چو با، قامت الف، ابرو چو نون، دندان چو سین (سنایی، ۵۴۹)؛ نیز تشبیه انسان به

«ب» از جهت فروتنی: ورنه‌چو «بی» حرف سرافکنده‌باش (نظامی، ۱۴۴).

۷. تفسیر: در متون تفسیری حرف «ب» ــ که در آغاز بسم‌الله است ــ اهمیت و ارزش ویژه‌ای دارد. چنانکه می‌دانیم همهٔ سوره‌های قرآن مجید ــ حتیٰ سورهٔ توبه (براءت) ــ با این حرف آغاز می‌شود. به دلیل اهمیت این حرف، مفسران مفصل و مشروح به بحث در باب آن پرداخته، و مفاهیم گوناگون از آن استنباط کرده‌اند. از حضرت علی(ع) روایت شده است که شرح و تفسیر بای بسم‌الله بالغ بر ۷۰ بار شتر می‌شود (آملی، حیدر، ۵۶۳، ۷۰۰).

گفته‌اند که بای بسم‌الله مشتق از «برّ» است و خداوند بر مؤمنان به انواع کرامات دنیوی و اخروی «بارّ» است (فخرالدین، ۱۷۰/۱)؛ وجود و آفرینش با این حرف ظهور یافته است (ابن‌عربی، *الفتوحات*...، ۱۳۴/۲، تفسیر...، ۸/۱؛ آملی، حیدر، ۶۹۵). برخی برآنند که بای بسم‌الله برای بیان تبرک است و وقتی می‌گوییم «بسم‌الله»، یعنی تبرکاً به نام خداوند آغاز می‌کنم (جرجانی، ۲۵/۱؛ بیضاوی، ۵/۱). برخی نیز آن را به معنی ابتدا (طباطبایی، ۱۷/۱)، و برخی به معنی استعانت و مصاحبت دانسته‌اند (موسوی ۸/۱-۹؛ سبزواری، ۱۲/۱).

دربارهٔ نگارش بای بسم‌الله گفته‌اند که این «با» را به دو دلیل طولانی می‌نویسند: یکی به علت حذف الف وصل تا دلالت بر الف محذوف کند (فخرالدین، ۱۱۲/۱-۱۱۳؛ بیضاوی، ۶/۱)؛ دوم بدان سبب که کلام خدا با حرف بزرگ آغاز شود (فخرالدین، همانجا). برخی معتقدند حرف «ب» از نظر صوری و ظاهری حرف منخفض (حقیر) است، اما به دلیل پیوستن به الف، بلندی مقام می‌یابد (همو، ۱۱۳/۱)؛ در تفسیر حرف «ب» عارفان نیز به تفصیل بحث کرده‌اند (نک‍: هـ د، حروف، اسرار).

مآخذ: آملی، حیدر، *جامع‌الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م؛ آملی، محمد، *نفایس‌الفنون*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ *آنندراج*، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن جنی، عثمان، *سرصناعة الاعراب*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارصادر؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش مصطفی غالب، تهران، ۱۹۷۸م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ انیس، ابراهیم، *الاصوات اللغویة*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ باقری، مهری، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تهران، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ *تاج‌العروس*؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، تهران، ۱۹۶۷م؛ جرجانی، علی، *حاشیه بر الکشاف* زمخشری، بیروت، دارالمعرفه؛ خانلری، پرویز، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ خطیب رهبر، خلیل، *دستور زبان فارسی، کتاب حروف اضافه و ربط*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خلیل بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ رضا، احمد، *معجم متن اللغة*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ سبزواری، محمد، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، ۱۹۸۲- ۱۹۸۵م؛ ستایشگر، مهدی، *واژه نامهٔ موسیقی ایران زمین*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سنایی، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۳م؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ *فرهنگ تاریخی زبان فارسی*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ محتشمی، بهمن، *دستور کامل زبان فارسی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مصفی، ابوالفضل، *فرهنگ اصطلاحات نجومی*، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ مقربی، مصطفی، *ترکیب در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ملا مظفر، *شرح بیست باب*، چ سنگی، ۱۲۷۴ق؛ موسوی، عبدالاعلی، *مواهب الرحمان فی تفسیرالقرآن*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ مهدوی، ملیحه، «درآمدی بر تشبیهات حرفی»، *یگانه*، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۳، شم‍ ۹؛ نصیرالدین طوسی، «مدخل و منظومه در معرفت تقویم»، در حاشیهٔ *شرح بیست باب* (نک‍: هم‍، ملامظفر)؛ نظامی گنجوی، *مخزن الاسرار*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، *فرهنگ نفیسی*، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۱۸ش.

ملیحه مهدوی

باب، یا باب‌الابواب، یکی از مراتب عالی در «حدود دین» و تشکیلات دعوت اسماعیلیه. سازمان دعوت اسماعیلیه و وظایف مراتب یا حدود مختلف تشکیلات آن از وجوه بسیار مهم نهضت اسماعیلیه است. آثار اسماعیلی به طور کلی در این زمینه سکوت اختیار کرده‌اند، زیرا ماهیت دعوت اسماعیلی و خصومت بسیاری از امرا و حکام و علمای اهل سنت ایجاب می‌کرد که دعوت، همواره (به استثنای دورهٔ فاطمی و در محدودهٔ این دولت) در نهایت اختفا به فعالیت پردازد. اما مطالعات جدید، مبتنی بر بسیاری از متون و نوشته‌های اسماعیلی، تا حدودی تشکیلات دعوت را در دوره‌های مختلف، به خصوص دورهٔ فاطمی، روشن کرده است (نک‍: دفتری، *تاریخ*...، ۲۵۹-۲۶۷؛ هالم، ۷۳ بب).

اصطلاح باب در دورهٔ پیش از فاطمیان نیز در میان اسماعیلیه که در آن زمان کاملاً پنهانی می‌زیستند، به کار برده می‌شده است، ولی معنای دقیق آن معلوم نیست (نک‍: جعفر، ۲۴؛ «العالم...»، ۲۵، ۲۸). در شمار اندکی از منابع اسماعیلی دورهٔ فاطمی که از مراتب دعوت سخن رفته است، واژهٔ باب و گاهی باب‌الابواب، دربارهٔ رئیس اجرائی سازمان دعوت که مقامی بلافاصله پس از امام بود، به کار رفته است. در اصطلاح دینی اسماعیلیه، مرتبهٔ باب دقیقاً معادل اصطلاح رسمی «داعی‌الدعات» به کار رفته است (مثلاً قاضی نعمان، ۲۳۸/۱، ۲۵۰) و خود عنوان داعی‌الدعات که بارها در منابع غیراسماعیلی به کار رفته، به ندرت در متون اسماعیلی دیده می‌شود. به عنوان نمونه، بسیاری از مؤلفان اسماعیلی، مؤید فی‌الدین شیرازی (د ۴۷۰ق/۱۰۷۸م) را باب مستنصر فاطمی خوانده‌اند، حال آنکه مورخان غیراسماعیلی از وی به عنوان داعی‌الدعات نام برده‌اند (ابن میسر، ۱۸؛ مقریزی، *اتعاظ*...، ۲۵۱/۲). گفتنی است که در بعضی از سجلات مستنصر بالله (ص ۱۸۱، ۲۰۲) نیز که در ۴۶۱ق/۱۰۶۹م برای سلاطین صُلیحی به یمن ارسال شده، اصطلاح داعی‌الدعات به صورت یک عنوان رسمی به مؤید فی‌الدین اطلاق شده است (نیز نک‍: مجدوع، ۴۰). در دورهٔ فاطمی، به خصوص تا زمان حاکم، مرتبهٔ باب و منصب قاضی‌القضاتی در دست یک نفر بود که همزمان وظیفهٔ تبلیغ و ترویج مذهب اسماعیلی و وظیفهٔ قضا را برعهده داشت (نک‍: هالم، ۵۵-۷۲؛ مقریزی، *الخطط*، ۴۰۳/۱). در مواقعی که هر دو منصب از آنِ یک نفر نبود، در مراسم و تشریفات

رسمی فاطمیان، داعی‌الدعات یا باب‌الابواب مرتبه‌ای پس از قاضی‌القضات داشت (ابن طویر، ۱۱۰_۱۱۲؛ قلقشندی، ۴۸۳/۳؛ مقریزی، همان، ۳۹۱/۱).

داعی حمیدالدین احمد کرمانی اشارات مختلفی به مقام و قرب منزلت باب نزد شخص امام دارد (ص ۱۳۵_۱۳۶، ۱۳۸، ۲۰۵_۲۰۸؛ نیز نک: مؤید فی‌الدین، ۲۰۲/۳، ۲۵۶_۲۵۷؛ ناصرخسرو، ۳۵؛ ایوانف، 19-23). مکتوبات اسماعیلی به طور کلی متفق‌القول هستند که باب می‌بایست یکی از عالم‌ترین افرادِ «دعوت هادیه»، متقی و صاحب صلاحیت اخلاقی باشد. وی مسئول ادارهٔ سازمان دعوت و همچنین تنظیم بعضی از سیاستهای دعوت است. در دورهٔ فاطمی، باب در ایفای وظایف خود در مرکز دعوت که در پایتخت قرار داشته، زیر نظر مستقیم امام اسماعیلی بوده است و عده‌ای از داعیان تابع در مرکز دعوت او را یاری می‌کرده‌اند. شخص باب تعلیمات و دستورهای امام را به حجتها، یعنی مرتبهٔ پس از وی در سلسله مراتب دعوت، منتقل می‌کرده است. به نظر می‌رسد که باب مسئولیت نصب داعیان را در مناطق و شهرهای قلمرو فاطمی، همانند صور، عکا، رمله و عسقلان، بر عهده داشته است. وی در انتخاب حجتها و داعیان سرزمینهای خارج از محدودهٔ دولت فاطمی نیز نقش اساسی داشته است (نک: قلقشندی، ۲۳۹/۸_۲۴۱). باب به عنوان رئیس اجرایی دعوت همچنین مسئولیت اداره و تهیهٔ مطالب برای ایراد در «مجالس الحکمه» را نیز بر عهده داشت. این مجالس که از سنتهای تعلیمی خاص اسماعیلیه بوده، و تنها برای اهل دعوت که عهد بیعت با امام اسماعیلی بسته بودند، در گوشه‌ای از قصر فاطمی تشکیل می‌شد، به حکمت یا وجوه باطنی عقاید اسماعیلی اختصاص داشته است. برای این منظور لازم بود باب قبلاً پیش‌نویسهای مجالس خود را شخصاً به تصویب امام اسماعیلی برساند، زیرا شخص امام سرچشمهٔ حقیقی حکمت محسوب می‌شد و باب فقط سخنگوی وی به شمار می‌آمد. سنت برگذاری مجالس‌الحکمه توسط باب که از آغاز استقرار دولت فاطمی آغاز گردید تا انقراض این دولت همچنان ادامه یافت (نک: هالم، ۶۰ ـ ۶۵؛ همو، 91-115؛ دفتری، مختصری...، ۱۳۰_۱۳۲). باب از جلسات مجالس الحکمه، برای گرفتن عهد یا میثاق از اسماعیلیان نوکیش نیز استفاده می‌کرده است. از دورهٔ فاطمی مجموعه‌های مختلفی از مجالس‌الحکمه که با مجالس مؤید فی‌الدین به اوج خود رسید، بر جای مانده است.

پس از دورهٔ فاطمی در تاریخ اسماعیلیه و تقسیم اسماعیلیه به شاخه‌های مستعلوی ـ طیبی و نزاری، تغییرات عمده‌ای در سازمانهای دعوت اسماعیلی پدیدار گشت و مرتبهٔ باب اهمیت قبلی خود را از دست داد و در واقع از میان رفت. اسماعیلیان مستعلوی ـ طیبی که ابتدا دعوت آنها برای چند قرن در یمن مستقر شده بود، سلسله مراتب دورهٔ فاطمی را به طور آرمانی و به طریقی که توسط داعی حمیدالدین کرمانی توصیف شده بود، به ارث بردند و در این سلسله مراتب نیز مرتبهٔ باب به طور آرمانی ذکر شده است (نک: «مسائل...»، ۸، ۸۲، ۱۰۲؛ «رسالة...»، ۱۷۵_۱۷۷).

تشکیلات دعوت طیبی نخستین‌بار در *تحفة‌القلوب* داعی حاتم حامدی (د ۵۹۶ق/۱۲۰۰م) ـ که هنوز به صورت دست‌نویس باقی مانده است ـ وصف شده، و عملاً در مقایسه با سازمان دعوت دورهٔ فاطمی ساده‌تر، و دارای مراتب کمتری بوده است. پس از خلیفهٔ فاطمی آمرباحکام‌الله (د ۵۲۴ ق/۱۱۳۰م)، طبق معتقدات اسماعیلیان مستعلوی ـ طیبی، امام، باب و حجتها نیز استتار گزیده بودند و این وضع از زمان طیب، فرزند آمرباحکام الله و بیست و یکمین امام اسماعیلیان طیبی، همچنان ادامه یافته است. از زمان ذؤیب بن موسیٰ وادعی (د ۵۴۶ق/۱۱۵۱م) به بعد، رئیس امور اجرایی دعوت مستعلوی ـ طیبی با عنوان داعی مطلق معروفیت داشته است.

پس از انشعاب دعوت مستعلوی ـ طیبی به شاخه‌های داوودی و سلیمانی، از اواخر قرن ۱۰ق/۱۶م، پیروان هر یک از این دو دعوت تحت ریاست سلسله‌ای از داعیان مطلق خود بوده‌اند. داعی مطلق، به عنوان رئیس دعوت از اقتدار کامل بهره‌مند بوده است و هر داعی مطلق نیز، به خصوص در یمن، وظایف باب فاطمی را در زمینه‌های تعلیم و تدریس اهل دعوت بر عهده داشته است (دفتری، *تاریخ*، ۲۹۳ بب، ۳۵۸_۳۵۹، ۳۶۵).

از سازمان دعوت اسماعیلیان نزاری در دورهٔ الموت اطلاعات چندانی در دست نیست. امام نزاری نیز تا چند دهه پس از نزار بن مستنصر (د ۴۴۸ق/۱۰۵۶م) از انظار پیروانش پنهان بود و در این اوضاع، ریاست دعوت با شخصی بود که مرتبهٔ حجت امام را داشت و در واقع جایگاه او معادل باب‌الابواب بود (همان، ۴۴۹_۴۵۰، ۴۶۹_۴۷۰، ۵۴۰_۵۴۱).

مآخذ: ابن طویر، عبدالسلام، *نزهة‌المقلتین*، به کوشش ایمن فؤاد سید، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ابن میسر، محمد، *اخبار مصر*، به کوشش ایمن فؤاد سید، قاهره، ۱۹۸۱م؛ جعفربن منصور الیمن، *الکشف*، به کوشش اشتروتمان، لندن، ۱۹۵۲م؛ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۸ش؛ «رسالة الاسم الاعظم»، ضمن *اربعة کتب اسماعیلیة*، به کوشش اشتروتمان، گوتینگن، ۱۹۴۳م؛ «العالم و الغلام»، ضمن *اربع کتب حقانیة*، به کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ قاضی نعمان، *تأویل الدعائم*، به کوشش محمدحسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷_۱۹۷۲م؛ قلقشندی، احمد، *صبح‌الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۳۱_۱۳۳۸ق؛ کرمانی، احمد، *راحة العقل*، به کوشش محمد کامل حسینی و محمد مصطفیٰ حلمی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الکتب و الرسائل*، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۹۶۶م؛ «مسائل مجموعة من الحقائق العالیة»، ضمن *اربعة کتب اسماعیلیة*، به کوشش اشتروتمان، گوتینگن، ۱۹۴۳م؛ مستنصر بالله، معد، *السجلات المستنصریة*، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مقریزی، احمد، *اتعاظ الحنفاء*، به کوشش جمال‌الدین شیال و محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۶۷_۱۹۷۳م؛ همو، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مؤید فی‌الدین، هبة‌الله، *المجالس*، به کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۷۴_۱۹۸۴م؛ ناصرخسرو، *شش فصل*، به کوشش ایوانف، لیدن، ۱۹۴۹م؛ هالم، ه.، *فاطمیان و سنتهای تعلیمی و علمی آنان*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نیز:

Halm, H., «The Isma'ili Oath of Allegiance ('Ahd) and the Sessions of Wisdom (Majālis al - Ḥikma) in Fatimid Times», *Mediaeval Isma'ili*

History and Thought, ed. F. Daftari, Cambridge, 1996; Ivanow, W., *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1955.
فرهاد دفتری

بابا، لقبی برای برخی از متصوفه که دست‌کم از اوایل سدهٔ ۵ق/۱۱م به کار می‌رفته است. بابا واژه‌ای است فارسی به معنی پدر و نیا، و به همین معنی در زبانهای اردو، ترکی و جز آنها نیز به کار رفته است (*اردو لغت*، ۵۰۸/۲؛ سامی، ۲۵۷؛ دوزی، I/47؛ قس: دورفر، II/228). کلمهٔ باب نیز کوتاه شدهٔ باباست (نک: *برهان*...، ۲۰۱/۱) و در بعضی از مناطق عالم اسلام برای مشایخ بزرگ صوفیه مصطلح بوده است (خواجه عبدالله، ۵۸۹؛ ابن کربلایی، ۴۸/۱).

بابا افزون بر آنکه لقب بعضی از شیوخ بکتاشیه بوده، یکی از مراتب این طریقه نیز به شمار می‌رفته است (سامی، همانجا)؛ در طریقت بکتاشیه، ۵ مرتبه وجود دارد که سومین آنها، باباست. اگر بابا از نسل پیامبر(ص) باشد، بر روی کلاه خود شال سبز می‌بندد و اگر چنین نباشد، شال سفید. بابا به تربیت محب و درویش، یعنی مراتب پایین‌تر از خود می‌پردازد. ورود افراد جدید به این طریقت هم با مراسم مفصلی به وسیلهٔ بابا صورت می‌گیرد (نک: هاشم‌پور سبحانی، ۵۲۷-۵۳۱).

لقب بابا در روزگار صفویه نیز در ایران برای بزرگان اهل تصوف متداول بوده است (نک: نصرآبادی، ۱۴۰-۱۴۱، ۲۱۱، ۴۲۶). مدفن برخی از بابایان اصفهان که بیشتر آنها در سده‌های ۸ و ۹ق می‌زیسته‌اند، هنوز در اصفهان باقی است (همایی، ۵۰۹-۵۱۰).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *اردولغت*، به کوشش مولوی عبدالحق و ابرلیث صدیقی، کراچی، ۱۹۷۹م؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ هاشم پور سبحانی، توفیق و قاسم انصاری، «حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تبریز، ۱۳۵۵ش، س ۲۸، شم ۱۲۰؛ همایی، جلال‌الدین، «بابا رکن‌الدین شیرازی»، *نامهٔ مینوی*، به کوشش حبیب یغمایی و دیگران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز:
Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1966; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968.
روزبه زرین‌کوب

بابا آخَمَدی، نک: بامدی.

بابا اِسْحاق، نک: بابایی.

بابا اَفْضَلِ کاشانی، افضل‌الدین محمد بن حسن مَرَقی کاشانی، حکیم، عارف و شاعر ایرانی نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۷ق. وی به‌ویژه به سبب داشتن آثار فلسفی به زبان فارسی و نیز سروده‌هایش، در ایران آوازه‌ای بلند دارد، با اینهمه، شرح زندگانی وی چندان آشکار نیست.

نام او ظاهراً نخستین‌بار در برخی آثار خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) آمده که خود را شاگرد یکی از شاگردان بابا، یعنی کمال‌الدین محمد حاسب ریاضی‌دان دانسته است (نک: «سیر و سلوک»، ۳۸)؛ وی در *شرح الاشارات* خود نیز که آن را پیش از ۶۴۴ق/۱۲۴۶م نوشته است، در نقل یکی از آراء بابا افضل از او با تعبیر «رحمه‌الله» یاد می‌کند (۴۵۵/۱)، و این قرینه‌ای دربارهٔ تاریخ وفات او به دست می‌دهد؛ اما در یکی از منابع کهن و معتبر دربارهٔ او که رساله‌ای است با عنوان «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین» (متعلق به اواخر سدهٔ ۷ یا اوایل سدهٔ ۸ق)، درگذشت او حدود سال ۶۱۰ق/۱۲۱۳م آمده است (ص ۳۲۲-۳۲۳؛ قس: بهار، ۱۶۲/۳). بر این اساس، با توجه به اینکه بابا افضل در نامه‌ای به ۶۰ سالگی خود اشاره کرده (نک: *مصنفات*، ۶۹۸)، می‌توان گفت که تولد او پیش از ۵۵۰ق/۱۱۵۵م بوده است.

آرامگاه وی در روستای مرق در ۴۲ کیلومتری شمال غرب کاشان است که محراب گچ‌بری منقوش با آیه‌هایی به خط ثلث گرداگرد آن از نمونه‌های ارزشمند هنر دوران مغول، و صندوقچهٔ چوبی مشبک آن به شیوهٔ «آلت و لغت» با تاریخ ۹۱۲ق در شمار بهترین آثار هنری عصر صفوی است (فیضی، ۳۷-۳۸).

سرگذشت ابهام‌آمیز بابا افضل موجب شده است که دربارهٔ او افسانه‌ها ساخته و پرداخته شود: خویشی خواجه نصیرالدین طوسی با وی و دور ماندن کاشان از گزند مغولان با میانجیگری خواجهٔ طوسی به احترام بابا افضل‌الدین، شیفتگی پادشاه زنگبار نسبت به بابا که در خدمت او به لباس درویشی درآمد و پس از مرگ وی معتکف آرامگاهش گردید، دیدار شیخ سعدی با بابا افضل، مقام والای او نزد سلطان محمود غزنوی، و تعلق خاطر بابا به پسری خیاط پیشه، و در نتیجه عزلت‌گزینی وی در پایان عمر، از آن جمله‌اند که هیچ‌یک پذیرفتنی نیست، در عین آنکه از شخصیت تأثیرگذار او حکایت دارد (نک: آذر، ۲۴۶-۲۴۷؛ احمدعلی، ۷۷؛ ایمان، ۳۲؛ هدایت، ۲۵۵/۱؛ مدرس، ۱۱۷-۱۱۹؛ فیضی، ۲۹، ۳۷-۳۸؛ رازی، ۴۴۹/۲؛ صدیق حسن، ۶۵-۶۶؛ بیضایی، ۴۱۷؛ محیط، ۲۱-۲۳).

سهم بابا افضل در خدمت به فرهنگ ایرانی بیش از همه در حوزهٔ ادبیات است. وی یکی از بزرگ‌ترین شاعران در میان حکمای مسلمان به شمار می‌رود ومی‌توان او را یکی از دو یا ۳ تن از برجسته‌ترین رباعی‌سرایان دانست. برخی رباعیات او را به ابوسعید ابوالخیر، عمر خیام، اوحدالدین کرمانی، مولوی، خواجه عبدالله انصاری، عطار و دیگران نسبت داده‌اند. او در رباعیاتش چند جا تخلص خویش را «افضل» آورده است (صفا، ۴۲۶/۳-۴۲۷؛ نفیسی، ۵۱). قدیم‌ترین مأخذ اشعار فارسی بابا افضل مجموعهٔ *مونس الاحرار فی دقایق الاشعار* تألیف محمد بن بدر جاجرمی (۷۴۱ق/۱۳۴۰م) است که ۶ غزل نیز به نام افضل‌الدین کاشانی ثبت کرده است (۹۷۷/۲-۹۷۹، ۱۰۴۰-۱۰۴۱). بیشتر رباعیها و اشعار او بیان اندیشه‌های حِکمی، به‌ویژه هشدار به ناپایداری جهان و ذکر حقایق عرفانی است (صفا، ۴۲۷/۳).

وی در سروده‌هایش برخلاف دیدگاه نسبی‌گرای خیام، از منظر یقینی سخن می‌گوید که حاصل دانشی یگانه است (نصر، 262).

از ویژگیهای برجستهٔ کار بابا افضل اینکه آثارش را یا از آغاز به فارسی روان نوشته، یا آثار اندکی را که نخست به عربی پرداخته بوده، بعدها به فارسی برگردانده است. وی برخی از آثار عربی حکیمان پیشین را نیز به فارسی درآورده است. فارسی‌نویسی او برخلاف فیلسوفانی مانند خواجه نصیرالدین و ابن سینا، از روی ترجیح شخصی، و نه به خواست دیگران بوده است. شیوهٔ پخته و روان او نزدیک به سبک و اسلوب پیشینیان است، چنانکه به کار بردن گزاره‌های کوتاه، خودداری نکردن از تکرار یک واژه هنگام ضرورت و استفادهٔ اندک از ضمیر و واژه‌های مترادف که همگی از ویژگیهای نثر کهن است، در نوشته‌های فصیح وی فراوان به چشم می‌خورد. در ترجمه و جایگزینی واژه‌های فلسفی به زبان فارسی، کار او با کوشش ابن سینا در *دانشنامهٔ علایی* قابل مقایسه است؛ با این تفاوت که باباافضل به جنبه‌های زیبایی‌شناسانهٔ کاربرد واژه‌ها اهتمام بیشتری نشان داده است. در این میان، ترجمهٔ او از *رسالهٔ نفس* ارسطو را می‌توان نمونهٔ ممتازی از ترجمه و نگارش فلسفی به زبان فارسی به شمار آورد (بهار، ۳/۱۶۲-۱۶۴).

آثار: بیشتر آثار بابا افضل که در این فهرست می‌آید، در مجموعهٔ *مصنفات* او به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مهدوی (نک: مآخذ همین مقاله) انتشار یافته است. این آثار بجز مواردی که قید می‌شود، همه به فارسی است:

الف ـ رباعیها و دیگر اشعار: ۱۹۵ رباعی از وی در *مصنفات* او (ص ۶۷۴-۶۷۶، ۷۳۷-۷۷۲) آمده است. سعید نفیسی ۴۸۳ رباعی را با عنوان *رباعیات* بابا افضل کاشانی گرد آورده، و در تهران به چاپ رسانده است. کتابی نیز با عنوان *دیوان حکیم افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی* به کوشش مصطفیٰ فیضی و دیگران در کاشان به چاپ رسیده که مشتمل بر بیش از ۶۸۶ رباعی و ۱۲ غزل و قصیده است. اما دربارهٔ انتساب رباعیها که برخی از آنها به دیگران نیز منسوب است، بررسی نقادانه‌ای صورت نگرفته است.

ب ـ آثار منثور:

۱. *عرض‌نامه*، اثری مهم که بیش از آثار دیگر بابا افضل، آراء خاص او را دربردارد (همان، ۱۴۵-۲۵۳). این اثر در ۴ بخش (عرض) تدوین شده است: عرض اجسام یا موجودات منفعل و کنش‌پذیر، عرض کنندگان و کارگران در اجسام عالم، عرض دانسته‌های مردم (انسان) و عرض دانندگان و بیان ماهیت و انیت داننده. او در این اثر بر شناخت نفس و مقام والایی که خود انسان از راه دانستن حقایق کلی به دست می‌آورد، تأکید می‌کند. همچنان‌که می‌گوید: مقصود نهایی از پرداختن *عرض‌نامه* در مباحث بخشهای سوم و چهارم این اثر که به دانش حقایق کلی اختصاص دارد، نهفته است (همان، ۹۳-۹۵).

۲. *جامع الحکمة*، که از دید بیشتر کسانی که به فهرست آثار او پرداخته‌اند، دور مانده است. این اثر در ۱۳۶۱ش به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در تهران به چاپ رسیده است. این رسالهٔ شیوا دربارهٔ تأویل «بسمله» و مشتمل بر فواید فلسفی و عرفانی است. پیشینهٔ اینگونه نگارش جز در گفتار چهاردهم *وجه دین* ناصر خسرو قبادیانی (نک: ص ۱۲۴-۱۲۹) دیده نشده است. *جامع الحکمه* شامل پاره‌ای مباحث است، مانند علت نبودن خدا (نک: ص ۲۳) که جز در تعالیم باطنی اسماعیلی نیامده است. با اینهمه، نمی‌توان آن را حمل بر باطنی‌مذهب بودن مؤلف کرد، خاصه اینکه اعتقاد فلسفی او به اصالت و کفایت خرد نسبتی با تعالیم باطنی ندارد. احتمالی که دربارهٔ اسماعیلی بودن بابا افضل داده شده، ظاهراً مبتنی بر همین اشاره‌هاست و نیز اینکه شاگرد او کمال‌الدین حاسب، باطنی‌مذهب بوده است (نصیرالدین، «سیر و سلوک»، ۳۸؛ مینوی، «ز»). او خود به مذهب تسنن به عنوان بهترین راه اشاره می‌کند (نک: *مصنفات*، ۲۹۷) و چند رباعی منسوب به او که به امام علی(ع) اشاره دارد، در اصالتشان تردید است (نک: *دیوان*، رباعی شم ۳۰۰؛ *رباعیات*، ۵۱).

۳. *مدارج الکمال*، یا *گشایش‌نامه* (نک: همو، *مصنفات*، ۳-۵۲)، که خود وی (همان، ۷۰۰) از آن به فتوح هشت در یاد کرده، نخست به عربی نوشته، و سپس به فارسی برگردانده است (همان، ۶۷۱-۶۷۲، قس: ۷۰۰-۷۰۱) و تنها متن فارسی آن چاپ و منتشر شده است.

۴. *جاودان‌نامه* (نک: همان، ۲۵۹-۳۲۶)، که نخستین بار به کوشش نصرالله تقوی در تهران (۱۳۱۱ش) به چاپ رسیده، و اثری است مبتنی بر تعالیم *قرآن* و حدیث، و شامل مباحثی چون انواع دانش، اهمیت خودشناسی و آغاز و فرجام هستی. صدرالدین شیرازی *اکسیر العارفین* خود را با الهام از این اثر ساخته و پرداخته است. ساختار دو رساله مشابه است و بسیاری از استدلالها و مثالهای صدرای شیرازی از افضل‌الدین گرفته شده است. علاوه بر این، می‌توان گفت: بخشی از *اکسیر* را ترجمهٔ عربی عباراتی از *جاودان‌نامه* تشکیل می‌دهد.

۵. *ره‌انجام‌نامه*، که جز در مجموعهٔ *مصنفات* وی (ص ۵۵-۸۰)، به کوشش محمد مشکوة نیز در ۱۳۱۵ش در تهران به چاپ رسیده است.

۶. *رساله در علم و نطق*، یا *منهاج مبین* (همان، ۴۷۷-۵۷۹)، که نخست آن را به عربی نوشته بوده، و سپس به فارسی برگردانده است. این اثر توجه فراوان او را به تفکر منطقی، در معنای دقیق ارسطویی آن نشان می‌دهد. از آنجا که در متن عربی مخالفتش را با تعریف ابن سینا از «قیاس خُلف» نشان می‌دهد، معلوم می‌شود که نویسندهٔ آن خود او بوده است و این احتمال که برگردان متنی عربی از آثار ارسطو یا ابن سینا باشد، منتفی است (*ایرانیکا*، III/288-289؛ قس: باباافضل، همان، ۵۷۴، ۵۸۰-۵۸۲).

۷. *ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه* (همان، ۸۳-۱۱۰)، که به طور مستقل نیز به کوشش مبصر السلطنهٔ اصفهانی در تهران (۱۳۱۱ش) به چاپ رسیده است. این رساله را می‌توان اثری در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی محسوب کرد، ضمن اینکه در آن علاوه بر پادشاه کامل، نفس کامل را نیز به تصویر می‌کشد.

۸. ترجمهٔ رسالهٔ *نفس* ارسطو (همان، ۳۸۹- ۴۵۸؛ نک: مینوی، ۴۶۷-۴۷۴؛دربارهٔ متن‌عربی اصل این‌اثر، نک: دانش‌پژوه، ۴۳۴-۴۳۵). این اثر با ویراستاری مشکوة و با مقدمهٔ محمدتقی بهار در ۱۳۱۶ش در تهران مستقلاً به چاپ رسیده است.

۹. *ینبوع الحیاة* (باباافضل، همان، ۳۳۱-۳۸۵). ترجمهٔ ۱۳ فصل از سخنان هرمس الهرامسه، مشتمل بر مناجاتهایی به سبک خواجه عبدالله انصاری (نصر، 256)، به نامهای معاتبة النفس و زجر النفس (در ۱۸۷۳م، در بن، به همین نام چاپ شده است). اصل این اثر ینبوع *الحکمة* نیز نامیده شده است.

۱۰. *تفاحه* (باباافضل، همان، ۱۱۳-۱۴۴)، که دانش پژوه از آن به *سیب‌نامه* یاد کرده است (نک: ص ۴۳۶). این اثر که ترجمهٔ رساله‌ای عربی منسوب به ارسطو با همین عنوان است (نک: هـ د، ارسطو)، به کوشش مبصر السلطنه نیز به همراه *ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه* در تهران (۱۳۱۱ش) به چاپ رسیده است.

ج ـ رساله‌های کوچک‌تر: *مبادی موجودات نفسانی* (باباافضل، همان، ۵۸۵-۵۹۷)، که نخستین بار به کوشش ابوالحسن جلوه در مجلهٔ جلوه (تهران، ۱۳۲۴ش، شم ۱) انتشار یافته است. *ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد* (همان، ۶۰۱-۶۰۷)، که به ضمیمهٔ *جاویدان خرد* ابوعلی مسکویه (تهران، ۱۲۹۴ق) نیز منتشر شده است. نامه‌ها و پرسشها (مکاتیب و جواب اسئله)، شامل ۷ نامه که بیشتر آنها پاسخ به پرسشهای یاران و شاگردان، دربارهٔ مابعدالطبیعه، اخلاق و دین است (همان، ۶۸۱-۷۲۸). تقریرات و فصول مقطعه (همان، ۶۱۱-۶۷۸)، شامل ۳۶ قطعه که از نظر کوتاهی و بلندی میان دو سطر و ۶ صفحه قرار دارند. «آیات الصنعة فی الکشف عن مطالب الٰهیة سبعة یا آیات الابداع فی الصنعة»، که به کوشش محیی‌الدین صبری کردی همراه *جامع‌البدایع* (قاهره، ۱۹۱۹م) به چاپ رسیده است (نک: نصر، 252). *مختصری در حال نفس* (باباافضل، همان، ۴۶۱-۴۶۶).

د ـ آثار منسوب: چند اثر دیگر نیز به افضل‌الدین نسبت داده شده است که باید در انتساب آنها به دیدهٔ تردید نگریست: ۱. *المفید للمستفید*، که به کوشش نصرالله تقوی در تهران (۱۳۱۰ش)، و نیز به ضمیمهٔ *دیوان* افضل‌الدین در کاشان (۱۳۶۳ش) به‌چاپ رسیده است (نک:دانش‌پژوه، ۴۹۹؛ منزوی، ۱۶۸۹/۲-۱۶۹۰). ۲. «چهار عنوان» یا «منتخب کیمیای سعادت»، که به همراه *اشعة اللمعات* جامی به چاپ رسیده است (نک: دانش‌پژوه، ۴۳۵؛ منزوی، ۷۸۱/۲؛ نصر، 253؛ آقابزرگ، ۳۱۳/۵). ۳. *شرح حی بن یقظان* (نک:نصر، 255؛ دانش‌پژوه، ۴۹۹).

رساله‌های *علم واجب* و *شرح فصوص الحکم* نیز انتسابشان به وی نادرست است (نک: منزوی، ۸۲۲/۲؛ نصر، همانجا؛ نیز نک: دانش پژوه، ۴۳۶، ۴۹۹).

اندیشهٔ فلسفی: باباافضل برخلاف بیشتر فیلسوفان کتابی که همهٔ ابواب حکمت از طبیعی، الٰهی و ریاضی را با ساختاری مشخص دربرگرفته باشد، ندارد. نظریات او در رساله‌های کوچک و بزرگی منعکس است که زبان و اصطلاحات نوی که در آنها به کار رفته است، جنبه‌ای از استقلال فکری و نوآوری او را نشان می‌دهد.

در تفکر فلسفی باباافضل، شناخت نفس و بـه تعبیر او «خـود» انسانی از اهمیت یگانه‌ای برخوردار است. خود در دیدگاه او آیینه‌ای است که سراسر عالم حقیقت را بر کسی که به شناخت خود دست یابد، آشکار می‌سازد (*مصنفات*، ۱۴۹، ۳۲۱، ۷۲۴). جایگاه محوری خودشناسی نزد او به گونه‌ای است که بر اغلب مباحث فلسفی در آثار او تأثیر نهاده است، و از همین‌رو، در نوشته‌های او کمتر سخنی در ابواب متداول خداشناسی و وجود شناسی آمده است که به نوعی به خودـ شناسی ارتباط نداشته باشد (نک:نصر، 260).

وجود از دیدگاه او بر دو گونه است: «بودن» و «یافتن» که هر یک یا بالقوه‌اند، یا بالفعل. بودن بالقوه را با مثال درخت در هسته، و بودن بالفعل را با خود درخت می‌توان نشان داد. یافت بالقوه، حیات یا نفس است در همهٔ درجات هستی از جماد تا انسان، و یافت بالفعل خودآگاهی عقل (خِرَد) است که در آن عقل و عاقل و معقول یگانه‌اند (*مصنفات*، ۵۸ بب، ۶۹ بب، ۸۳، ۱۹۱، ۲۴۱). آنچه حکمای مسلمان دربارهٔ سیر موجودات از مبدأ به این جهان و از این جهان به معاد بیان کرده‌اند، مطابق تفسیر او در حقیقت سیر از «یافتن» به «بودن» و سرانجام از «بودن» به «یافتن» است. سیر نزولی در سیطرهٔ عقل اول (یکی از دو خلیفهٔ خدا) است که قلمرو آن از افلاک تا ۴ عنصر گسترده است. سیر صعودی از طبیعت ــ عالم جمادات، نباتات و حیوانات ــ به انسان (خلیفهٔ دوم) می‌رسد (همان، ۹۰-۹۱). هدف وجود برای هر چیزی به فعلیت کامل رسیدن سرشت آن چیز است (همان، ۶ بب). طبیعت کامل انسانی، به عنوان جهان خُرد، همهٔ مراتب جهان سترگ را دارد که باید آنها را، یک به یک، به فعلیت رساند و استعداد ویژهٔ آدمی، یعنی خِرَد را که استعدادهای فروتر را اعتدال می‌بخشد، بارور ساخت؛ و بدین‌ترتیب، فضیلتهای اخلاقی را ایجاد کرد (همان، ۹۴ بب). و از اینجاست که اخلاق با هستی‌شناسی پیوند می‌یابد. جهان درختی است که میوه‌اش انسان است؛ انسان درختی است که میوه‌اش نفس، نفس درختی است که میوه‌اش خِرَد، و خِرَد درختی است که میوه‌اش لقای خداست (همان، ۳۱۵).

جهان هستی به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی جهان مخلوقات یا عالم تکوین که او از آن به جهان طبع، جهان کون، جهان جزئی و عالم مثال نیز تعبیر می‌کند، و دیگر جهان مبدعات یا جهان ازل که آن را جهان خرد، جهان ابداع و جهان کلی نیز می‌نامد. عالم جزئی و جسمانی معدن پوشیدگی است و عالم کلی که جهان نفسانی و خرد است، معدن پیدایی است؛ عالم جزئی عالم کثرت و بسیاری است و عالم کلی عالم وحدت و یگانگی، زیرا در جهان جزئی اشخاص بسیاری از هر نوع موجود است، اما در عالم کلی از هر نوع یکی موجود است. کلیات و انواع، صور معقولند و در عالم کلی جای دارند که عالم روشنی و پیدایی است، و عالم جزئی و جسمانی سراسر تاریکی و پوشیدگی است. این دیدگاه

شباهت بسیاری با نظریهٔ مثل افلاطونی دارد، با این تفاوت که بابا افضل، به خلاف افلاطونیان که عالم کلی و عالم حقیقت را عالم مثال نامیده‌اند، عالم جزئی و جسمانی و محسوس را عالم مثال می‌نامد (همان، ۱۹۱-۱۹۸).

دربارهٔ مراتب وجود، وی نظری متفاوت با تفکر افلوطین و نوافلاطونیان مسلمان داشته است، چنانکه سیر نزولی و صعودی موجودات از کلی به جزئی و از جزئی به کلی را به معنی واقعی نپذیرفته، قوس نزولی و صعودی از نفس انسانی تا اجسام طبیعی، و برعکس را فقط در عقل و ذهن انسان می‌داند، نه در عالم خارج؛ می‌گوید: «این حال به بازگشت مانَد سوی عالم کلی، لکن بازگشت نیست، مگر از روی شمار مراتب از جهان کلی تا جهان جزوی؛ چون از کلی آغاز شمار کردی، «ورود» خوانی، و چون از جهان جسمانی جزوی آغاز کردی، مرتبه به مرتبه، سوی جهان کلیِ ازلی، «صدور» و بازگشت گویی. در این کار، ورود و صدور جز شمارنده را نیست». بنابراین، قوس صعودی و نزولی امری اعتباری و ذهنی است، نه واقعی، و حرکتی به سوی یکدیگر در کار نیست (همان، ۲۵۱). وی صور نوعیه و هیأتها و اشکال عالم را از آنِ جهان معقول (عالم مثال افلاطونی) می‌داند که به این عالم جسمانی ــ که البته کرانمند و دارای کمیت است ــ می‌رسد و چون انسان دربردارندهٔ نمونه‌ای از هر نوعی از انواع است، وجود او نهایت گنجایی و وسعت انواع و صور نوعی است. مرگ انسان زمانی فرا می‌رسد که ازدحام وصول این صور و اشکال از اندازه و حد اجسام برگذرد و جسم او تاب تحمل صورتها و شکلهای آن جهان را نداشته باشد. «گمان نیفتد که از اجسام شخصی و جزوی از این عالم هیچ به عالم کلی باز توان برد یا از عالم کلی، بیرون از این آثار و صور که چون شعاعات بر جزویات تافته‌اند، هیچ چیز جدا تواند باشد و به عالم جسمانی نقل کردن، و چون از آن جهان بدین جهان نتوان آمد، از این جهان نیز بدان جهان باز نتوان گشت» (همان، ۲۵۲-۲۵۳).

در آثار بابا افضل از اصطلاحهای عقل و عاقل و معقول، به دانش و داننده و دانسته نیز تعبیر شده است. از دیدگاه او دانش چیزی جز روشنی و پیدایی وجود چیزها نیست و روشنی و پیدایی چیزها همانا تمامی وجود آنهاست. بنابراین، وجود تام و حقیقی هر چیز صورت علمی و معقول آن است. پیدا یا پنهان بودن چیزها برای انسان، در «خود» (نفس) است و چنانکه نفس و عقل، یعنی عالم کلی سرچشمهٔ روشنی و پیدایی است، جهان جسمانی یا عالم جزئی منشأ پوشیدگی و پنهانی است. کمال نهایی انسان در کمال ادراک و تعقل اوست و این مقام از راه اتحاد عقل و عاقل و معقول حاصل می‌شود (همان، ۵۱، ۱۹۷-۱۹۸). انسان از راه معرفت به امور کلی می‌تواند به وجود تام اشیاء دست یابد و آنها را از آنِ خویش کند. در برابر تسخیر ظاهری اشیاء که مایهٔ ادامهٔ حیات آدمی است، تسخیر حقیقی و خاص این است که انسان امور جسمانی را با آگاهی یافتن بر آنها نفسانی کند. بدین گونه در عین حال که صورت محسوس اشیاء نابود شدنی است، صورتهای معقول آنها در نفس تباهی‌ناپذیر و جاودانه خواهند بود (همان، ۲۶۸).

پیوندی که بابا افضل میان دانش و هستی برقرار می‌کند، از ویژگیهای مهم اندیشهٔ اوست. هستیهای جسمانی کمال خود را در صورت معقول خویش بازمی‌یابند که نفس دانای انسان آنها را حاصل می‌کند. از سوی دیگر منشأ فعلیت همه چیز علم است که اراده و فاعلیت از آن سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، اگر انسان به مقام دانایی و احاطهٔ بر اشیاء برسد، ذات دانای او اول و آخر هستی خواهد بود. به بیان او «وجود مطلق به دانای وجود مطلق [به پای بود]، و این است غایت و نهایت جملهٔ علوم، و علم است کمال و غایت و تمامی مردمی (انسان بودن)، و مردمی است غایت و تمامی حیات، و حیات است تمامی و کمال جنبش اجسام، و جنبش کمال جسم بودن، و جسمیت کمال قبول و پذیرایی، و قبول و پذیرایی اثر فاعلی، و فاعلی اثر شوق و ارادت، و ارادت اثر دانایی، و دانایی اثر ذات دانا، و ذات دانا اول و آخر هستی ... ما چنان دیدیم که مردم را هر چه به کار است و ناگزرانِ (ضروری) اوست، با اوست و در اوست و معدن و منبع آن خود است و هر آنچه برون اوست شبه و مثال صور نفس اوست و اصل و حقیقت همه با اوست» (همان، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱-۲۴۱). در جهان هستی، صورت معقول اشیاء اصالت دارد و عالم موجودات جزئی فرع و قائم بر عالم کلی و معقول است. بابا افضل دربارهٔ اصالت صور معقول تا آنجا پیش می‌رود که آنها را علت وجودی اشیاء به شمار می‌آورد: «هر دانسته معلول است مر داننده را، و هر داننده علت است مر دانسته را، و وجود علت پیشی دارد بر وجود معلول. دانستگی عالَم وجود، معلول است عالم را... و وجود داننده و عالِم پیشی دارد بر وجود دانسته» (همان ۶۴۰).

از دیدگاه بابا افضل میان جسم انسان و نفس او تفاوت جوهری نیست. گوهر واحد انسانی دو حیثیت دارد، یکی جسمانی و گذرنده، و دیگری ازلی و پاینده. تفاوت این دو حیثیت در فعلیت متفاوت جسم به عنوان گوهر جنبش‌پذیر و نفس به عنوان گوهر جنباننده ظاهر می‌شود. تن، یعنی «من جسمانی» انسان در سیر تکاملی خود مراتبی را از جسم مطلق تا جسم مرکب، و سپس به جسم نباتی و جسم حیوانی و سرانجام جسد انسانی طی می‌کند. من نفسانی او نیز در نخستین مرتبهٔ خود که پیوسته به جسم مفرد است، طبع است و پس از آن به ترتیب به مزاج، نفس روینده (نباتی)، نفس حیوانی و انسانی و سپس به عقل عملی و نفس فاکره و نفس حافظه و سرانجام نفس گویا (ناطقه) فرا می‌رود. این نفس چون به مقام شناخت حق تعالیٰ نائل گردد، روح مقدس نامیده می‌شود. بدین‌گونه، نفس در انسان به صورت قوه است و سپس به سوی کمال سیر می‌کند، و از این‌رو، نباید پنداشت که‌نفوس یا ارواح جزئی‌در صورت کامل خود از عالم دیگر به این جهان درآمده‌اند. همچنان‌که مرگ را نیز نمی‌توان بازگشت نفس به عالم کلی محسوب کرد (نک: همان، ۳۰۴).

اما منشأ آگاهی برتر انسان که از قوای نفسانی او بر نمی‌آید، خرد است که از تن و جان متمایز است. خرد می‌تواند بر هر چیزی آگاهی و

احاطه یابد و از جمله بر احوال متباین و متضاد نفسانی. خرد بر خلاف نفس، امور مخالف را درمی‌یابد و از همین‌رو، مخالف و ضدی ندارد و بنابراین، تباهی‌ناپذیر و پایدار است (همان، ۶۰۵-۶۰۷).

از ویژگیهای بابا افضل گرایش او به بینش و سلوک عرفانی است که علاوه بر رباعیها به پاره‌ای از رسائل او نیز رنگی صوفیانه بخشیده است. وی در عین حال که ارزش یگانه‌ای برای خرد قائل است، از رابطهٔ تزکیهٔ نفس و دانش حقیقی سخن می‌گوید (همان، ۸۳، ۲۵۹). نظر او دربارهٔ وحدت جوهر و ماهیت عالم نیز از این حیث قابل توجه است. در پاسخ این پرسش که آیا ذات و حقیقت علت با ذات و حقیقت معلول مباین است، یا نه، می‌گوید: اگر این دو را مباین بدانیم، چگونه امری می‌تواند علت امر مباین خود شود؛ و اگر بگوییم که ذات هر دو یکی است، پس علت و معلولی از میان خواهد رفت. وی این مسأله را چنین تبیین می‌کند که ذات و حقیقت علت و معلول یکی است و مباینت آن دو به واسطهٔ اعتبار نسبت علت و معلول است. بنابراین «موجودات به ذات [واحد] موجودند؛ و ذوات به وی ذواتند و حقایق به وی حقایق، و او خود ذات و حقیقتِ همه» (همان، ۶۲۵-۶۲۶).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکدهٔ آذر*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرائب*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ ایمان، رحم علی‌خان، *منتخب اللطایف*، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و دیگران، ۱۳۴۹ش؛ بابا افضل، محمد، *جامع الحکمة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش مصطفی فیضی و دیگران، کاشان، ۱۳۵۱ش؛ همو، *رباعیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مصنفات*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک‌شناسی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بیضایی، پرتو، «حبسیهٔ حکیم افضل‌الدین کاشانی»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۰ش، س ۴، شم ۱؛ جاجرمی، محمد، *مونس الاحرار*، به کوشش صالح طبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «نوشته‌های بابا افضل»، *مهر*، تهران، ۱۳۳۱ش، س ۸، شم ۷ و ۸؛ رازی، امین‌احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، *شمع انجمن*، به کوشش محمد عبدالحمید، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فیضی، مصطفی و دیگران، مقدمه بر *دیوان* باباافضل (هم‍)؛ محیط طباطبایی، محمد، «بابا افضل زندانی»، *محیط*، تهران، ۱۳۲۱ش، شم ۱؛ «مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۸ش، ج ۷؛ مدرس رضوی، محمدتقی، *احوال و آثار... نصیرالدین طوسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ منزوی، خطی؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و حاشیه بر *مصنفات* (نک: هم‍ ، باباافضل)؛ ناصر خسرو، *وجه دین*، به کوشش غلامرضا اعوانی و سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «سیر و سلوک»، *مجموعهٔ رسائل*، تهران، انتشارات دانشگاه؛ همو، *شرح الاشارات والتنبیهات*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۷۱م؛ نفیسی، سعید، مقدمه بر *رباعیات* باباافضل کاشانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هدایت، رضا قلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Iranica; Nasr, S.H., «Afdal al-Din Kashani and the Philosophical World of Khwaja Naṣir al-Din Ṭusi», *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M.E. Marmura, 1975.

مرتضیٰ قرایی گرگانی

بابا اِلْیاسِ خُراسانی، ابوالبقا الیاس‌بن علی، از مشهورترین مشایخ صوفیهٔ ترکمن در نیمهٔ سدهٔ ۷ق/۱۳م که جنبش و طریقهٔ بابایی منسوب به‌اوست. او را باباالیاس عجم وباباالیاس دیوانه نیز می‌خواندند (عاشق پاشازاده، ۴۶، ۱۹۱، حاشیهٔ ۱؛ نشری، ۴۷/۶؛ نیز نک: علوان، 13؛ اجاق، 2,4؛ سبط ابن جوزی، ۷۳۳/۲).

از احوال او پیش از ورود به آسیای صغیر اطلاعی نداریم. گفته‌اند که بر اثر هجوم «چنگیزخان و استیلای او بر قلمرو خوارزمشاهیان، از خراسان به روم (آناتولی) رفت و در قصبهٔ «چات» در ناحیهٔ آماسیه توطن گزید (ابن کمال، ۶۴/۲؛ مجدی، ۲۲؛ اجاق و ارونسال، 49,77) و زاویه‌ای در آنجا ساخت. احتمال داده‌اند که او همراه ترکان خوارزمی به آناتولی کوچ کرده باشد (همانجا)؛ نیز گفته‌اند در این سفر، ارطغرل، پدر عثمان غازی، او را همراهی می‌کرد (عاشق پاشازاده، ۱۹۹؛ طوغان، I/380).

علوان چلبی (د ۷۶۱ق/۱۳۶۰م) نوادهٔ باباالیاس در کتاب *مناقب القدسیه* (ص18-13) که مشتمل بر احوالات نیایش و نوادگان اوست، آورده که باباالیاس بنا به خواست دده‌غرقین از شیوخ ترکمن آناتولی برای دعوت خلق، عازم آن دیار شد؛ سپس در آنجا شهرتی یافت و جمع کثیری در اطراف او گرد آمدند (مجدی، ۲۳؛ رفعت، ۶؛ سبط ابن‌جوزی، همانجا؛ اجاق و ارونسال، 49)، به طوری که سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی هم به دیدارش شتافت (علوان، 30) و بین این دو صمیمیتی برقرار شد که تا پایان عمر سلطان دوام یافت (ابن کمال، ۶۴/۲-۶۵؛ اجاق و ارونسال، همانجا). عاشق پاشازاده که خود از خاندان باباالیاس است، یادآور شده (ص ۱، ۴۶) که وی خلیفهٔ شیخ ابوالوفاء بغدادی و منسوب به طریقهٔ وفائیه بوده است (نیز نک: نشری، همانجا؛ طاش کوپری‌زاده، ۱۲؛ گولپینارلی، ۳۷۳).

دلیل اقامت باباالیاس در آماسیه و ایجاد زاویه در آنجا، وجود ترکمانانی بود که در آن منطقه سکنیٰ داشتند و به سهولت مشیخت او را می‌پذیرفتند (اجاق وارونسال، 48). ازسخنان علوان‌چلبی (ص 30-40) چنین برمی‌آید که بابا الیاس به عنوان یک شیخ ترکمن دارای باورهای شمنی، و اهل سحر و جادو بوده، و این باورها را به مریدان و به ویژه خلیفهٔ اول خود بابا اسحاق نیز انتقال می‌داده است (اجاق، -97 125 ,100؛ نیز نک: علوان، 23-22). به هر حال، او به سرعت توانست اعتماد مطلق قبایل و مردم ترکمن را جلب کند، به گونه‌ای که وی را شیخی صاحب کرامت و دارای قدرت مافوق بشری می‌دانستند (ابن‌بی‌بی، ۴۹۹؛ شیبی، ۳۵۲؛ اجاق و ارونسال، همانجا؛ ابن‌عبری، ۴۳۹).

این اقبال عمومی و نیز کوششهایی که بابا الیاس برای بهبود وضع ناهنجار ترکمانان، به رغم سلاجقهٔ آسیای صغیر نشان می‌داد، سلطان غیاث الدین کیخسرو دوم را سخت نگران ساخت و در این میان، فتنه‌جویان و بدخواهان باباالیاس نیز سلطان را نسبت به او بدبین ساختند. باباالیاس ظاهراً پیشوایی فعالیتهای عملی برای تحقق اهدافش را به عهدهٔ بابا اسحاق نهاد و او نیز در مقابله با سلاجقه پیروزیهایی به دست آورد، تا اینکه سلطان لشکر فرستاد و آنها عدهٔ زیادی از مریدان بابا الیاس را مقتول ساختند (ابن‌کمال، ۶۵/۲-۶۶؛ علوان، 31؛ اجاق و

ارونسال، 50). علوان چلپی، قاضی قصبهٔ جات را برانگیزانندهٔ خشم سلطان دانسته، و آورده است که بابا الیاس به سبب تعرض سپاه سلطان، با شماری از مریدان خود به قلعهٔ خرشنه در آماسیه پناه برد و طرفداران خود را از هر اقدامی منع کرد و به خلیفهٔ خود بابا اسحاق شامی که درصدد حمله به آماسیه بود، پیغام داد که باز گردد و «این فتنه را زیاد نکند»؛ ولی بابا اسحاق به جنگ و عصیان ادامه داد. در این میان قلعهٔ خرشنه نیز محاصره شد و از این پس بابا الیاس ناپدید گردید و مریدانش معتقد شدند که وی به آسمان صعود کرده است (ص 58-50؛ اجاق، 196؛ همو و ارونسال، 52-51). عصیان بابا اسحاق گرچه مدتی کار را بر فرمانروایان آماسیه و قونیه تنگ کرد، ولی سرانجام او را گرفتند و کشتند (کوپریلی، ۳۰۴، ۳۰۵؛ همو، 207، نیز حاشیهٔ 35؛ قس: علوان، 54).

مطابق برخی گزارشها بابا الیاس و بابا اسحاق هر دو به دست لشکریان سلطان دستگیر و کشته شدند (ابن عبری، ۴۳۹-۴۴۰؛ سبط ابن جوزی، ۷۳۳/۲). برخی نوشته‌اند که باباالیاس را از آماسیه طرد کردند (رفعت، ۶/۲) و برخی معتقدند سلطان غیاث الدین او را مورد عفو قرار داد (کوپریلی، 234).

تاریخ مرگ باباالیاس را ۶۳۷ق/۱۲۴۰م ثبت کرده‌اند (اجاق، 1؛ همو و ارونسال، 20) ، ولی به نظر می‌رسد بعد از سرکوبی قیام بابایی برخی از عناصر وابسته به جناح معتدل از مرگ نجات یافته‌اند که نوره صوفی و احتمالاً باباالیاس از آن جمله‌اند (شیبی، ۳۵۵، نیز حاشیه). مؤلف «تاریخ آماسیه» به استناد وقف نامه‌ای که خود رؤیت کرده، تاریخ وفات باباالیاس را ۶۵۷ق/۱۲۵۹م آورده است (حسام‌الدین، 396-395). امروزه بر سر راه آماسیه - ترحال، روستایی موسوم به الیاس کوی وجود دارد که مزار بابا الیاس را آنجا نشان می‌دهند و ظاهراً بقایای زاویهٔ او نیز همانجا دیده می‌شود (اجاق‌وارونسال، 49، حاشیهٔ 31)

جنبش بابایی را با نشانه‌های آشکار تصوف، پیش درآمد نهضتهای صوفیانه‌ای دانسته‌اند که پس از آن در آناتولی و ایران پدید آمد (شیبی، ۳۵۲) و به تشکیل فرقهٔ ابدالان در آسیای صغیر، و طریقهٔ بکتاشیه در قلمرو عثمانی و نیز نهضت مشعشعیان در خوزستان انجامید (EI[2], IV/817؛ کسروی، جم). در مورد عناصر فکری و دینی نهضت بابایی، بیشتر محققان برآنند که این جنبش از تشیع باطنی سرچشمه می‌گرفت (کوپریلی، 234-231) و با شیعی‌گری غالیانه ارتباط داشت (شیبی، ۳۵۴). نهضت بابایی از جانب مردم آناتولی با وجود اختلافات قومی و اعتقادی پذیرفته شد و سلجوقیان آناتولی برای سرکوب آن با مشکلات فراوانی مواجه شدند (ابن عبری، ۴۳۹). آنچه مسلم است، اینکه قیام بابایی برای تحقق بخشیدن به یک هدف سیاسی مشخص، یعنی استقرار ترکمانان در وطن جدیدشان و تأسیس دولتی برای آنها، به وجود آمد (شیبی، همانجا). جنبش بابایی تا اوایل سدهٔ ۱۴م، یعنی نیم قرن، ادامه یافت و سرانجام توسط بکتاش ولی از خلیفه‌های باباالیاس به طریقت بکتاشی تبدیل گردید (اجاق، 1,2).

مآخذ: ابن‌بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة*، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن کمال، احمد، *تواریخ آل عثمان*، آنکارا، ۱۹۸۳م؛ رفعت، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سبط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف*، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ش؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کسروی، احمد، *مشعشعیان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کوپریلی، محمد فؤاد، «آناطولی و اسلامیت»، *ادبیات فاکولته‌سی مجموعه‌سی*، استانبول، ۱۳۳۸ق، شم۴؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مجدی، محمد افندی، *حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)*، به کوشش عبدالقادر ازجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، لایپزیگ، ۱۹۵۱م؛ نیز:

EI[2]; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l Kudsiyye*, eds İ. E. Erünsal and A. Y. Ocak, Istanbul, 1984; Hüsameddin, A. H., *Amasya tarihi*, eds. A. Yılmaz and M. Akkuş, Ankara, 1986; Köprülü, F., *Türk edebiyatı'nda ilk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Ocak, A.Y., *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, Istanbul, 1983; id and İ. E. Erünsal, introd. *Menâkıb...* (vide: Elvan Çelebi); Togan, A. Z. V., *Umumi Türk tarihine giriş*, Istanbul, 1981.

جلال خسروشاهی

بابُ الْاَبْواب، نک: دربند.

بابا تُنْبُکْتی، احمد بابا بن احمد صنهاجی ماسنی (۹۶۳-۱۰۳۲ یا ۱۰۳۶ق/۱۵۵۶-۱۶۲۳ یا ۱۶۲۷م)، رجال‌شناس و فقیه مالکی بلاد سودان. نیاکان احمدبابا از بربرهای صنهاجه بودند و به خاندان آل اقیت از قبیلهٔ مَسّوفه تعلق داشتند. وی در شهر تنبکتو[1] به دنیا آمد و همانجا به تحصیل پرداخت و در مدت کوتاهی مدارج علمی را طی کرد. خانوادهٔ او اهل فضل و دانش بودند و مدتها رهبری مذهبی و امر قضا را بر عهده داشتند (محبی، ۱۷۰/۱؛ مخلوف، ۲۹۸؛ کتانی، ۱۱۴/۱؛ مراکشی، ۹۹/۲). از برجسته‌ترین استادان وی، پدرش (۹۲۹-۹۹۹ق) بود که حدیث و منطق را نزد او فراگرفت. احمدبابا نزد عمویش ابوبکر نحو آموخت؛ همچنین تفسیر، حدیث، فقه، اصول، ادبیات عرب و تصوف را از شیخ بغیع (۹۳۰-۱۰۰۲ق) فراگرفت و همو بود که تأثیر علمی شگرفی بر بابا تنبکتی گذاشت (محبی، مخلوف، همانجاها؛ مراکشی، ۱۰۰/۲).

در زمان حکومت احمد المنصور (۹۵۶-۱۰۱۲ق/۱۵۴۹-۱۶۰۳م) بر مراکش، و تصرف تنبکتو به فرماندهی محمود زرقون، باباتنبکتی و عشیرهٔ او به سبب مخالفت با حکومت مرکزی دستگیر، و به مراکش منتقل شدند. وی در مراکش به زندان افتاد و از ۱۰۰۲ق تا ۱۰۰۴ق در حبس به سر برد و سرانجام با این تعهد که به زادگاهش باز نگردد، از زندان آزاد شد. بابا تنبکتی در مراکش از جایگاه علمی شایسته‌ای برخوردار شد، آنچنانکه از او تقاضا کردند تا در جامع‌الشرفا در مراکش تدریس نماید. طلاب از هر سو به او روی آوردند و حتیٰ چند تن از

---

1. Tombouctou / Timbuktu

بزرگان و مشایخ چون ابوالقاسم ابن ابی نعیم، قاضی ابوالعباس مکناسی، شیخ رجراجی، محمدبن یعقوب مراکشی، شهاب مقری و ابن ابی العافیه نزد او دانش آموختند (محبی، ۱۷۱/۱-۱۷۲؛ ابن ابی دینار، ۱۱؛ وفرانی، ۹۷؛ سلاوی، ۱۳۰/۵؛ مخلوف، ۲۹۸-۲۹۹؛ مراکشی، ۱۰۱/۲-۱۰۲). در همین دوران تبعید بود که بابا تنبکتی مشهورترین اثر رجالی خود به نام *نیل الابتهاج* را تکمیل کرد و خلاصهٔ آن را با عنوان *کفایة المحتاج* که به شرح حال علمای مالکی اختصاص دارد، تألیف نمود (عنان، ۲۵۶/۱، ۳۵۶-۳۵۷).

تبعید او تا زمان درگذشت احمد المنصور ادامه داشت و سپس فرزند و جانشین او زیدان به بابا تنبکتی و عشیره‌اش اجازه بازگشت به وطن داد. از سالهای ۱۰۱۴ق و ۱۰۱۵ق به عنوان سال بازگشت آنان به تنبکتو یاد شده است (قادری، ۸۷؛ قس: هرامه، ۱۴/۱-۱۵). وی تا آخر عمر در زادگاهش به تعلیم پرداخت و سرانجام در همانجا نیز درگذشت (محبی، ۱۷۲/۱؛ قادری، ۸۷-۸۸).

آثار: افزون بر ۴۰ اثر در موضوعات مختلف نحو، فقه، اصول، رجال و تصوف به بابا تنبکتی نسبت داده شده که از آن میان، آثار برجای مانده اینهاست:

الف - چاپی: ۱. *نیل الابتهاج بتطریز الدیباج*، معروف‌ترین اثر مؤلف که تألیف آن در ۱۰۰۵ق و زمانی که او در مراکش در تبعید به سر می‌برد، تکمیل شده است و به تصریح مؤلف، مستدرک و تکمله‌ای بر کتاب *الدیباج المذهب* ابن فرحون (ه م) است. این کتاب نخستین بار در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م در فاس منتشر گردید؛ سپس میان سالهای ۱۳۲۹ و ۱۳۵۱ق در حاشیهٔ *الدیباج المذهب* ابن فرحون در قاهره به طبع رسید و سرانجام به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه در ۱۹۸۹م در طرابلس چاپ شد. ترجمهٔ اسپانیایی کتاب نیز همراه با متن اصلی آن در ۱۸۶۵م در اسپانیا به چاپ رسیده است؛ ۲. مجموعهٔ رسائل شامل «ارشاد الواقف لمعنی نیة الحالف»، «فتح الرزاق فی مسألة الشک فی الطلاق»، «افهام السامع بمعنی قول الشیخ خلیل فی النکاح بالمنافع» و «انفس الاعلاق فی فتح الاستغلاق من فهم کلام خلیل فی درک الصداق» که در ۱۳۰۷ق در فاس منتشر شده است.

ب - خطی: ۱. *کفایة المحتاج*، گزیدهٔ *نیل الابتهاج* که نسخه‌های خطی متعددی از آن باقی مانده است (مثلاً نک: عنان، ۲۵۶/۱؛ ,GAL II/226, 618; GAL, S, II/716)؛ ۲. *جلب النعمة و دفع النقمة بمجانبة الولاة الظلمة* (GAL,S، همانجا)؛ ۳. حکم بیع العبید المجلوبین من السودان (علوش، ۲(۱)/۲۷۳)؛ ۴. *منن الرب الجلیل*، در شرح مختصر خلیل (همو، ۲(۱)/۲۸۹-۲۹۰؛ محبی، ۱۷۱/۱)؛ ۵. *اللآلی السندسیة فی الفضائل السنوسیة* (فهرست...، ۲(۴)/۳۵۱؛ GAL,S، همانجا). ۶. *مرآة التعریف بفضل العلم الشریف*، که نسخهٔ خطی آن در مرکز احمد بابا سودانی در تنبکتو موجود است (نک: هرامه، ۱۸/۱؛ برای برخی دیگر از آثار خطی، نک: عنان، ۹۷/۱؛ هرامه، نیز GAL,S، همانجاها؛ ,GAL II/618-619؛ برای آثار یافت نشده، نک: بغدادی، ۲۳۰/۱، ۱۳۶/۲، ۲۱۱، ۵۸۵، ۶۷۷-۶۷۸؛ هرامه، ۱۷/۱-۱۸).

شایان توجه است که در برخی از رساله‌های او، بازتاب اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی، و نگاه خاص او به مسائل و مشکلات مردم بلاد سودان آشکارا دیده می‌شود.

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شمام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ بغدادی، *ایضاح*؛ سلاوی، احمد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضا، ۱۹۵۵م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرس المخطوطات العربیة*، رباط، ۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *فهارس الخزانة الملکیة*، رباط، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ *فهرست المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ قادری، محمد، *التقاط الدرر*، به کوشش هاشم علوی قاسمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ محبی دمشقی، محمدامین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ مراکشی، عباس، *الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ وفرانی، محمد، *نزهة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی*، به کوشش هوداس، رباط، مکتبة الطالب؛ هرامه، عبدالحمید عبدالله، مقدمه بر *نیل الابتهاج* بابا تنبکتی، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز: GAL; GAL,S.

حمید گرینده

باباجانْ حافِظِ تُرْبَتی، خوش‌نویس قلم نستعلیق، شاعر و نوازندهٔ نامدار (د ۹۴۴ق/۱۵۳۷م). او فرزند حافظ عبدالعلی تربتی و برادر حافظ قاسم خوانندهٔ مشهور است. آنان از مردم زاوهٔ (تربت حیدریهٔ) خراسان بودند. حافظ عبدالعلی در زمان سلطان حسین میرزا بایقرا (حک ۸۷۳-۹۱۱ق) به هرات رفت و به دربار او پیوست (پیربداق منشی، ۲۲۳/۴؛ قاضی احمد، ۱۰۱؛ بیانی، ۸۳/۱) و حافظ قاسم در ۱۲سالگی به خدمت ملاحسین کاشفی سبزواری فاضل و نویسندهٔ نامدار شیعی درآمد (پیربداق منشی، همانجا). به گزارش پیربداق منشی درپی روابط خوبی که بین سلطان یعقوب آق قویونلو (حک ۸۸۳-۸۹۶ق) و سلطان حسین میرزا بایقرا پدید آمد، یعقوب حافظ عبدالعلی را طلب کرد. عبدالعلی و فرزندانش از خراسان نزد یعقوب رفتند. پس از مرگ یعقوب حافظ قاسم به دربار شاه اسماعیل اول صفوی فرا خوانده شد و تا آخر عمر این پادشاه، در خدمت او بود و پس از او نیز در دربار شاه‌طهماسب به سر می‌برد (همانجا). در این میان تا روزگار شاه طهماسب از باباجان هنرمند کهتر این خانواده در مآخذ اثری نیست.

نام باباجان را نخستین بار در تذکرهٔ *تحفهٔ سامی* (تألیف: ۹۶۸ق) می‌یابیم (سام میرزا، ۱۳۵-۱۳۶). آنچه دیگر تذکره نویسان بعد دربارهٔ زندگی وی نوشته‌اند، برگرفته از این کتاب است. با توجه به فاصلهٔ اندک بین مرگ باباجان و تألیف *تحفهٔ سامی* و شرح دقیقی که سام میرزا از ویژگیهای زندگی باباجان می‌دهد، او باید سالهای پایانی عمر باباجان را دریافته باشد.

نام این هنرمند در متون تاریخی و نیز تذکره‌های خوش‌نویسی همواره در کنار خوش‌نویسان بزرگ و نامداری چون میرعلی هروی، سیداحمد مشهدی، شاه محمود نیشابوری و دیگران آمده است (روملو، ۱۸۶؛ اسکندر بیک، ۱۷۰/۱). محمودبن محمد که با وی همزمان بوده است، او را «نادرهٔ زمان» می‌خواند (ص ۵۸). نام استادِ باباجان در خوش‌نویسی

دانسته نیست، اما او یکی از چیره‌دست‌ترین پیروان سلطان‌علی مشهدی خوش‌نویس نامدار سدهٔ ۱۰ق شناخته می‌شود (همانجا). دور نیست که به هنگام اقامت خانوادهٔ او در هرات که همزمان با سالهای شهرت و رواج کار خوش‌نویسی سلطان‌علی بوده، باباجان به طور مستقیم یا غیرمستقیم از مکتب این استاد بهره گرفته باشد. اگر چه در فهرست نام شاگردان او نام باباجان دیده نمی‌شود (نک: بیانی، ۲۵۲/۱)، اما مالک دیلمی خوش‌نویس بزرگ همزمان او در مقدمهٔ مرقع ممتاز مشهور به *مرقع امیرحسن بیک* که اکنون در توپکاپی سرایی نگاهداری می‌شود، پس از بر شمردن نام گروهی از شاگردان و پیروان سلطان علی می‌نویسد: «جناب مولانا رستم علی... نادرهٔ عصر واوانند. حافظ باباجان عودی و راقم حروف و استاد مظفرعلی را واسطهٔ وصول سند به مولانا سلطان علی، اوست» (همو، ۶۰۵/۳ـ۶۰۶). این نوشتهٔ روشن مالک گویای آن است که باباجان نستعلیق را از رستم علی خراسانی آموخته، و شاگرد با واسطهٔ سلطان علی مشهدی به شمار می‌آید (نک: همو، ۲۵۲/۱). باباجان نزد ابوالفتح بهرام‌میرزا فرزند شاه‌اسماعیل اول صفوی منزلتی تمام یافت (پیربداق منشی، همانجا)؛ به همین سبب در برخی از قطعات خود «بهرامی» رقم می‌کرد (بیانی، ۸۳/۱).

باباجان شاعری خوش‌ذوق بود و در سرودن غزل و ساختن معما طبعی لطیف داشت. چیره دستی او در نوازندگی به ویژه نواختن عود و سازهای دیگر به درجه‌ای بود که او را همتای عبدالقادر مراغی موسیقی‌دان بزرگ ایرانی (د ۸۳۸ق) شمرده‌اند (پیربداق منشی، همانجا). به گفتهٔ سام میرزا عود را کسی بهتر از او ننواخته است (ص ۱۳۵). هنر دیگر باباجان کنده‌گری (نقّاری) و زرنشانی بر استخوان [عاج؟] بود (همو، نیز پیربداق منشی، همانجاها؛ نک: قاضی احمد، 148). محمود بن محمد او را استاد مالک دیلمی در کتابت نستعلیق دانسته است که درست نیست (همانجا)، زیرا چنانکه گذشت، مالک از رستم علی با کلماتی ستایش انگیز چون «جناب مولانا»، «نادرهٔ عصر واوان» و تعبیر «زید برکاته» که همگی نشان از تکریم شاگرد نسبت به استاد است، یاد می‌کند (بیانی، ۶۰۶/۳).

عالی دربارهٔ زمان زندگی باباجان به خطا رفته است و وی را در شمار خوش‌نویسان کتابخانهٔ بایسنقر (د ۸۳۷ق) پنداشته، در حالی که ۱۰۷ سال فاصلهٔ زمانی میان مرگ این دو وجود دارد. همو بدون ذکر سند، قیضی خوش‌نویس و شاعر را برادر او دانسته (ص ۲۸)، و میرزا حبیب اصفهانی نیز از او پیروی کرده است (ص ۱۸۸).

پاسخ معمایی که شگفتی سوسیک[1] را برانگیخته مبنی بر اینکه اگر باباجان خوش‌نویس نامداری در دربار بهرام میرزا بوده، چرا نامش در مقدمهٔ *مرقع بهرام میرزا* نیامده است؟ (نک: *ایرانیکا*، III/292)، دوست‌محمد نویسندهٔ مقدمه در پایان‌بخش «بیان استادان خط نستعلیق» چنین آورده است: «... و چون سلسلهٔ ارباب کتاب بیرون از حصر و حد است... تعریف حسن رقم و لطف قلم جماعتی... که کتابت ایشان در اثنای این مجلد اندراج خواهد یافت ... باز می‌گذارد و قلم... بر تعریف ایشان نمی‌گمارد...» (نک: بیانی، ۱۹۶/۱).

باباجان افزون برداشتن هنرهای یاد شده دارای منشهای نیکو نیز بود. سام میرزا او را «بسیار خلیق و درویش نهاد» وصف می‌کند (همانجا). باباجان حافظ در تبریز درگذشت و پیکرش در گورستان گجیل که پدرش نیز در آن مدفون بود، به خاک سپرده شد (ابن کربلایی، ۳۷۵/۱، ۴۲۲).

از آثار این هنرمند توانا تنها چند قطعه خط در *مرقع بهرام میرزا* برجاست: ۱. قطعه‌ای به قلم دودانگ خوش با رقم «کاتبها حافظ باباجان» که به دست دوست‌محمد قطّاعی شده است و رقم «قاطعها دوست‌محمد» دارد (بیانی، ۸۴/۱). ۲. دو قطعه به قلم نیم دودانگ خوش با رقم «کتبه العبد الفقیر باباجان بهرامی» و «کتبه العبد باباجان بهرامی» (همانجا؛ نیز نک: *مرقع بهرام میرزا*).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ـ۱۳۵۸ش؛ پیر بداق منشی، *جواهر الاخبار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطیه، ۱۳۰۵ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ محمود بن محمد، *قوانین خطوط*، به کوشش عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۹۶۹م؛ *مرقع بهرام میرزا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:

Iranica; Qāḍī Aḥmad, *Calligraphers and Painters*, tr. V. Minorsky, Washington, 1959.

محمد حسن سمسار

باباحاتَم، مَقْبَرِه، آرامگاهی از سده‌های ۵ـ۶ق/۱۱ـ۱۲م در ۶۰ کیلومتری غرب مزار شریف در دهستان امام صاحب افغانستان. این مقبره نمونه‌ای از جریان عمومی مقبره‌سازی در شمال‌شرقی سرزمین ایران در قرون اولیهٔ اسلامی است که به سبک خراسانی ساخته شده است. فاصلهٔ زمانی بنای آن با قدیم‌ترین مقبرهٔ باقی ماندهٔ جهان اسلام تقریباً ۲ تا ۳ سده است (نک: سوردل، 325 ,298؛ ملیکیان، 111,115؛ هیلنبراند، 254).

بنا تقریباً دارای طرحی مربع شکل است که اضلاع آن از بیرون ۹/۵ و از درون ۶/۸۵ متر درازا دارد. مدخل بر ضلع جنوبی درون قوسی تیزه‌دار قرار دارد (نک: سوردل، 295، نیز تصویر 11b). آسیبها و ترمیمهای بنا کالبد آن را در ضلع‌غربی تغییرداده، و از این‌رو، آجرچینی دیوارهای نوسازی نشدهٔ آن متمایز است. در ۴ گوشهٔ بنا ۴ ستون توکار آجرچین با مقطع ۸ ضلعی قرار داشته که تنها ستون گوشهٔ جنوب شرقی باقی‌است. پوشش خارجی گنبد که‌مانند برخی از مقابر خراسان خودی شکل است، از میان رفته است (نک: همو، 300-299 ,295، نیز تصویر 11b؛ ملیکیان، 109ـ108، نیز تصویر 1).

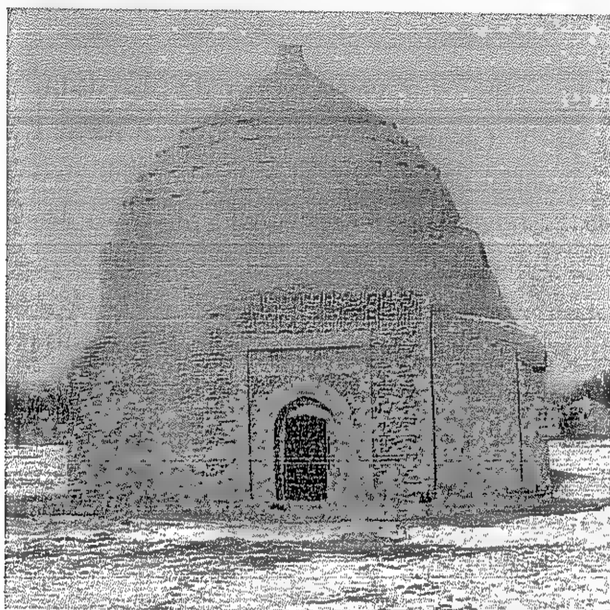
1. P.P.Soucek

آنچه بیشتر در خور تأمل می‌نماید، کتیبهٔ عریض آجری پیرامون درگاه است که مقداری ریختگی دارد و آن را می‌توان با نمونه‌هایی مانند مسجد هرات و جز آن مقایسه کرد. متن کتیبه، طرفین و بالای درگاه را در برمی‌گیرد و مفاد آن صاحب مدفن را معرفی می‌کند (نک‍: سوردل، 296, 301، نیز تصویرهای 13 ,12؛ ملیکیان، 113؛ هیل، تصویر 606). کتیبه تاریخ ندارد. متن آن پس از بسمله چنین خوانده شده است: هذا مشهد سالار خلیل سید... [برّ] د الله مضجعهم و نوّر [حفرة] هم (نک‍: سوردل، 302؛ بیوار، 149-148؛ قس: ملیکیان، 111).

در بخش خسارت دیدهٔ کتیبه لفظ باباحاتم که اکنون به‌مقبره اطلاق می‌گردد، دیده نمی‌شود و برای ارتباط یافتن مقبره با شخصیتی معین، هیچ گونه قرینهٔ تاریخی در دست نیست. نام بابا حاتم ظاهراً به وسیلهٔ مردم بر آرامگاه نهاده شده است (*ایرانیکا*، 292-III/291). ضمایر و سایر تعابیر به کار رفته در متن کتیبه، بر دفن بیش از یک فرد (سالار خلیل، مادر و مادر بزرگش؟) در آرامگاه دلالت دارد؛ اما در درستی قرائت فوق از کتیبه، تردید وجود دارد (بیوار، همانجا). کتیبهٔ دیگر درگاه که بر فراز آن قرار یافته است، به اندازهٔ کتیبهٔ نخست مهم شمرده نمی‌شود. این کتیبه گچ‌بری و دارای تزیین گیاهی است (نک‍: سوردل، 306-302؛ ملیکیان، 121-120 ,113).

دردرون‌بنا، ساقهٔ‌گنبد، حاشیهٔ‌طاق‌درگاه و طاق‌نماها‌وحاشیه‌هایی که گوشه سازیها را از دیوار جدا کرده، کتیبه‌نگاری شده‌اند، و بر نواری که رویه‌های نمای درونی را به دو بخش فوقانی و تحتانی تقسیم می‌کند، عبارت «الملک لله» یا «الملک» تکرار می‌گردد. بر قوس درگاه کلمهٔ «الملک» و بر قوس طاق‌نماهای شرقی، غربی و شمالی آیاتی از *قرآن کریم* همه به صورت گچ‌بری نگاشته شده‌اند (سوردل، 317-316 ,307، نیز تصویر 14؛ ملیکیان، 114). درون گنبد، کتیبه از سمت راست درگاه بابسمله آغاز، و به دور آن گردیده است. حروف این کتیبهٔ کوفی در قسمتهای میانی ارتفاع خود متناوباً به شکل جفتٌ مثلثهای متقارن در می‌آیند، یا تشکیل واحد کوچک گیاهی را می‌دهند. در پایان کتیبه «عمل محمدبن احمد بن محمود» معرف کاتب آن است (سوردل، 315، نیز تصویر 24؛ ملیکیان، 115-114 ,111).

به رغم آنچه در برخی پژوهشهای موجود دربارهٔ کتیبهٔ ساقهٔ گنبد بیان شده است، سندی دال بر اینکه شواهدی چون عبارت نامتعارف «امام رب العالمین» ــ اگر درست قرائت شده باشد ــ فرهنگ شیعهٔ ۷ امامی را به ذهن متبادر سازد، در دست نیست؛ اما ویژگیهای بنا و مقایسهٔ آن با دیگر آثار زمان آل شنسب مانند لشکری بازار و مناره جام آن را اثری از زمان آنان معرفی می‌کند (نک‍: همو، 121 ,115 ,112؛ *ایرانیکا*، III/292؛ سوردل، 318 ,305). آجرچینی مقبرهٔ باباحاتم تنوعی ملایم دارد که چگونگی آن بی‌سابقه نیست (نک‍: همو، 299؛ ملیکیان، 109 ،نیز تصویر1). نقوش متنوع گیاهی و هندسی، سکنجها و... درون مقبره را به صورت گچ‌بری تزیین کرده‌اند. در وسط بنا قبری گچ اندود با محور اریب و مقطع عرضی جناغی وجود دارد که ساخت بدنهٔ آن احتمالاً متأخر است. تزیینات درونی مقبره هماهنگی قابل ملاحظه‌ای دارد و صرف‌نظر از نواقص مختصر، بیشتر آن فرسایش نیافته است. آرایش و پرداخت سطوح درونی مقبره آن اندازه با استخوان‌بندی سازگاری دارد که اصیل دانسته شود، و برای لاحق شمردن آنها دلیلی در دست نیست (نک‍: سوردل، 308 ,296-295، تصویر 14؛ ملیکیان، 117-116 ,110 ,108). طبعاً بخشهای انتقالی چند ضلعی، واسطهٔ استوار شدن گنبد بر ۴ دیوار مقبره هستند، و هر یک از سکنجهایی که بدین طریق پدید آمده‌اند، از یک طاق میانی کوچک در احاطهٔ چند طاس



مقبرهٔ باباحاتم

مزین در سطوح جانبی سکنجها تشکیل شده‌اند. هر یک از دیوارهای درونی، طاق‌نمایی را به ابعاد ۰/۵۸ و ۲/۷۳ و ۲/۶ متر در بر می‌گیرد که همچون دیگر قوسهای بنا از نوع تیز متوسط است (نک‍: سوردل، 296، نیز تصویر14؛ ملیکیان، 117-116 ,110).

سطح درون، طرفین و بالای طاق‌نماها دارای آرایهٔ گیاهی و انواع گره‌های معقلی هستند که همانند آنها در آثار تاریخی خراسان بزرگ یافت می‌شود (نک‍: سوردل، 311، نیز تصویرهای 17 ,14؛ هیل، تصویرهای 7 ,6). تزیینات دیگر بخشهای بنا همچون نوارهای بالای ازاره‌ها و نیز طاسها یا سطوح جانبی سکنجها و جز آن با اشکال گیاهی اعم از نخلی و نیلوفری و نقوشی شبیه سر بزکوهی و جز آن را در بر می‌گیرد. این نقوش یادآور نمونه‌هایی است متعلق به هنر عباسی و فاطمی که همگی در اصول و مبانی دارای منشأ مشترک ساسانی هستند. در میان اشیائی که به تجزیه و تحلیل پژوهشگر در تبیین هویت بنا مدد می‌رساند، می‌توان به هاونی مفرغی در موزهٔ هنرهای تجسمی پاریس اشاره کرد که در خراسان ساخته شده، و بر آن ۷ بار کلمهٔ «الملک» با نقش بزکوهی و برگهای نخل ترکیب گردیده است (نک‍: سوردل، 313-312، نیز تصویرهای .14ff؛ ملیکیان، 120 ,118-117 ,110؛

اتینگهاوزن، 188-187, 103).

مآخذ:
Bivar, A.D.H., «The Inscription of Sālār Khalil in Afghanistan» JRAS, London, 1977, vol. II; Ettinghausen, R. & O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, 1987; Hill, D. & O.Grabar, *Islamic Architecture and its Decoration A.D. 800-1500* London, 1967; Hillenbrand, *R., Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; *Iranica* ; Melikian - Chirvani, A.S., «Baba Hatem. Un Chefd'oeuvre inconnu d'epoque ghaznévide en Afghanistan» , *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology*, ed. M.Y. Kiani & A.Tajvidi, Tehran, 1972; Sourdel - Thomine, J.,« Le Mausolée dit de Baba Hatim en Afghanistan» , *Revue des études islamiques*, Paris, 1971, vol. XXXIX (2).
یدالله غلامی

باباخانِ چاپوشْلو (د ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م)، از رجال و سرداران دورهٔ نادرشاه افشار. وی ازتیرهٔ چاپوشلو (چاوشلو)، از مهم‌ترین شاخه‌های طایفهٔ استاجلو از طوایف قزلباش بود (دربارهٔ اهمیت تیرهٔ چاپوشلو و مقایسهٔ آن با القاب اشرافی اروپا، نک: *دُن ژوان...*، 46؛ مینورسکی، 193)؛ چنانکه بیشترین و مهم‌ترین امرای استاجلو نیز از این تیره بودند (قاضی احمد، ۸۹/۱؛ اسکندربیک، ۱۳۹؛ نیز نک: سومر، ۱۹۷). اما با کنار گذاردن استاجلوها از قدرت در زمان شاه عباس اول صفوی، این طایفه دیگر نتوانست موجودیت خود را به شکلی متمرکز حفظ کند و حتیٰ شماری از تیره‌های استاجلو، به دیگر طوایف قزلباش پیوستند (نک: همو، ۱۹۶). به نظر می‌رسد تیرهٔ چاپوشلو نیز در جریان همین تغییر و تحول، به طایفهٔ افشار ملحق شده باشد؛ چنانکه وقتی شاه عباس اول صفوی برای جلوگیری از حملهٔ ازبکان به خراسان، شماری از ایلات ساکن آذربایجان، از جمله ۴٬۵۰۰ خانوار از طایفهٔ افشار را به ابیورد و دره‌گز کوچانید (محمدکاظم، ۴/۱ـ ۵)، عده‌ای از افشارها از جمله خانوادهٔ نادر در منطقهٔ چاپوشلو سکنیٰ گزیدند (همو، ۳۵/۱، ۱۶۱، ۸۲۴/۲).

باباخان از آغاز مبارزهٔ نادر برضد افغانان، او را همراهی کرد و در نبرد مهماندوست (۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م) که در نزدیکی دامغان روی داد و منجر به شکست اشرف افغان شد، وی یکی از سرداران سپاه نادر بود و پس از جنگ، چون دیگر امرای برجستهٔ سپاه، مورد نوازش شاه صفوی طهماسب دوم قرار گرفت (همو، ۱۱۲/۱). وی همچنین در جنگهای نادر، برای بیرون راندن نیروهای عثمانی از خاک ایران، با او همراهی می‌کرد (نک: همو، ۲۵۹/۱).

در جریان حملهٔ نادر به بغداد و نخستین نبرد وی با احمدپاشا والی عثمانیِ بغداد، باباخان جلودار سپاه نادر بود و توانست بر درویش پاشا سردار عثمانی غلبه کند (همو، ۲۵۸/۱). به دنبال آن، با پیشروی به سوی بغداد، بابا خان در دو فرسنگی شهر، در کنار رود دجله اردو زد. چون محاصره بی‌نتیجه ماند، باباخان همراه نادر و عده‌ای دیگر از لشکریان، برای کسب خبر از وضعیت دشمن، پنهانی در نیمهٔ شب از طریق گذرگاهی از دجله عبور کردند (همو، ۲۵۹/۱ـ ۲۶۰).

در طی همین سالها، باباخان چاپوشلو که به بیگلربیگی لرستان منصوب شده بود، چندبار شورش طوایف بختیاری را سرکوب کرد (نک: استرابادی، ۱۸۸ـ۱۸۹، ۲۲۳، ۲۴۵). از آنجا که لرستان در آن ایام هم‌مرز خاک عثمانی بود، توجه به آن ولایت اهمیت اساسی داشت؛ از این‌رو، انتصاب باباخان به این مقام، از اعتبار و اقتدار وی حکایت می‌کند.

پس از چندی، باباخان به رفع غائلهٔ طایفهٔ زند مأموریت یافت (۱۱۴۴ق/۱۷۳۱م) و با خدعه، مهدی‌خان زند را فریفت و خان زند را که به امید دریافت الطاف نادری به نزد وی شتافته بود، دستگیر کرد و به همراه حدود ۴۰۰ تن از افراد طایفه‌اش به قتل رساند (ابوالحسن گلستانه، ۱۴۶ـ۱۴۷؛ نیز نک: موسوی، ۵؛ استرابادی، ۱۸۹) و بقیهٔ اعضای خاندان زند را به خراسان کوچانید و در منطقهٔ دره گز ساکن نمود (موسوی، همانجا).

گفتنی است، در نبردی که طی آن توپال عثمـان پاشا سرعسکر عثمانـی کشته شـد (۱۱۴۵ق/۱۷۳۲م)، باباخـان چاپوشلو، بیگلربیگـی لرستان، دستور یافت تا در حوالی سامرا از دجله بگذرد، حِلّه، نجف و کربلا را تصرف کند و مانع رسیدن آزوقه و مهمات از بغداد برای سپاه عثمانی شود (استرابادی، ۲۱۹؛ لاکهارت، 74). وی نخست حله را متصرف شد، سپس شهرهای مقدس دیگر آن ناحیه را تحت اختیار گرفت (استرابادی، ۲۲۱؛ نیز نک: محمدکاظم، ۳۳۴/۱ـ۳۳۵).

همچنین نقش باباخان در محاصرهٔ قلعهٔ ایروان (استرابادی، ۲۵۵) و تصرف گنجه (۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م)، آنچنان موجب خشنودی نادر گردید که از وی رسماً تقدیر کرد و او را «به اِصطناعت خسروانه» مفتخر ساخت (محمدکاظم، ۴۰۹/۱).

در ماجرای به تخت نشستن نادر در دشت مغان (۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م)، باباخان خود را هواخواه جدی سلطنت نادر، و جان نثار وی معرفی کرد و نادرشاه نیز پس از تاج‌گذاری، حکومت ایالت مهم هرات را به باباخان سپرد (استرابادی، ۲۷۳). نام و مهر باباخان چاپوشلو، در میان نخستین امضا کنندگان وثیقه‌نامهٔ دشت مغان به چشم می‌خورد (نک: فلسفی، ۶۹).

باباخان در لشکرکشی برضد ابوالحسن خان والی متمرّد بلخ (نک: محمدکاظم، ۴۸۱/۲) و تسخیر این شهر (۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م)، به فرمان نادرشاه، رضاقلی میرزا فرزند ارشد شاه را همراهی می‌کرد (همو، ۴۸۳/۲؛ نیز نک: لاکهارت، 164-163). به دنبال آن، سپاه شاهزادهٔ افشار پس از غلبه بر ابوالفیض خان فرمانروای بخارا، قلعهٔ شِلْـدوک (یا شلوک) را در نزدیکی قَرْشی به محاصره درآورد (محمدکاظم، ۵۹۷/۲ـ ۵۹۸؛ استرابادی، ۲۹۵). در جریان این محاصره، باباخان کشته، و پس از انتقال جسدش به مشهد در آستان قدس رضوی(ع) به خاک سپرده شد (محمدکاظم، ۵۹۹/۲؛ استرابادی، همانجا).

مآخذ: ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ استرابادی، محمدمهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعهٔ دولت صفوی*، ترجمهٔ احسان اشراقی و

محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فلسفی، نصرالله، هشت مقالۀ تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی گشا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:
Don Juan of Persia, tr. G. Le Strange, London, 1926; Lockhart, L., *Nadir Shah*, London, 1938; Minorsky, V., *Tadhkirat al - Muluk*, London, 1943.
روزبه زرین‌کوب

باباداغی، یا باباطاغی، شهری در بخش شمالی منطقۀ دوبروجا[1] در کشور رومانی. نام باباداغی از ساری صالتق بابا که مقبره‌اش در یکی از تپه‌های نزدیک آنجا قرار دارد، گرفته شده است (اولیا چلبی، ۳۶۲/۳؛ «دائرةالمعارف...[2]»، IV/371؛ IA, II/166). وی در ۶۶۲ق/۱۲۶۴م حدود ۱۰ تا ۱۲ هزار نفر از ترکمانان آناتولی را به محلی در دوبروجا کوچاند و خود نیز همراه‌آنان درآنجا اقامت‌گزید (EI[1], VII/171-172؛ EI[2], I/842؛ ویتک، 650-639). ابن بطوطه که در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م از آن ناحیه گذشته، در *رحلۀ* خود به شهری به نام «بابا سلطوق» اشاره کرده، و آن را دورترین قلمرو ترکها خوانده است و از مرد مقدسی نیز که در آنجا مدفون شده، آگاهی مختصری داده است (۳۵۱/۱). اگرچه محل دقیق شهری را که ابن بطوطه از آن نام می‌برد، نمی‌توان مشخص کرد، ولی ظاهراً همان محلی است که بعدها باباداغی خوانده شده است (EI[2]، همانجا).

باباداغی در جریان لشکرکشیهای بایزید اول، سلطان عثمانی، به منطقۀ دانوب و روم ایلی، به تصرف وی درآمد (سعدالدین، ۲۸۴/۱) و در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م رسماً ضمیمۀ قلمرو عثمانی گردید (نشری، ۵۳۴/۲، ۵۳۶؛ «دائرةالمعارف»، IV/371-372؛ توران، 56 ,20). بایزید دوم نخستین سلطان عثمانی است که مقبرۀ صالتق بابا را تعمیر کرد و مسجدی در کنار آن ساخت («دائرةالمعارف»، همانجا) و این شهر را با اراضی وسیعی وقف ساری صالتق و پیروانش نمود (اولیا چلبی، همانجا). دو وقف‌نامۀ آن که متعلق به سالهای ۱۰۷۸ق/۱۶۶۷م و ۱۱۱۱ق/۱۶۹۹م است، در فهرست توپکاپی سرایی آمده است (EI[2]، همانجا). در ۹۴۵ق/۱۵۳۸م سلطان سلیمان قانونی هنگام لشکرکشی به بُغدان (مولداوی)، چند روز در باباداغی ماند و مزار صالتق بابا را زیارت کرد (هامر پورگشتال، ۱۱۱۶/۲؛ «دائرةالمعارف»، IV/372).

از اواخر سدۀ ۱۰ق/۱۶م بارها حکمران افلاق، به باباداغی و اطراف آن تجاوز می‌کرد، تا اینکه مقرر شد (به فرمان مراد چهارم) برای محافظت از آنجا، قلعه‌ای بنا کنند. هنگامی که ساخت قلعه در شرف اتمام بود، کنعان پاشا (والی مأمور احداث قلعه) معزول شد و در دوران جانشینان وی نیز بنای قلعه به پایان نرسید و سرانجام به صورت مخروبه‌ای درآمد (اولیا چلبی، ۳۶۲/۳-۳۶۳).

در ۱۰۸۶ق/۱۶۷۵م سردار جنگ لهستان به سبب فرارسیدن زمستان، اردو را برای قشلاق به باباداغی آورد (اوزون چارشیلی، III(1)/422, 427). در ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م پس از فتح قلعۀ چهرین از طرف قوای عثمانی در جنگ روس، قره محمد پاشا به عنوان سردار ایالت اوزی[3] (سیلیستره در بلغارستان امروزی) تعیین، و در باباداغی مستقر شد تا برای لشکرکشی جدید به روسیه آمادگیهای لازم را به دست آورد (همو، III(1)/432-433). باباداغی در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۶م مرکز مذاکرات صلح برای جلوگیری از جنگ روس و عثمانی گردید (هامر پورگشتال، ۳۲۴۲/۵؛ «دائرةالمعارف»، همانجا).

این شهر در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م مدت کوتاهی به دست روسها افتاد و بر اثر جنگهای شدید به آتش کشیده شد، اما طبق معاهدۀ قاینارجا به عثمانیها باز پس داده شد (هامر پورگشتال، ۳۵۵۶/۵-۳۵۶۰؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). در ۱۲۲۴ق/۱۸۰۹م درطول جنگهای روس و عثمانی بار دیگر باباداغی از طرف روسها تسخیر شد، اما عثمانیها ۳ سال بعد آن را پس گرفتند (همانجا؛ EI[2], I/843). سرانجام براساس مادۀ ۴۶ از قرارداد برلین، در ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م باباداغی و بخشی از دوبروجا از قلمرو عثمانی جدا شد و به خاک رومانی پیوست (اعتمادالسلطنه، ۱۸۵۴/۲؛ EI[2], III/613).

اولیا چلبی که در اواسط سدۀ ۱۱ق/۱۷م از این شهر دیدن کرده، می‌نویسد: باباداغی بندر شهری معتبر و معمور، با ۷ ناحیه و ۱۰۰ قریه است (۲۶۳/۳-۳۶۴).

باباداغی دارای آب و هوایی لطیف، باغها و تفرجگاههای زیباست و زمستانهای سختی دارد. در این شهر چندین مسجد، زیارتگاه و تکیه، ۳ حمام، ۳ مدرسه، ۲۰ مکتب‌خانه و ۸ کاروانسرا وجود داشته است (همو، ۳۶۴/۳-۳۶۵). از بناهای مهم آنجا می‌توان به اولوجامع (مسجد بزرگ)، مسجد علی پاشا و مسجد درویش پاشا اشاره کرد (همانجا). از مشاهیر این شهر، می‌توان شیخ محمود باباطاغی از سلسلۀ بیرامیه و مولا خلیل، معروف به قره خلیل را نام برد (عطایی، ۶۰۶، ۷۳۲).

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، به کوشش فائق رشید اونات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۵۷م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمۀ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نیز:
EI[1]; EI[2]; IA; Turan, O., *Tarihî takvimler*, Ankara, 1984; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Wittek, P., «Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of Dobruja», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1952, vol. XIV.
جلال خسروشاهی

بابا رَتَن، نک: رتن.

بابا رُکنُ‌الدّین، مَقبَره، آرامگاه و تکیه‌ای در تخت فولاد اصفهان از آثار دورۀ ایلخانی. قدیم‌ترین اطلاع از این بنا مربوط به تعمیر آن در دورۀ صفویه به فرمان شاه عباس است (نک: جابری انصاری،

1. Dobruja 2. *Türkiye...* 3. Özi

۳۲۶). بر این اساس و نیز بر پایهٔ شیوهٔ ساخت بنا، می‌توان احداث آن را به دورهٔ مغول، یعنی دورهٔ زیستِ بابا رکن‌الدین مربوط دانست. همچنین باید اضافه کرد که در برخی منابع گفته شده که وی در تکیهٔ منسوب به خود دفن گشته است و این نشانی است از وجود تکیه در زمان خود او (مهدوی، ۱۵۳). اگرچه کتیبهٔ بالای ایوان مدخل بقعه به فرمان شاه عباس (حک۹۹۶-۱۰۳۸ق)، و تاریخ اتمام بنا در ۱۰۳۹ق (در زمان شاه صفی) اشاره دارد (نک: هنرفر، ۴۹۴؛ قس: همایی، شش)، اما مشخص است که گنبد آن، از نوع مرسوم در دورهٔ ایلخانی است. باید افزود که برخی از محققان معاصر نیز به این امر توجه داشته، و بنای بقعه را به این دوره متعلق دانسته‌اند (همو، دو؛ نیکزاد، «آثار...»، ۲۷). مقایسهٔ این بنا و بقعه‌ای از دورهٔ ایلخانی متعلق به باباقاسم (احداث: ۷۴۱ق) در اصفهان (نک: گدار، 38,39/(1)II) این نکته را آشکار می‌سازد که ظاهر دو بنا دارای تشابهات فراوان است و این امر حاکی از همعصری ساخت آنها بوده است.

آرامگاه این عارف نامدار در ساحل جنوبی زاینده‌رود، در گورستان «تخت فولاد» واقع شده که با توجه به دیگر قبرهای تاریخ‌دار آن، مزار وی از قدمت بیشتری برخوردار است. در گذشته حتیٰ پس از دورهٔ صفویه با توجه به شهرت بابا رکن‌الدین این گورستان را «بابا رکن‌الدین» می‌نامیدند. دامنهٔ این شهرت تا بدانجاست که پل خواجو را نیز که در معبر آن مقبره واقع شده، با همین نام می‌خواندند (شاردن، ۱۸۰؛ مهدوی، همانجا).

این ساختمان که به گفتهٔ پیرنیا (ص ۱۴۳، ۱۴۷) به شیوهٔ «رازی» ساخته شده، دارای گنبد رُک با ۱۲ ترک است. قاعدهٔ گنبد، کثیرالاضلاع منتظم ۵ ضلعی است که به شکل هرم بالا می آید و به یکی از اضلاع آن پیشخوانی اضافه شده است. محور اصلی آن با سمت قبله دقیقاً مطابقت دارد. ساقهٔ گنبد نیز ۱۰ ضلعی است و تناسب کامل ابعاد کلی و هر یک از جزئیات بنا، در مقایسه با مجموعهٔ آن و نیز اصالت نقشهٔ ۵ ضلعی، حکایت از دقت در ساخت بنا دارد (هنرفر، همانجا؛ گدار، 127-128/(1)I). ۵ ایوان همسان بر گرداگرد محوطهٔ زیر گنبد ساخته شده، و آرامگاه بابارکن‌الدین داخل یکی از این ایوانهاست. بر روی قبر، سنگ بزرگی از مرمر، به طول تقریبی ۲ متر و عرض ۱/۱۶ متر قرار دارد (هنرفر، همانجا). پوپ نیز بدون ذکر نام، به آرامگاهی در تخت فولاد اشاره می‌کند که دارای گنبد مخروطی است (III/1217).

لوحی سنگی با کتیبه‌ای به خط ثلث زیبا بر بالای مرقد نصب شده است. کتیبهٔ سردر بقعه نیز به خط ثلث به رنگ سفید بر زمینهٔ کاشی لاجوردی است (هنرفر، ۴۹۵). به نوشتهٔ همایی (ص چهار - پنج)، ترکیب «کلب الفقرا» که در متن آسیب دیدهٔ کتیبهٔ این سردر آمده، در واقع تصحیفِ «کتبه الفقیر» است (قس: هنرفر، همانجا). کاشیهایی که درگذشته سقف را می‌پوشانده، آبی، سیاه و سفید، برزمینهٔ آبی‌فیروزه‌ای بوده است (گدار، 125, 127/(1)II). در حال حاضر دیگر از کاشیهای گزارش شده به‌وسیلهٔ گدار اثری دیده‌نمی‌شود؛ تنها کاشیهای برجای‌مانده کتیبهٔ زیبای پیشخوان ورودی و پوشش ۴ ضلع، از ۱۰ ضلعِ سقفِ هرمی شکل آن است (هنرفر، ۴۹۴-۴۹۵).

تعمیرات این بنا، چنانکه گفته شد، نخستین بار به فرمان شاه عباس اول آغاز شده، و در اوایل سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) به پایان رسیده است. در زمان شاه سلطان حسین صفوی نیز، با استناد به کتیبه‌ای متضمن قطعه شعری با ماده تاریخ ۱۱۱۲ق، تعمیراتی صورت گرفته است. این کتیبه بر دیوار گچ‌کاری شدهٔ یکی از اتاقهای مجاور مقبره (به نام چله‌خانه) به خط خوش نستعلیق نوشته شده است (نک: همایی، شش).

بر اساس نوشته‌ای به خط نستعلیق، شخصی به نام میرزا محمدنصیر بایزیدی بسطامی در ۱۲۰۰ق، نیز آن را تعمیر کرده است؛ این نوشته روی سنگی بر دیوار سمت غربی ایوان مدخل در زیر کتیبهٔ شاه عباس قرار دارد. همچنین حاج میرزا سلیمان‌خان رکن‌الملک شیرازی (د ۱۳۳۱ق) که مدتی نایب‌الحکومهٔ اصفهان بوده است، و نیز پس از وی چراغعلی خان سراج‌الملک در زمان حکومت خود به تعمیر این بقعه پرداخته‌اند (همایی، هفت - هشت؛ هنرفر، ۴۹۹-۵۰۰). این بنا در ۱۳۲۹ش از سوی ادارهٔ باستان‌شناسی مرمت گردیده است (نیکزاد، *فهرست...*، ۱۹۵؛ نیز نک: مشکوتی، ۵۳).

مآخذ: پیرنیا، محمدکریم، *شیوه‌های معماری ایرانی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری*، تهران، ۱۳۲۱ش؛ شاردن، ژان، *سفرنامه*، بخش اصفهان، ترجمهٔ حسین عریضی، تهران ۱۳۶۲ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مهدوی، مصلح‌الدین، *تذکرة القبور*، اصفهان، کتابخانهٔ ثقفی؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، «آثار تاریخی ایران»، هلال، کراچی، ۱۹۵۹م، ج ۷، شم ۲؛ همو، *فهرست تاریخچهٔ مصور ابنیهٔ تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، «بابارکن‌الدین شیرازی...»، *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی ایران*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Godard, A., *Athār-é Īrān*, Haarlem, 1937; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967.

مهبانو علیزاده

بابارُکْنُ‌الدّینِ شیرازی، مسعودبن عبدالله بیضاوی، عالم و عارف سدهٔ ۸ق/۱۴م. اصل وی از بیضا، یکی از روستاهای تابع اردکان از استان فارس بود. تاریخ ولادت او دانسته نیست. مؤلف *تاریخ اصفهان و ری* او را از خاندان جابری انصاری شمرده است (جابری، ۳۲۵-۳۲۶).

بابارکن‌الدین از اوان کودکی به عرفان و تصوف گرایش داشت و پس از آنکه با احوال عارفان آشنایی یافت، به طریق سیر و سلوک گام نهاد. او خود گوید: «از زمان صبا... از خود ادراک معنایی از معانی، و شأنی از شؤون توحید می‌کردم» (ص ۴).

بابارکن‌الدین نخست نزد عبدالرزاق کاشانی (د۷۳۶ق/۱۳۳۶م) به تعلیم عرفان نظری و سلوک عملی پرداخت و پس از وی از داوود قیصری (د ۷۵۱ق/۱۳۵۰م) بهره جست و نزد آن دو *فصوص الحکم* ابن عربی را خواند و نیز درحل مشکلات *فصوص*، از نعمان خوارزمی

کمک گرفت (همو، ۵، ۲۳۳، ۲۴۹). او محضر امین‌بلیانی (ه م) رادر شیراز دریافته، و از وی به بزرگی یاد کرده، و او را «شیخ المشایخ» خوانده است (ص ۲۲۲-۲۲۳).

باباركن الدين در اصفهان درگذشت و در همانجا دفن شد. وفات او بر پایهٔ سنگ‌نوشتهٔ سر در آرامگاهش در ۷۶۹ق/۱۳۶۸م روی داده است (نک: جابری، ۳۲۵؛ قمی، ۱۰۲؛ همایی، ده؛ اقبال، ۴۲؛ قس: آقابزرگ، ۱۸۰/۲۴؛ GAL,S,I/793). آرامگاه او که اکنون در تخت فولاد اصفهان باقی است، همواره محل ذکر و عبادت درویشان و صوفیه بوده است (همایی، یازده؛ نیز نک: ه د، باباركن‌الدين شيرازى، مقبره).

در مذهب باباركن‌الدين اختلاف كرده‌اند: برخی او را شیعه دانسته (جابری، ۳۲۵-۳۲۶؛ گزی، ۴۳-۴۴؛ همایی، سه - چهار)، و عده‌ای دیگر او را از اهل تسنن شمرده‌اند (نک: گزی، همانجا؛ همایی، ده، سیزده - چهارده)، اما سنگ نوشتهٔ قبرش حاکی از شیعه بودن اوست. از جهت مسلک عرفانی، از جمله در باور به وحدت وجود، او را از پیروان ابن‌عربی دانسته‌اند.

آثار:

۱. *نصوص الخصوص فی‌ترجمة الفصوص*، که شرحی است بر *فصوص‌الحکم* ابن عربی و ظاهراً مهم‌ترین اثر اوست. این کتاب در ۱۳۵۹ش در تهران به چاپ رسیده است.

۲. *کشف الضرفی‌نظم‌الدر*، یا *شرح التائیة الکبریٰ* اثر ابن‌فارض که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ شمارهٔ ۲ مجلس شورای اسلامی موجود است (منزوی، ۱۳۱۹/۲؛ دانش پژوه، ۵۱۶/۶؛ نیزنک: حاجی خلیفه، ۲۶۶/۱؛ بغدادی، ۳۶۱/۲).

۳. *کنوزالرموز*، درعلم حروف به فارسی (باباركن‌الدين، ۱۵۵).

۴. *قلندریه* (اقبال، ۴۶).

مقدمهٔ مفصل *نصوص الخصوص* نیز خود به گونهٔ تألیف مستقلی است (نک: باباركن‌الدين، ۷).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ اقبال آشتیانی، عباس، «باباركن الدين و مقبرهٔ او»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۲ش، س ۲، شم ۴؛ باباركن الدين شيرازى، مسعود، *نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص*، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بغدادی، *ایضاح*؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان وری*، تهران، ۱۳۲۱ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ دانش پژوه، محمدتقی و ایرج‌افشار، *نسخه‌های خطی نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ قمی، عباس، *هدیةالاحباب*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ گزی اصفهانی، عبدالکریم، *تذکرةالقبور*، به کوشش ناصرباقری بیدهندی، قم، ۱۳۷۱ق؛ منزوی، *خطی*؛ همایی، جلال‌الدین، «باباركن‌الدين شيرازى...»، *نصوص‌الخصوص* (نک: هم، باباركن الدين شيرازى)؛ نیز: GAL,S.

محمدجوادشمس

باباسَماسی، خواجه محمد، عارف و صوفی سدهٔ ۸ق در ماوراءالنهر. وی که در روستای سماس از توابع قصبهٔ رامتین درحدود بخارا زاده شد (کاشفی، ۷۳/۱؛ قصوری، ۴۳۱)، از مشایخ سلسلهٔ خواجگانی بود که نسبتشان به خواجه ابویعقوب یوسف همدانی می‌رسید (پارسا، ۴۶؛ *ایرانیکا*، III/294). باباسماسی مرید خواجه علی رامتینی، معروف به «حضرت عزیزان» بود و همراه او از بخارا به خوارزم رفت (غلام سرور، ۵۴۵/۱) و حداقل تا زمان درگذشت استاد (۷۲۱ق)، درآن دیار حضور داشت (*ایرانیکا*، همانجا). خواجه علی رامتینی پیش از مرگ، باباسماسی را به جانشینی خود برگزید و دیگر مریدان را به متابعت از او امر کرد (کاشفی، همانجا).

شهرت باباسماسی بیشتر بدان سبب است که خواجه بهاءالدین نقشبند مؤسس سلسلهٔ نقشبندیه را در کودکی به عنوان فرزند روحانی خویش پذیرفته بود (همو، ۷۴/۱، ۹۵؛ جامی، ۳۸۵؛ پارسا، ۴۷، ۱۲۴؛ بخاری، ۷۹، ۱۱۳). گفته‌اند که وی پیش از تولد بهاءالدین، ظهور او را پیش‌بینی می‌کرد. چون بهاءالدین زاده شد، جدش که خود از مریدان باباسماسی بود، او را به حضور شیخ آورد و باباسماسی هم آن نوزاد را فرزند روحانی خویش خواند و خلیفهٔ خود امیر کُلال را به شفقت در حق او و تربیتش دستور داد (کاشفی، همانجا؛ جامی، ۳۸۶؛ پارسا، ۴۷-۴۸؛ بخاری، ۷۹-۸۰؛ غلام سرور، همانجا؛ یمینی، ۳۲۷)؛ و نیز گفته‌اند که بهاءالدین تلقین ذکر را از باباسماسی گرفته است (بخاری، ۱۴۵).

باباسماسی را در شمار صوفیان اهل جذبه و سکر یاد کرده‌اند (کاشفی، ۷۴/۱). خلفای چهارگانهٔ او عبارتند از: خواجه صوفی سوخاری، خواجه محمد (یامحمود) سماسی فرزند وی (غلام سرور، ۵۴۶/۱)، سدیگر دانشمند علی، و چهارم که از همه افضل و اکمل بوده، سیدامیر کلال نام داشته، و جانشین و خلیفهٔ اصلی او به شمار می‌رفته است. (دربارهٔ او، نک: کاشفی، ۷۵/۱-۷۶؛ نبهانی، ۲۵۵/۱).

خزینةالاصفیا نخستین مأخذی است که در آن سال وفات باباسماسی ۷۵۵ق/۱۳۵۴م ضبط شده است (غلام سرور، همانجا)، سپس دیگر منابع حتیٰ به روز فوت وی (۱۰ جمادی الآخر همان سال) در سماس تصریح کرده‌اند (قصوری، ۴۳۴؛ نیز نک: مجددی، ۱۸۹).

مآخذ: بخاری، صلاح، *انیس الطالبین و عدة السالکین*، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پارسا، خواجه محمد، *رسالهٔ قدسیه*، به کوشش محمد اقبال، راولپندی، ۱۹۷۵م؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ قصوری، محمدصادق، *تذکرهٔ نقشبندیهٔ خیریه*، لاهور، ۱۹۸۸م؛ کاشفی، علی، *رشحات‌عین‌الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجددی، محمد یوسف، *جواهر نقشبندیه*، فیصل‌آباد، ۱۹۹۰م؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات‌الاولیاء*، به کوشش ابراهیم عطوه‌عوض، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ یمینی، غریب، *لطایف اشرفیه*، دهلی، ۱۲۹۵ق؛ نیز: *Iranica*.

غلامعلی آریا

بابا‌سَنکو، یا باباسنگو (۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، از دراویش مجذوب در ماوراءالنهر. معنای سنکو دانسته نیست و برای تأیید این احتمال که گفته‌اند ممکن است میان این کلمه و واژهٔ «سونگو» (در ترکی به معنای نیزه) ارتباطی وجود داشته باشد (نک: *ایرانیکا*، III/295)، دلیلی در دست نیست. دربارهٔ زندگی باباسنکو، همانند سایر مجذوبان اطلاع

زیادی موجود نیست، جز آنکه امیر تیمورگورکان (حک ۷۷۱ـ۸۰۷ق) در ۷۸۲ق/۱۳۸۰م، در حمله به خراسان، بر سر راه خویش، در ولایت‌اند خود ــ شهری میان بلخ و مرو (یاقوت، ۳۷۲/۱؛ حافظ ابرو، بیست و نه) ــ به دیدن باباسنکو «که از زمرهٔ اولیا واصحاب جذبه بود»، می‌رود و بابا از سر جذبه پاره‌ای گوشت سینه به طرف تیمور می‌اندازد؛ امیر نیز آن را به فال نیک گرفته، می‌گوید: خدای تعالیٰ خراسان را که سینهٔ روی زمین است، به ما ارزانی خواهد داشت؛ و همچنان شد که او گفت (شرف‌الدین، ۲۲۸/۱).

آنچه مسلم است، اینکه باباسنکو باید درویشی صاحب نام و دارای «کرامات‌وخوارق عادات» بوده‌باشد (خواندمیر، ۵۴۳/۲؛ قس: براون، III/185، که او را شوریده احوال خوانده است) که امیر تیمور شخصاً به دیدار او شتافته است. در ضمن «بابا» دارای چنان جذبه و استغنای طبعی بوده که با امیر تیمور حتیٰ هم‌کلام نیز نشده، بلکه احساس خود را با پرتاب قطعه‌ای گوشت به سوی او نشان داده است، حرکتی که اگر از دیگری سر می‌زد، چه‌بسا جزایی جز تیغ جلاد نداشت. باباسنکو در ۷۸۶ق در اندخود درگذشت و در همانجا دفن شد (خواندمیر، همانجا؛ سلجوقی، ۴۷). بعدها در کنار قبر وی «باباجان بابا» و «بابا ابراهیم» از مجذوبان و مریدان باباسنکو نیز دفن شدند و سپس خانقاهی بر این مزارها ساختند که سالها دایر بوده است (علیشیر، ۳۹۲). از طریقه و زندگی بابا اطلاع دیگری در دست نیست، جز آنکه اخی محمد و اخی محمود جامی ــ که از ابدال زمان خود بوده‌اند ــ نیز جزو مریدان باباسنکو شناخته شده‌اند (اصیل‌الدین، ۵۰).

مآخذ: اصیل‌الدین عبدالله واعظ، *رسالهٔ مزارات هرات* (حصهٔ اول *مقصد الاقبال سلطانیه*)، به کوشش فکری سلجوقی، انجمن تاریخ افغانستان، ۱۳۴۴ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا*، به کوشش مایل هروی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب‌السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سلجوقی، فکری، حواشی بر *رسالهٔ مزارات هرات* (نک‌: هم‌ ، اصیل‌الدین)؛ شرف‌الدین علی‌یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ علیشیر نوایی، *نسائم المحبة*، استانبول، ۱۹۷۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; *Iranica*.
مصطفیٰ بادکوبه‌ای هزاوه‌ای

باباسودایی، نک‌: سودایی ابیوردی.

باباشاهِ اِصْفَهانی، فرزند سلطان علی، خوش‌نویس نامدار و شاعر (زنده در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م). خانوادهٔ او در اصل از مردم کهپایهٔ (قهپایهٔ) اصفهان و خود او زاده و پرورش یافتهٔ شهر اصفهان بود (اوحدی، ۲۱۵).

باباشاه را برخی از تذکره‌نویسان شاگرد سیداحمد مشهدی می‌دانند (عالی، ۵۰). از متأخران، میرزای سنگلاخ به روش همیشگی خود به او لقب «رئیس‌الرؤسا» داده، و داستانی دربارهٔ او ساخته و پرداخته، و وی را شاگرد میرعلی هروی معرفی کرده است (۱۸۷/۱ـ ۱۸۸). وی می‌نویسد: باباشاه در ۸ سالگی به خدمت میرعلی هروی رسید و به مدت ۸ سال از او تعلیم خط گرفت (۱۸۸/۱ـ۱۸۹)؛ در حالی که در هیچ مأخذی نشانه‌ای از سفر باباشاه ۸ ساله از اصفهان به مشهد و هرات که میرعلی بین سالهای ۹۱۱ تا ۹۳۵ق در آنجا می‌زیست، یا به بخارا که از آن پس تا مرگ (۹۵۱ق) در آن به سر برد (بیانی، *احوال...*، ۴۹۳/۲ـ ۴۹۵، ۵۰۰)، دیده نشده است. از سوی دیگر گزارشی نیز از سفر میرعلی به اصفهان در دست نیست.

در مورد استادی سیداحمد مشهدی بر او نیز جای سخن است؛ زیرا چنانکه گذشت، گزارشی از سفر باباشاه به خراسان در دست نیست و نیز سندی از سفر سیداحمد به اصفهان وجود ندارد (نک‌: هـ د، احمد مشهدی). مشکل شناخت استاد باباشاه در خوش‌نویسی را خود او در رسالهٔ مشهورش «آداب المشق» (هـ م) حل می‌کند. او در مقدمهٔ این رساله سلطان علی مشهدی (د ۹۲۶ق) را استاد غیرمستقیم خود معرفی کرده است (ص ۵۸ـ۵۹)؛ از این‌رو، باباشاه را می‌توان خوش‌نویسی دانست که دارای استادی مستقیم و معین نیست، بلکه با پیروی از سلطان علی مشهدی و دیگر استادان پیش از خود و با ممارست و مشق بسیار به استادی رسید. در این میان، استعداد شخصی او را نباید نادیده گرفت. قطب‌الدین یزدی صاحب *رسالهٔ قطبیه* که باباشاه را در ۹۹۵ق در اصفهان دیده، دربارهٔ او می‌نویسد: «خوش‌نویسی او مادرزاد، و حسن خطش خدادادی است و خط او از دیگر خوش‌نویسان اصفهان برتر است» (نک‌: عالی، همانجا؛ حبیب، ۱۸۹، ۲۱۶؛ ایرانی، ۱۴۰ـ ۱۴۱).

نویسندگان و شعرای همزمان و پس از او در اینکه تا ظهور این هنرمند هیچ یک از نستعلیق نویسان به پای باباشاه نرسیده‌اند، اتفاق نظر دارند. اوحدی بلیانی (۹۷۳ـ ح ۱۰۵۰ق) او را «خوش‌نویسی بی‌بدیل و کاتبی بی‌عدیل» می‌نامد (همانجا). تقی‌الدین کاشی (۹۷۵ـ ۱۰۱۶ق) به نقل از معزالدین محمد خوش‌نویس دربارهٔ او می‌نویسد: «کتابت مشارالیه در پختگی وشیرینی اگر از کتابت خوش‌نویسان و استادان بهتر نیست، کمتر نیز نیست»، و به گفتهٔ همو «قلمرو نستعلیق او را مسخر است» (ص ۳۹۵). دست‌نوشته‌های باباشاه خریداران و هواخواهان بسیار داشت و ارزش هر ۱٬۰۰۰ بیت کتابت او ۳ تومان صفوی برابر با ۱۰۰ روپیهٔ هندی بود. نسخه‌های نوشتهٔ او را در زمان زندگی و پس از مرگش به سراسر ایران بردند و به بهای گزاف خرید و فروش شد. این آثار نفیس، کوتاه مدتی پس از او در شمار آثار نایاب درآمد (رازی، ۴۳۰/۲؛ اسکندربیک، ۱۷۱/۱).

باباشاه بیشتر به نوشتن کتاب و رساله می‌پرداخت و از قطعه‌نویسی دوری می‌جست. آثارش بیشتر به قلم کتابت و یکدست و روان نوشته شده است (عالی، همانجا؛ بیانی، *کارنامه...*، ۱۶۸).

باباشاه شعر نیز می‌سرود و «حالی» تخلص می‌کرد. در تذکره‌های شعر عصر صفوی نمونه‌هایی از سروده‌های او نقل شده است. تقی‌الدین کاشانی می‌نویسد: «طبعش در شاعری نیز بد نیست و در سلک شعرای کرام انتظام دارد» (همانجا).

تمامی کسانی که دربارهٔ زندگانی باباشاه آگاهیهایی داده‌اند، با ستایش از او یاد می‌کنند و او را شاعر و خوش‌نویسی «به غایت خوش فهم، خوش‌منش، عالی‌فطرت و صوفی طبیعت» وصف کرده‌اند. در همان حال، او را انزواطلب و الفت‌گریز دانسته، و نوشته‌اند که جز با فقرا و اهل الله سخن نمی‌گفت (اوحدی، ۲۱۵؛ واله، ذیل باباشاه). نویسندهٔ دیگری از هم عصران او برآن است که باباشاه به چنان اخلاق پسندیده و رفتار عارفانه‌ای آراسته است که قلم در شرح آن ناتوان است. برخی او را «اهل‌نقطه» (از نقطویه)، و جمعی صوفی و درویش مسلک دانسته‌اند



برگی از *سلسلة الذهب* جامی، به قلم باباشاه اصفهانی (۹۷۷ق)
کتابخانهٔ کاخ گلستان

(تقی‌الدین کاشی، همانجا). قاضی احمد قمی او را از «خوش‌نویسان مقرر» می‌داند که مدتی نیز در بغداد به کتابت اشتغال داشته است (ص ۱۱۹). اسکندربیک در گزارشی آورده است که باباشاه اوقات خود را به کتابت می‌گذراند و از این راه تأمین معاش می‌کرد (همانجا).

همچنان که از زندگی این خوش‌نویس نامدار آگاهی چندانی نداریم، دربارهٔ زمان و مکان مرگش نیز آگاهی دقیقی در دست نیست. آثار شناخته شدهٔ او بین سالهای ۹۷۴ تا ۹۸۶ق کتابت شده است. بنابراین، تا تاریخ پدید آمدن آخرین اثر در زنده بودن او جای دودلی نیست؛ اما درکمال شگفتی میرزای سنگلاخ می‌نویسد که در ۹۲۵ق در مشهد درگذشت (۱۹۲/۱). قاضی احمد مرگ او را در ۹۹۶ق در بغداد (همانجا)، میرزاحبیب (ص ۱۸۹) و ایرانی (ص ۱۴۱) سال ۱۰۱۲ق در مشهد و یا بغداد نوشته‌اند. بیانی قول قاضی احمد را برگزیده، و آن را امری «مسلم» می‌داند (*احوال*، ۸۷/۱). اما گزارش تذکره‌نویس همزمان او اوحدی بلیانی که از مصاحبت او مکرر بهره‌مند شده است، نشان از جوانی او در ۱۰۰۰ق دارد. تنها نشانه‌ای که پس از آن بر زنده بودن وی حکایت دارد، نوشتهٔ صاحب *هفت اقلیم* در ۱۰۱۰ق است که می‌نویسد: «باباشاه... نسخ تعلیق را درغایت عذوبت تحریر می‌نماید» (رازی، همانجا).

آثـار:

الف ـ قطعات: ۳ قطعه به قلم نستعلیق ۳ دانگ عالی و خوش، با رقمهای «کتبه العبد باباشاه» و «فقیرحالی» در ۳ مرقع موجود در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول و توپکاپی سرایی استانبول (بیانی، همان، ۹۰/۱).

ب ـ نسخه‌ها:

۱. *تذکرةالشعرا* ی دولتشاه سمرقندی، وزیری (۱۵×۲۴سانتی‌متر)، ۲۰۲ ورق، به قلم نستعلیق عالی، به تاریخ ۹۷۴ق، با جلد روغنی زیبا، در کتابخانهٔ ملی پاریس (بلوشه، II/312).

۲. منتخب *دیوان* غزلیات امیرخسرو، ۲۰۳ ورق، جدول زرین، به قلم نستعلیق خوش، با رقم باباشاه اصفهانی، به تاریخ ۹۷۴ق، با جلد زرکوب، از مجموعهٔ اردبیل، وقفی شاه‌عباس، در کتابخانهٔ شچدرین سن‌پترزبورگ (دورن، 354؛ دانش‌پژوه، ۱۳۷/۸).

۳. *سلسلة الذهب* جامی، وزیری (۱۵/۵×۲۴/۵سانتی‌متر)، ۴۹۸ صفحه، هر صفحه ۱۴سطر، به قلم نستعلیق کتابت خفی ممتاز، با رقم «به سعی فقیر باباشاه اصفهانی...»، به تاریخ رمضان ۹۷۷. این نسخهٔ نفیس افزون‌بر ۲سرلوح مذهب و دیگر آرایه‌های کتاب‌سازی، دارای ۱۴ مجلس نگارگری شدهٔ ممتاز و جلد روغنی و سوخت بسیار زیباست. این نسخه در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران به شمارهٔ ۶۷۱ نگاهداری می‌شود (بیانی، *فهرست*، ...، ۳۲۰-۳۲۱؛ آتابای، *فهرست دیوانها*...، ۲۲۳/۱-۲۲۴).

۴. *ترجمهٔ منظوم چهل کلمه*، وزیری (۱۴×۲۴سانتی‌متر)، ۱۶صفحه، هر صفحه ۳ سطر، متن به قلم نستعلیق نیم‌دودانگ عالی کتابت خفی، به زر و لاجورد و ۶ سطر ترجمه به فارسی با مرکب، با رقم «العبدالمذنب باباشاه اصفهانی»، به تاریخ رمضان ۹۷۸، نسخه با سرلوح مذهب، بین‌سطور طلااندازی و صفحه‌های تزیین شده به گل و برگ آراسته است و جلد میشن قهوه‌ای ساده دارد. این نسخهٔ نفیس در ۱۱۰۵ق وارد کتابخانهٔ شاه سلطان‌حسین صفوی شده است و اینک در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران به شمارهٔ ۱۸۹۶ نگاهداری می‌شود (بیانی، *فهرست*، ۳۳۴؛ آتابای، *فهرست کتب دینی*...، ۲۹۳-۲۹۴).

۵. *نصاب الصبیان* ابونصر فراهی، نیم ربعی (۹×۱۷ سانتی‌متر)، ۳۰ برگ، هرصفحه ۱۰ سطر، کاغذ سپاهانی نخودی، به‌قلم نستعلیق خوش، به تاریخ ذیقعدهٔ ۹۷۹، با سرلوح زرین و صفحه‌های آراسته با طرحهای ظریف اسلیمی وختایی، جلد تیماج سرخ ضربی، در موزهٔ هنرهای تزیینی (نشریه...، ۱۳۱/۳).

۶. *نصایح الملوک*، وزیری کوچک (۱۴/۹×۲۱ سانتی‌متر)، ۴۶ صفحه، هر صفحه ۱۰سطر، به قلم نستعلیق نیم دودانگ کتابت عالی، بارقم «فقیر باباشاه اصفهانی»، به تاریخ ۹۸۰ق، بر پیشانی صفحهٔ

نخست یک سرلوح مذهب مرصع، حاشیهٔ همگی صفحات تشعیر شده، بین‌سطور طلااندازی و آراسته به گلهای ریز، جلد روغنی بوم‌مشکی با طرح تشعیر، اندرون میشن مشکی، به شمارهٔ ۲۲۲۷ در کتابخانهٔ کاخ گلستان (بیانی، *احوال*، ۹۱/۱؛ آتابای، *فهرست کتب ادبی*...، ۷۵۷-۷۵۸).

۷. *تحفة الابرار* جامی، ۸۹ ورق، متن و حاشیه شدهٔ رنگین، هر صفحه ۱۰ سطر بر متن زرافشان، به قلم نستعلیق خفی عالی، با رقم «سوّدهٔ باباشاه اصفهانی»، به تاریخ ذیحجهٔ ۹۸۲، دارای یک سرلوح مذهب، جلد روغنی زمینه تریاکی بانقش گل و بوته، به شمارهٔ ۳۲ در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (شورا، ۱۰/۱؛ بیانی، همانجا).

۸. منظومهٔ *خضرخان و دولرانی* از امیرخسرو دهلوی، ۱۸۹ ورق، با رقم «باباشاه‌بن سلطان علی اصفهانی»، به تاریخ جمادی الثانی ۹۸۳، در کتابخانهٔ شچدرین سن پترزبورگ (دورن، 355؛ دانش‌پژوه، ۱۳۸).

۹. *بوستان* سعدی، ۱۷۶ ورق، ورقها متن و حاشیه شده، حاشیه‌ها به رنگهای گوناگون و برخی زرافشان، با جدولهای زرین و رنگین، به قلم نستعلیق عالی، با رقم «باباشاه بن سلطان علی» به تاریخ ۹۸۶ق، در همان کتابخانه (دورن، 345؛ دانش‌پژوه، ۱۳۵).

۱۰. *بوستان* سعدی، ۱۷۳ورق، به قلم نستعلیق ممتاز، با رقم «باباشاه‌بن سلطان علی اصفهانی»، به تاریخ شوال ۹۸۶. این نسخه از دیدگاه زیبایی خط و جلد شاهکاری نفیس به شمار می‌آید. بر پشت ورق نخست نسخه، اثر مهرهای صاحبان آن پیش از ۱۰۵۵ تا ۱۰۷۰ق دیده می‌شود. واپسین آنها اثر مهراورنگ زیب امپراتور مشهور مغول هند است، در همان کتابخانه (دورن، 347؛ دانش پژوه، همانجا).

۱۱. منتخب اشعار جامی، به قلم نستعلیق نیم دودانگ عالی، با رقم «العبد المذنب باباشاه اصفهانی»، در مجموعهٔ مهدی بیانی (بیانی، همانجا).

ج- آثار منسوب: افزون بر آنچه گذشت، شماری آثار بدون رقم و منسوب به او نیز وجود دارد؛ از جملهٔ این نسخه‌ها در کتابخانهٔ کاخ گلستان تهران: منتخبی از *حدیقة الحقیقهٔ* سنایی، دو نسخهٔ *اسکندرنامهٔ* نظامی، یک نسخه *خمسهٔ* امیرخسرو دهلوی، یک نسخه *سبحة الاحرار* جامی، سرانجام مجموعه‌ای شامل *خمسهٔ* نظامی در متن نسخه و *خمسهٔ* امیرخسرو در حاشیهٔ آن، با رقم افزوده و ناقص در آخر کتاب و تاریخ ۹۹۴ق (بیانی، *فهرست*، ۳۹، ۸۷-۹۰، ۲۰۰-۲۰۲، ۳۱۹، ۴۹۹-۵۰۰).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست دیوانهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *فهرست کتب ادبی عرفانی کاخ گلستان*، تهران، کاخ گلستان؛ همو، *فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ اسکندر بیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، قاهره، ۱۳۴۵ق؛ بابا شاه اصفهانی، «آداب المشق»، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، ۱۹۰۵م، ج ۲۶(۳)، شم ۱۰۱؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ش؛ همو، *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران؛ همو، *کارنامهٔ بزرگان*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ تقی‌الدین کاشی، محمد، *خلاصة‌الاشعار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شورا، خطی؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد قمی؛ *گلستان هنر*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، تبریز، ۱۲۹۵ق؛ *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، به‌کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ واله داغستانی، علیقلی، *ریاض الشعرا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1912; Dorn, R., *Catalogue des manuscrits et* xylographes orientaux..., St. Petersburg, 1852.

محمد حسن سمسار

باباشَمَل، نشریه‌ای هفتگی، انتقادی و فکاهی که نخستین شمارهٔ آن به مدیریت وسردبیری رضا گنجه‌ای (۱۲۹۰-۱۳۷۴ش)، درفروردین ۱۳۲۲/آوریل ۱۹۴۳، به زبان فارسی در تهران منتشر شد.

رضا گنجه‌ای در تبریز به دنیا آمد. پدر او میرزا علیقلی از آزادی‌خواهان دورهٔ مشروطیت به شمار می‌رفت که به نمایندگی از مردم تبریز به مجلس نیز راه یافت. خانهٔ آنها، محل آمد و شد آزادی‌خواهان آن دوره مانند سیدحسن تقی‌زاده و حاج اسماعیل امیرخیزی بود. گنجه‌ای ازهمان ابتدا شوق روزنامه‌نگاری داشت و در مدرسهٔ حکمت، روزنامه‌ای به نام *وطن* راه انداخته بود (حالت، ۲۸؛ مجتهدی، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵).

گنجه‌ای در ۱۳۰۵ش به تهران آمد و تحصیلات خود را در این شهر ادامه داد. در ۱۳۱۰ش به اروپا رفت و در پلی‌تکنیک زوریخ به تحصیل پرداخت. در ۱۳۱۶ش در رشتهٔ مهندسی ماشین فارغ‌التحصیل شد و به ایران بازگشت و در راه‌آهن و دانشگاه به کار و تدریس پرداخت (حالت، همانجا).

پس از خروج رضاشاه از ایران در شهریور ۱۳۲۰ش، و تغییر اوضاع سیاسی روز، گنجه‌ای به تشویق حاج اسماعیل امیرخیزی، به فکر انتشار نشریه‌ای فکاهی افتاد (همانجا). از این‌رو، در ۱۳۲۱ش امتیاز *باباشمل* (به معنی لوطی وداش مشدی) را به مدیریت و سردبیری خود از وزارت فرهنگ درخواست نمود که در ۱۸ اسفند همین سال از سوی شورای عالی فرهنگ، و علی‌اکبر سیاسی (وزیر فرهنگ) با صدور امتیاز نشر هفته‌نامه‌ای به‌نام او موافقت شد (روستایی، ۲۲۷/۲).

شمارهٔ نخست *باباشمل* در روز پنجشنبهٔ ۲۵ فروردین ۱۳۲۲، انتشار یافت (حالت، ۲۶) و بر خلاف انتظار گنجه‌ای، نسخه‌های آن به سرعت نایاب گردید، به گونه‌ای که او مجبور به تجدید چاپ آن شد (همو، ۲۸).

باباشمل در اوایل انتشار در ۸صفحه با قطع کوچک و غالباً در پنجشنبهٔ هر هفته منتشر می‌شد. در بالای صفحهٔ اول، نام نشریه، یعنی *باباشمل* و تصویر مردی با سبیل و کلاه تخم مرغی شکل آمده بود که در زیر آن، عدم انتساب نشریه به گروههای سیاسی گوشزد شده بود (همو، ۲۶-۲۸؛ نفیسی، ۴۷-۴۸؛ نجف‌زاده، ۹۳۲/۳). در همین صفحه، کاریکاتوری ترسیم می‌شد که تناسب موضوعی آن با اوضاع سیاسی روز، از ویژگیهای برجستهٔ آن به شمار می‌رفت (نفیسی، همانجا)، به‌گونه‌ای که آل احمد آنها را نوعی تحول در ترسیم کاریکاتور در ایران

می‌دانست (ص ۱۷).

باباشمل از تنوع موضوعی چشمگیری برخوردار بود، با عناوینی همچون: «درد دل باباشمل» (سرمقاله)، «برهان قاطر» (در مقابل برهان *قاطع* و مربوط به تحریف اسامی رجال سیاسی)، «مبارزه با ملقلق‌بافی» (تمسخر مغلق‌گویان)، «آوازهای کوچه باغی» (تحریف شعرهای معروف، به قصد انتقاد)، «کلمات طوال» (در مقابل کلمات قصار و شوخی با روحیات و خلقیات نسوان)، «نیش و نوش» (تحریف شعرهای معروف)، «لب تشنه» (مخصوص نامه‌های وارده)، «می‌گویند» (دربارهٔ شایعات منتشره)، «شوخی با نمایندگان»، «روزنامه‌ها» (شوخی بانشریات دیگر)، «بورس»، «خبرهای کشور»، «چهار عمل اصلی»، «از ما می‌پرسند» و «چگونه باورم شد که نویسنده و شاعر هستم» (حالت، ۲۹-۳۰؛ نفیسی، ۴۸).

نویسندگان بسیاری همچون رضا گنجه‌ای، احمد گلچین معانی، رهی معیری (با نام مستعار زاغچه)، مهندس فزونی (با نام مستعار مهندس الشعرا)، ابراهیم صهبا (با نامهای مستعار شیخ سرنا و ابرام سرپا) و نویسندگانی با نامهای مستعار لاادری، دوزخی، مجنون، هالو، کلاغ سیاه، خفیه نویس، الله‌وردی، و... مطالب *باباشمل* را تهیه می‌کردند؛ و سرانجام بهرام داوری و بنی‌سلیمان که ترسیم کاریکاتورهای *باباشمل* را برعهده داشتند (حالت، ۳۰-۳۱؛ نفیسی، همانجا؛ نجف‌زاده، ۳/۹۳۳).

سرمقالهٔ *باباشمل* و قسمت اعظم مطالب آن را گنجه‌ای می‌نوشت و علاوه بر آن، موضوعات شعر و نیز کاریکاتورها را خود تعیین می‌کرد و دیگران به سرودن و یا ترسیم کاریکاتورها اقدام می‌کردند. او در عین حال، هماهنگی میان هیأت تحریریه را برعهده داشت و این امر سبب شده بود، یکنواختی و یکدستی در مطالب *باباشمل* دیده شود (حالت، ۳۱).

زبان و شیوهٔ بیان مقالات *باباشمل*، به شکل ساده، عوام فهم و محاوره‌ای بود و همین ویژگیها، از عوامل نفوذ این نشریه در میان توده‌های مردم شده بود (نفیسی، همانجا؛ مجتهدی، ۱۳۴؛ ساتن، ۲۶۸). به گفتهٔ آل‌احمد (همانجا)، زبان *باباشمل*، نجیب و شوخیهای آن با نزاکت‌تر و روحانی‌تر از دیگر نشریات فکاهی بود و از رکاکت و ابتذال هم چیزی در آن به چشم نمی‌خورد، و برزین هم آن را از متین‌ترین نشریات فکاهی به شمار آورده است (ص ۷۹).

سرمقاله‌های گنجه‌ای که باعنوان «درد دلهای باباشمل» در هر شماره درج می‌شد، از یک سو به اوضاع و احوال سیاسی روز مرتبط می‌شد و از سوی دیگر انعکاس علاقه و دوستی او به مردم بود (حالت، ۲۶؛ نفیسی، ۴۷). نگاهی به این سرمقاله‌ها میزان تأثیرپذیری گنجه‌ای از نوشته‌های علی‌اکبر طاهرزاده (صابر) در روزنامهٔ *ملانصرالدین*، علی اکبر دهخدا (دخو) در روزنامهٔ *صوراسرافیل* با عنوان «چرند و پرند» و لطایف نکته‌گویان آذربایجانی را نشان می‌دهد (حالت، ۲۶-۲۸؛ مجتهدی، همانجا). تأثیرپذیری گنجه‌ای از دهخدا و ارادتش به او، به حدی بود که در سرمقالهٔ شمارهٔ اول، با عنوان «به‌یاد دخو ـ داش ماهم آمدیم!»، به این موضوع اشاره کرده است (حالت، ۲۶). با اینهمه، گنجه‌ای هنگامی که مصالح جدی کشور مطرح بود، زبان طنز را به یک‌سو می‌نهاد و به طور صریح و قاطع به آن موضوعات می‌پرداخت. ازجملهٔ این مسائل می‌توان به برادرکشی قشقاییها و مسأله آذربایجان اشاره داشت.

باباشمل مجموعاً در ۱۵۰ شماره و در دو دورهٔ جدا از هم، طی ۳ سال و اندی منتشر شد: دورهٔ اول شامل ۳ سال بود. سال اول در پنجشنبهٔ ۲۵ فروردین ۱۳۲۲ آغاز شد و پس از ۴۷ شماره در پنجشنبهٔ ۲۵ اسفند ۱۳۲۲ پایان یافت. سال دوم با شمارهٔ ۴۸ در ۱۰ فروردین ۱۳۲۳ آغاز شد و با شمارهٔ ۹۶ در اسفند همین سال پایان گرفت. سال سوم با شمارهٔ ۹۷ در چهارشنبهٔ اول فروردین ۱۳۲۴ شروع شد و با شمارهٔ ۱۲۳ در پنجشنبهٔ ۱۲ مهر همان سال به اتمام رسید. در این زمان با سفر گنجه‌ای به اروپا، انتشار دورهٔ اول *باباشمل* به پایان رسید. دورهٔ دوم *باباشمل* در روز پنجشنبهٔ ۲۹ مرداد ۱۳۲۶ با شمارهٔ ۱۲۴ آغاز شد، ولی گنجه‌ای خیلی زود، یعنی پس از چند ماه در ۱۰ اسفند همان سال با انتشار شمارهٔ ۱۵۰ و با ذکر این نکته که طی این چند سال، تنها اندوخته‌اش از فعالیت مطبوعاتی، «کینهٔ دشمنان و رنجش دوستان» بوده، و دیگر «صبر و تواناییش» به سر آمده است، به انتشار *باباشمل* پایان داد (حالت، ۳۱؛ نفیسی، ۴۹؛ نجف‌زاده، همانجا).

مآخذ: آل احمد، جلال، «ورشکستگی مطبوعات»، علم و زندگی، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۳؛ برزین، مسعود، *شناسنامهٔ مطبوعات*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حالت، ابوالقاسم، «نامهٔ باباشمل»، *تلاش*، تهران، ۱۳۵۱ش، شم ۳۴؛ روستایی، محسن و غلامرضا سلامی، *اسناد مطبوعات ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ساتن، الول، «نشریات منتشرهٔ ایران»، *ادبیات نوین ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مجتهدی، مهدی، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ نجف‌زادهٔ بار فروش، محمدباقر و مرتضی فرجیان، *طنزسرایان ایران از مشروطه تا انقلاب*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نفیسی، محمود، «تاریخچهٔ مطبوعات ایران»، *تحقیقات روزنامه نگاری*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۴، شم ۱۵.

علی میرانصاری

باباشَهیدی، نک: شهیدی قمی.

باباطاهر، مشهور و ملقب به «عریان»، عارف و شاعر ایرانی سدهٔ ۵ق/۱۱م که سروده‌هایی ـــ اغلب ـــ چهار لختی، در قالب دوبیتی که بعضی از آنها به لهجه‌ای خاص از گویشهای غرب ایران است، و نیز کلمات قصاری عارفانه از وی برجای مانده است. دربارهٔ سال تولد و وفات، نحوهٔ معاش و طریق کسب دانش و معرفت و مسلک عارفانهٔ او، از منابع قدیم، اطلاعات دقیق و روشنی به دست نمی‌آید، تا آنجا که ادوارد هرون آلن باباطاهر را «شخصیت مرموز» خوانده، می‌نویسد: دربارهٔ وی هیچ نمی‌دانیم (ص 3, 12)، و محققی دیگر (نک: *ایرانیکا*، III/296) بر آن است که همهٔ آنچه دربارهٔ باباطاهر می‌دانیم، این است که شاعری صوفی‌منش و از حوالی همدان بوده است. آنچه بیشتر بر ابهام شخصیت باباطاهر می‌افزاید، نخست منش درویشانه و خصلت

انزواطلبانه و در نتیجه گمنام زیستن اوست و دیگر، حکایات افسانه‌وار و کرامات و کرامت گونه‌هایی است که اغلب از سوی ارادتمندانش، به وی نسبت داده‌اند.

سال تولد باباطاهر: در هیچ مأخذی کهن سخنی در این باب نرفته است. برخی از نویسندگان گمانهایی زده‌اند: میرزا مهدی‌خان کوکب، برپایهٔ یک دوبیتی معماگونه و تفسیرپذیر منسوب به باباطاهر:

مو آن بحرم که در ظرف آمَدستم
مو آن نقطه که در حرف آمدستم
به هر اَلفی اَلِف قَدّی برآیه
اَلِف قَدّم که در اَلف آمدستم

سال ولادت او را محاسبه کرده، و عدد ۳۲۶ [ق] را به عنوان سال تولد باباطاهر به دست آورده است (نک: EI², I/839؛ *ایرانیکا*، همانجا). علامهٔ قزوینی ادعای کوکب را از جمله «توجیهات بسیار عجیب و غریب» دانسته(۲۸۱/۵)، و رشید یاسمی نیز از آن به«تکلف و حساب‌تراشی» (ص ۶۸ ـ ۷۰) تعبیر کرده است؛ لیکن وی با استناد به همان دوبیتی و با اشاره به اهمیت عدد ۱٬۰۰۰ نزد اغلب ملل، و به ویژه، با تذکار اعتقاد پیروان زردشت به ظهور نابغه‌ای («معصوم») در آغاز هر هزاره، برآن رفته‌است که مقصود باباطاهر از واژهٔ«الف»، سال۱۰۰۰م بوده، و در نتیجه وی مقارن سالهای ۳۹۰ و ۳۹۱ق (برابر با ۱۰۰۰م) زاده شده است؛ گمانه‌زنی رشید یاسمی نیز از انتقاد تعریض آمیز مینوی (ص ۵۵) مصون نمانده است؛ و سرانجام، مقصود (شرح...، ۳۲ـ۳۴) حدسیات کوکب و رشید یاسمی را ناپذیرفتنی دانسته، و به نقل از سلطان علیشاه گنابادی در دیباچهٔ کتاب توضیح (نک: دنبالهٔ مقاله)، مصراع چهارم دوبیتی مذکور را مبین تاریخ زندگانی باباطاهر در میانهٔ هزارهٔ اول ق ــ یعنی سدهٔ ۵ق ــ می‌داند (نیز نک: همو، *باباطاهر*...، ۶). اگرچه هیچ‌یک از این توجیهات پذیرفتنی نمی‌نماید، اما برخی از محققان، با عنایت به زمان تقریبی وفات باباطاهر (پس از ۴۴۷ـ۴۵۰ق، نک: دنبالهٔ مقاله)، اواخر سدهٔ ۴ق را به عنوان تاریخ تقریبی تولد وی پذیرفته‌اند (نک: صفا، ۳۸۳/۲؛ مقصود، همان، ۵).

وفات باباطاهر: هدایت بدون ذکر مأخذی، وفات وی را در ۴۱۰ق ضبط کرده است (*ریاض*...، ۱۶۷، مجمع...، ۱(۲)/۸۴۵). نخستین مأخذی که در آن به نام «طاهر» ــ بدون ذکر القاب «بابا» و «عریان» ــ اشاراتی رفته، *نامه‌های* عین القضات همدانی (مق ۵۲۵ق) است: اینکه عین القضات به زیارت قبر «طاهر» می‌رفته (۲۷/۱)، یا «فتحه» ــ از عارفان معاصر و مورد احترام عین‌القضات ــ ۷۰ سال می‌کوشیده تا ارادت خود را نسبت به «طاهر» استوار سازد و نمی‌توانسته (۲۵۸/۱)، و یا اینکه عین‌القضات گاهی نامه‌ای را در محل تربت «طاهر» می‌نوشته است (۳۵۱/۱، ۴۳۳)، می‌رساند که اولاً، باباطاهر در همدان زیسته، و در همانجا درگذشته، و مدفون شده است و ثانیاً، در نظر اهل معرفت منزلتی داشته، و عارفی هم شأن مشایخی چون «بَرَکه» و «فتحه» ــ دو تن از بزرگان اهل طریقت همدان ــ به شمار می‌رفته است. اما کهن‌ترین مأخذ تاریخی که در آن از ملاقات و گفت‌وگوی طغرل سلجوقی (د ۴۵۵ق) و باباطاهر سندی به دست می‌دهد، گزارش راوندی (ص ۹۸ـ۹۹)، در کتاب *راحة‌الصدور* (تألیف: ۵۹۹ق) است. از این ملاقات که طغرل به سبب آن کوکبهٔ لشکر را متوقف کرده بود (همو، ۹۹) و به ویژه با تأمل در لحن باباطاهر و حضور ذهن او در استشهاد به آیتی از کلام الله مجید، به مقتضای حال و مقام، چنین مستفاد می‌شود که اولاً بابا در اواخر نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق چندان رتبت و اعتبار داشته که سلطان مقتدر سلجوقی بوسه بر دستان وی زده، و توصیه‌اش را اجابت کرده، و گریسته است و سخن عتاب آلود او را برتافته، و سر ابریق شکسته‌ای را که بابا در انگشتش کرده، چونان تعویذی همواره با خود می‌داشته است (همانجا)؛ ثانیاً، وفات باباطاهر باید پس از عبور طغرل از همدان، یعنی سالهای ۴۴۷ـ۴۵۰ق (نک: براون، II/260) اتفاق افتاده باشد؛ از این‌رو، قول رضاقلی هدایت (همانجا) در ضبط سال وفات بابا (۴۱۰ق) نادرست است؛ اما معاصر بودن وی با دیلمیان، چنانکه هدایت نیز بدان تصریح کرده (همانجا)، ناصواب نمی‌نماید. بیشتر محققان متأخر با استناد به روایت راوندی، وفات بابا را پس از ۴۴۷ یا ۴۵۰ق ضبط کرده‌اند (نک: EI²، همانجا؛ صفا، ۳۸۳/۲؛ مقصود، همانجا). در نتیجه، ادعای حضور باباطاهر بر سر جنازهٔ عین‌القضات و سخن گفتن با کشتهٔ وی (اوحدی، ۶۳۴) و نیز حکایت رفتن خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق) به غاری که بابا در آن می‌بوده است و پاسخ گفتن بابا به شبههٔ خواجه در یک مسألهٔ نجومی (نک: زنوزی، ۱۰۰/۲)، جملگی به لحاظ تاریخی پذیرفتنی نیست، اما معاصر بودن باباطاهر با ابن سینا (د ۴۲۸ق) پذیرفتنی است (اوحدی، همانجا). براون نیز دیدار و گفت و گوی بابا و ابن سینا را محتمل دانسته است (II/261).

نام پدر باباطاهر دانسته نیست، اما صاحب *الذریعه* از وی به «فریدون» یاد کرده است (آقابزرگ، ۹(۲)/۶۴۲).

القاب باباطاهر: لفظ «بابا» در تمام منابع قدیم و متأخر، اعم از کتب تاریخ و تذکره‌نامه‌ها به عنوان پیشنام وی آورده شده است. این لقب بی‌گمان از باب تفخیم و تعظیم است. بابا معادل پیر، شیخ و مرشد است، چنانکه عارفان دیگری نیز ملقب به بابا بوده‌اند (نظیر بابا افضل، باباکوهی) و در واقع این لقب به پیرانِ کامل و مرشدان مکمل اطلاق می‌شده است. در *کشف المحجوب* نیز آمده است که به درویشان و مشایخ بزرگ فرغانه «باب» (کوتاه شدهٔ بابا) می‌گفته‌اند (هجویری، ۳۰۱). به علاوه شاعر در ۳ غزل که به وزن دوبیتی است، طاهر و در یک غزل باباطاهر تخلص کرده است (نک: مقصود، شرح، ۱۷۴ـ۱۷۶) و در همدان نیز او را بابا می‌نامیدند (آزاد، ۱۷۳).

اما لقب «عریان» در هیچ‌یک از منابع کهن، دست‌کم تا اواسط سدهٔ ۹ق، به همراه نام وی دیده نمی‌شود. در جُنگ خطی مورخ ۸۴۸ق موزهٔ قونیه، نیز از وی با عنوان «قدوةُ العارفین باباطاهر همدانی علیه‌الرحمة» نام برده شده است (نک: مینوی، ۵۵ ـ۵۶). به احتمال بسیار، صفت

«عریان» بیانگر دوری جستن بابا از علایق دنیوی است. با این حال، این لقب مایهٔ پدید آمدن پندارهایی همچون سر و پا برهنه بودن بابا (اوحدی، ۶۳۳) و برهنه گشتن وی در معابر عمومی (آلن، 10) شده است؛ اگرچه روحیهٔ درویشانه و منش قلندرانه و در نتیجه رفتار گاه متفاوت و غیر متعارف باباطاهر، در پیدایی چنان داوریهایی بی‌تأثیر نبوده است (نک: زرین‌کوب، ۴۴). در برخی مآخذ از بابا با صفاتی چون شیفته گونه، دیوانه و دیوانهٔ فرزانه یاد شده است (نک: راوندی، ۹۹؛ حمدالله، ۷۱؛ آذر، ۲۶۳؛ هدایت، *ریاض*، ۱۶۷؛ اوحدی، همانجا) و این می‌رساند که وی از جملهٔ عقلای مجانین بوده است. انتساب بابا به همدان نیز در اغلب منابع دیده می‌شود؛ علاوه بر تصریح منابع، در حافظهٔ جمعی ایرانیان نیز باباطاهر «همدانی» است. اما لُر یا لُری یا لرستانی و یا از قوم لر به شمار آمدن وی، به گواهی پاره‌ای منابع (نک: I/840 ,EI²؛ مینوی، ۵۴؛ صبا، ۴۹۵)، امری است که بی‌گمان، معلول لهجهٔ لری بعضی از اشعار اوست (نک: صفا، ۳۸۴/۲؛ براون، I/83؛ ادیب، ۱؛ گبینو، ۳۱۸-۳۱۹).

کرامات منتسب به باباطاهر: اغلب این نسبتها صبغهٔ افسانه‌ای دارد و همین عامل، بر شخصیت وی پردهٔ ابهام می‌کشد، مثل داستان ناگهان به معرفت رسیدن بابا، به گزارش آلن (ص 11-10) و بیان آن: «امسیتُ کردیاً و اصبحتُ عربیاً»، از زبان خود او (برای آگاهی از برخی کرامات وی، نک: اوحدی، ۶۳۴؛ زنوزی، ۹۹/۲-۱۰۰؛ هدایت، همانجا؛ I/841 ,EI²؛ مقصود، همان، ۴۶ بب).

باباطاهر و اهل حق: پیروان آیین «یارسان» (اهل حق)، باباطاهر را از بزرگان و اعاظم آیین خود می‌دانند و او را از جملهٔ یاران هم عقیده و همراز شاه خوشین لرستانی (۴۰۶-۴۶۷ق)، از بزرگان اهل حق، معرفی می‌کنند (صفی‌زاده، ۶۶، ۷۵). مأخذ صفی‌زاده کتاب دینی *نامهٔ سرانجام* است که در آن مطالبی دربارهٔ شاه خوشین و ارتباط وی با باباطاهر آمده است: به باور اهل حق، و بر پایهٔ مطالب *نامهٔ سرانجام* (نک: EI²، همانجا)، الوهیت دارای ۷ مظهر است و هر یک از آنها نیز ۴ مَلَک درالتزام خویش دارد؛ باباطاهر یکی از ملائک ملتزم باباخوشین (سوم مظهر حق) محسوب می‌شود (نیز نک: مینورسکی، ۵۸۷). طایفهٔ دیگری از اهل حق، یعنی نُصیریها نیز باباطاهر و اشعاری را که وی به گویش لری سروده، دارای قدر و منزلت بسیار می‌دانند (گبینو، همانجا).

آرامگاه باباطاهر: این بنا بر فراز تپه‌ای در شمال غربی همدان، مقابل قلهٔ الوند و از سوی دیگر، مقابل بقعهٔ امامزاده حارث (هادی) بن علی(ع) ساخته شده است (نک: مقصود، همان، ۸۲-۸۳). پس از عین‌القضات، حمدالله مستوفی نخستین کسی است که ضمن بر شمردن «مزارات متبرکهٔ» همدان، از مقبرهٔ بابا نشانی می‌دهد (همانجا). آرامگاه قدیم وی در سدهٔ ۶ق، به صورت برج آجری ۸ ضلعی ساخته شد (مقصود، همان، ۶۱). این برج در اوایل سدهٔ ۱۴ش در معرض ویرانی قرار داشت؛ از این رو، نخست در ۱۳۱۷ش تجدید بنای آن در دستور کار قرار گرفت، اما ناتمام ماند. بار دیگر، در سالهای ۱۳۲۹-۱۳۳۱ش مرمت و بازسازی شد. سرانجام، به اهتمام انجمن آثار ملی، آرامگاه کنونی وی در سالهای ۱۳۴۶-۱۳۴۹ش بنیاد نهاده شد (نک: همو، *باباطاهر*، ۱۸، شرح، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۶۹؛ صفایی، ۱۲-۱۷). در جوار آرامگاه باباطاهر مقبرهٔ شماری از مشاهیر همدان نیز قرار دارد.

شعر باباطاهر: عمدهٔ آوازهٔ باباطاهر مرهون دوبیتیهای عوام فهم و خواص پسند اوست. اطلاق دوبیتی (و ترانه) به این نوع شعر، در سده‌های اخیر بیشتر رایج شده است و قدما معمولاً به آن فهلوی و فهلویات می‌گفتند (نک: شمس قیس، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۶۲). بر پایهٔ اسنادی که در دست است، ایرانیان دست‌کم در نواحی مرکزی و غرب کشور، از دیرباز به این نوع شعر سادهٔ مردمی گرایش داشته‌اند: صاحب *المعجم* از شعف و ولع «کافّهٔ اهل عراق [عجم]» به سرودن و خواندن و استماع اشعار فهلوی خبر می‌دهد (همو، ۱۶۲؛ نیز نک: راوندی، ۳۴۴).

در برخی از مآخذ فارسی به تفاوت دوبیتی با رباعی (به لحاظ وزن و مضمون) عنایتی نشده است و به صرف چهار لختی بودن، دوبیتیهای بابا را رباعی نامیده‌اند، و یا در مواردی از آن به هر دو لفظ (دوبیتی، رباعی) تعبیر کرده‌اند (هدایت، *ریاض*، ۱۶۷؛ مقصود، همان، ۸۶، ۹۱، ۹۸). از میان خاورشناسان، آلن به این نکته توجه کرده است و با اشاره به وزن خاص دوبیتی، یعنی هزج مسدّس محذوف، می‌نویسد: ایرانیان خود همواره از سروده‌های چهار لختی باباطاهر به «رباعیات» تعبیر کرده‌اند (ص 7)؛ اما دیگر خاورشناسان، بدون اشاره به لفظ «دوبیتی»، سروده‌های وی را «چهارپاره» نامیده‌اند (برای مثال، نک: I/839 ,EI²؛ ریپکا، 216).

لهجهٔ اشعار باباطاهر: به روشنی دانسته نیست که چرا شماری از دوبیتیهای شاعران دیگر، اعم از گمنام یا شناخته شده، به نسخه‌های خطی و چاپی اشعار باباطاهر راه یافته است (شمیسا، ۲۷۰، ۲۷۴؛ I/840 ,EI²) و از سوی دیگر، به لحاظ گرایش فارسی زبانان به دوبیتی و اشعار فهلوی (ترانه) و تداول آن در میان مردم، در گویش سروده‌های بابا تصرفاتی صورت گرفته، و رفته رفته به زبان رسمی ادبی (فارسی دری) نزدیک شده است (صفا، ۳۸۴/۲). حتیٰ برخی، عروض فهلوی شماری از سروده‌های باباطاهر را بر عروض رسمی دوبیتی، یعنی بحر هزج مسدس محذوف (یا مقصور): مفاعیلن، مفاعیلن، فعولن (یا مفاعیل) منطبق ساخته‌اند (نک: شمیسا، ۲۸۹-۲۹۰). کهن‌ترین مآخذ که در آن یکی از دوبیتیهای منسوب به باباطاهر (بدون اشاره به نام سراینده) آمده، *المعجم* است (شمس قیس، ۱۱۳). همین دوبیتی، پس از تصرفاتی که در وزن و زبان آن صورت گرفته، در نسخهٔ *دیوان* باباطاهر (ص ۵۶، شم ۲۱۰) وحید دستگردی ضبط شده، و نمونهٔ مناسبی است برای باز نمودن تصرفات در شعر بابا.

برخی از صاحبان کتابهای تذکره و محققان معاصر، زبان وی را «رازی» (اوحدی، ۶۳۴)، «راجی» (آذر، ۲۶۳) و «رازی» (هدایت، همانجا؛ اِته، ۳۱) دانسته‌اند. پیداست که این هر ۳ لفظ به گویش قدیم اهل ری بازمی‌گردد. برخی نیز زبان اشعار او را لری می‌دانند (ادیب، ۱؛

صفا، همانجا؛ گبینو، ۳۱۹). ریپکا گویش اشعار بابا را «محلی»، و سروده‌هایش را از مقولهٔ ادبیات عامیانه دانسته، و بر آن است که شاعران دوره‌های بعد (مثلاً عبید زاکانی و...) گویشهای محلی را در آثار هجو و هزل به کار می‌بردند (ص 74). اما آبراهامیان (نک: *ایرانیکا*، III/296) میان لهجهٔ سروده‌های باباطاهر و کلیمیان همدان، قائل به قرابتی شده است و ناتل خانلری (ص ۳۸-۳۹) ضمن برشمردن مواردی از اختلافات در ضمایر و وجوه تصریفی افعال در لهجه‌های یهودیان همدان و سروده‌های بابا، نظر آبراهامیان را مردود دانسته است. براون ضمن اشاره به نظر چند تن از خاورشناسان (I/26-27)، این سخن کلمان هوار را نقل می‌کند که برخی از لهجه‌های غرب ایران با زبان اوستایی پیوستگی دارد که هوار از آنها به «مادی جدید» یا «پهلوی مسلمان» [پهلوی دورهٔ اسلامی] تعبیر کرده است و در ادامهٔ بحث لهجهٔ سروده‌های بابا را نیز از جملهٔ این گویشها دانسته است (نیز نک: هوار، 503-502).

دربارهٔ چگونگی تلفظ و آواشناسی سروده‌های باباطاهر کوششهایی صورت گرفته است: هوار پاره‌ای از مشخصات زبان‌شناختی و آوایی واژه‌های محلی اشعار وی را بررسی کرده (نک: ص 510-507)، و ادیب طوسی (ص ۲-۱۶) و مهرداد بهار (ص ۷-۲۱) شماری از اشعار بابا را تجزیه و تحلیل و آوانویسی کرده، و معنی واژه‌ها و ابیات محلی آنها را به دست داده‌اند.

نسخه‌ها: کهن‌ترین نسخهٔ خطی شناخته شده از سروده‌های بابا نسخه‌ای است در قونیه، از مجموعهٔ شم ۲۵۴۶، مشتمل بر ۲۵ بیت (دو قطعه و ۸ دوبیتی) که در ۸۴۸ق تحریر و حرکت‌گذاری شده است (نک: مینوی، ۵۵ - ۵۸)؛ ۸ دوبیتی او نیز در *عرفات العاشقین* (نک: اوحدی، ۶۳۴) ضبط شده، و در برخی تذکره‌های تألیف شده در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق هم شماری از دوبیتیهای وی نقل شده است (از جمله نک: آذر، ۲۶۳-۲۶۴؛ هدایت، همان، ۱۶۷-۱۶۹؛ مجمع، ۱(۲)/۸۴۵-۸۴۶). دست‌نویسهای بسیاری از سروده‌های بابا، به ضمیمهٔ مجموعه‌ها یا مستقلاً، در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: منزوی، *خطی*، ۲۸۲۷/۴-۲۸۲۸، *خطی مشترک*، ۱۵/۷، ۲۰۰۳/۹-۲۰۰۴).

از نخستین نسخه‌های چاپی اشعار بابا، نسخهٔ هوار است که در ۱۸۸۵م به چاپ رسیده، و آن مشتمل بر ۵۹ دوبیتی و ترجمهٔ فرانسوی آنهاست با اشاره به موارد اختلاف نسخه بدلها در ذیل هر دوبیتی (نک: هوار، 513 ff.). همو در ۱۹۰۸م، ۲۸ دوبیتی دیگر و یک غزل بابا را نیز انتشار داد (مقصود، شرح، ۹۷- ۹۸). سپس آلن، برپایهٔ ۵۹ دوبیتی چاپ هوار و نسخه‌ای کهن‌تر که در مجموعهٔ شخصی خود وی بوده (نک: ص 7) در ۱۹۰۲م ترجمهٔ منثوری از دوبیتیهای بابا را به همراه برگردان منظوم خانم کرتیس برنتن به انگلیسی، در لندن منتشر ساخت. پس از آن چند تن از خاورشناسان و مترجمان، سروده‌های باباطاهر را به زبانهای آلمانی (لشچینسکی)، ارمنی (آبراهامیان، بارون آرام گارونه)، اردو (حضور احمد سلیم) و... ترجمه کردند (نک: اذکایی، ۷۳-۷۴؛ مقصود، همان، ۹۷-۹۸، ۹۱۵-۹۱۶).

مضامین اشعار: دوبیتیهای بابا، به سبب اشتمال بر مضامین ساده و روان و دوری از صنایع غامض و تکلفهای فاضلانه، در حافظهٔ بیشتر ایرانیان نفوذ کرده است و آنها را گاهی با ساز (نی، تار) یا بدون موسیقی زمزمه می‌کنند و شماری از ابیات او صبغهٔ تمثیلی یافته است. عناصر طبیعت ـ کوه و صحرا و گل و گیاه ـ عواطف لطیف و احساسات رقیق، درویشی، قلندری و ملامتی، غم غربت و درد دلتنگی، اندوه بی‌سامانی و حسرت وصال، شکوه از ناپایداری و بی‌وفایی، دلدادگی و وفای به عهد، اعتراف به گناه و پوزش از خالق رحمان، مویه‌های حاصل از هجران، شور و جذبه‌های عشق افلاطونی و... از جمله مضامین بارز شعر باباطاهر است (برای نمونه، نک: همان، ۱۰۳-۱۰۶، ۱۰۸-۱۱۲، ۱۱۸-۱۲۲، جم). تمییز عشق لاهوتی از عشق ناسوتی در سروده‌های وی دشوار است و در یک کلام، باباطاهر شاعری است صاحب درد و پاسدارِ «آبروی فقر و قناعت»، و همین خصلت، چهرهٔ او را در میان برخی شاعران دیگر، به ویژه شاعرانی که پایگاه شعر را تا حد وسیلهٔ دریافت صله فرود آورده بودند، ممتاز ساخته است.

***کلمات قصار*:** بجز دوبیتیها، رساله‌ای عرفانی، مشتمل بر «اشارات» یا *کلمات قصار*، به زبان عربی نیز به بابا منسوب است که با اختلاف در ۲۳ باب و ۳۶۸ «کلمه» (باباطاهر، ۸۲-۱۱۲) و ۵۰ باب و ۴۲۱ «کلمه» (نک: مقصود، همان، ۲۶۰-۷۴۰) تدوین شده است. این رساله از دیرباز موردتوجه صوفیه بوده، و هدایت (مجمع، ۱(۲)/۸۴۵) با عنوان *رسالات* از آن یاد کرده است. بر این *کلمات* شروحی نوشته‌اند و نخستین آنها را به عین‌القضات نسبت می‌دهند؛ اما بنا بر شواهد موجود، از او نیست (نک: مقصود، همان، ۹۲۴؛ دانش‌پژوه، ۹۴۵).

شرحی دیگر با عنوان *الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة* توسط محمد بن ابراهیم خطیب وزیری و به خواهش شیخ ابوالبقاء احمدی، در فاصلهٔ شعبان ۸۸۹ تا ۸۹۰ق تألیف شده است (نک: مقصود، همان، ۷۴۱- ۹۰۸). شرح مذکور به شیوهٔ مزجی (آمیخته با متن) است و *کلمات* بابا، با متن شارح و اقوال عارفان و صوفیان در آمیخته است، چندانکه خوانندهٔ ناآشنا با *کلمات* باباطاهر، قادر به تشخیص عبارت وی نخواهد بود.

بجز اینها، دو شرح از *کلمات قصار* وی به وسیلهٔ ملا محمد گنابادی، مشتهر به سلطان علیشاه (۱۲۵۱-۱۳۲۷ق) تألیف شده است: نخست، شرحی به زبان فارسی با عنوان *توضیح* (۱۳۲۶ق) که در ۱۳۳۳ق چاپ شده، و دیگری به زبان عربی و با عنوان *ایضاح* (چ ۱۳۴۷ق).

اما شمار نسخه‌های خطی شرح *کلمات قصار* منسوب به عین‌القضات که در کتابخانه‌های مختلف موجود است، بسیار نیست (نک: همان، ۲۴۹-۲۵۲).

با مطالعهٔ *کلمات قصار* بابا و شروح آن چنین مستفاد می‌شود که وی نه فردی عامی، بلکه دانشمندی است که در باب مسائلی چون علم و معرفت، عقل و نفس، دنیا و عقبیٰ، اشاره و وجد و سماع، مشاهده و

مراقبه، زهد و توکل و رضا، سکر و محبت، فقر و فنا و...، یعنی به جزئی‌ترین اصول فقه و شریعت تا پیچیده‌ترین دقایق فلسفه و عرفان و تصوف، احاطهٔ کامل داشته، و عارف کامل و مرشد مکمل زمان خود بوده است، و به نظر می‌رسد حق با برتلس بوده که گفته است: دانشمندانی، از جمله باباطاهر، پس از طی مراحل علم، به جرگهٔ تصوف درمی‌آمدند (ص ۳۴۰-۳۴۲).

مآخذ: آذربیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آزاد همدانی، علی محمد، «مشاهیر همدان»، *دیوان*، به کوشش محمدآزاد، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اته، هرمان، *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمهٔ رضازادهٔ شفق، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ادیب طوسی، محمدامین، «فهلویات لری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، ۱۳۳۷ش؛ اذکایی، پرویز، «دیوان باباطاهر»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۴ش، شم ۱۵۲؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات‌العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ باباطاهر، *دیوان*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ برتلس، ی. ا.، *تاریخ ادبیات فارسی*، از دوران فردوسی تا پایان عهد سلجوقی، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ بهار، مهرداد، «شعری چند به گویش همدانی»، *پژوهش‌نامهٔ فرهنگستان زبان ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «سرانجام اهل حق و باباطاهر همدانی»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۱۸، شم ۴-۶؛ راوندی، محمد، *راحة‌الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، «باباطاهر عریان»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۸ش، س ۱۰، شم ۱؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، *دنبالهٔ جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، به کوشش علی رفیعی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شمس قیس رازی، *المعجم*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، سیروس، *سیر رباعی در شعر فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صبا، محمدمظفر حسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ صفایی، ابراهیم، «آرامگاه باباطاهر»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۳۸ش، س ۲۸، شم ۱؛ صفی‌زاده، صدیق، *دانشنامهٔ نام‌آوران یارسان*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ عین‌القضات همدانی، *نامه‌ها*، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ گبینو، ژ. آ.، *سفرنامه*، ترجمهٔ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مقصود، جواد، *بابا طاهر عریان همدانی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *شرح احوال و آثار و دوبیتیهای باباطاهر عریان*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ مینورسکی، و.، «شرح حال باباطاهر، عارف و شاعر ایرانی»، ترجمهٔ نصرت‌الله کاسمی، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۷ش، س ۹، شم ۱۰؛ مینوی، مجتبی، «از خزاین ترکیه»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۵ش، شم ۴(۲)؛ ناتل خانلری، پرویز، «دوبیتیهای باباطاهر»، *پیام نو*، تهران، ۱۳۳۲ش، س ۱، شم ۹؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ هدایت، رضاقلی، *ریاض العارفین*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ همو، *مجمع‌الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Allen, E. H., introd. and tr. *Bābā Tāhir Hamadānī Uryān*, Tehran, 1963; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; EI[2]; Huart, C., «Les Quatrains de Bâbâ Tâhir 'Uryân», JA, 1885, vol. VI; *Iranica*; Rypka, J., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959.

هرمز رحیمیان

آوانگاری مدخلها

البیری*	elbīrī
الپمیش*	alpamīš
التمش	eltotmeš
التزام*	eltezām
الجا	oljā
الجاء	eljā'
الجایتو*	oljāyto
الجزایر	aljazāyer
الجزیره	aljazīre(a)
الحاد*	elhād
الحان	alhān
الدم	aldam
الرا	elorā
الرور*	alrūr
الست	alast
الش	alš
الشتر	alaštar
الطاف*	altāf
الغاز و احاجی	alqāz va ahājī
الغبیگ کورگان	oloq be(a)yg-e kūrgān
الف*	alef
الف	=
الفاظ	alfāz
الفبا	alefbā
الفت اصفهانی	olfat-e esfahānī
الفت شیرازی	=-e šīrāzī
الفت کاشانی	=-e kāšānī
الفتکین	alftekīn
الف لیلة و لیله*	alf-o laylat-en va layla
الالفین، کتاب*	al-'alfayn, ketāb

الفیه	alfiyye(a)
القاص میرزا	alqās mīrzā
الکا*	olkā
الله	allāh
اللّه‌آباد	=-ābād
اللّه‌وردی خان	=-verdī xān
اللّه‌وردی خان، پل	=-= =, pol
الم*	alam
الم*	alef-lām-mīm
المالی	elmālī
المریه	almariyye(a)
المعی کاشغری	alma'ī-ye kāšqarī
الموت	alamūt
النجق	alanjaq
الوار	alvār
الوار گرمسیری	=-e garmsīrī
الور*	alūr
الوند (کوه)	alvand
الوند (شهر)	=
الوند بیگ*	= be(a)yg
الویری*	elvīrī
الهام	elhām
الٰهی (منظومه)	elāhī
الٰهی، عبدالله	=, abd-ol-lāh
الٰهیات	elāhiyyāt
الٰهی اردبیلی	elāhī-ye ardabīlī
الٰهی‌بخش*	= baxš
الٰهی همدانی	=-ye hamadānī
الیاس	elyās
الیاس بن اسحاق*	=-e-bn-e eshāq
الیاس بن اسد*	=-e-=-e asad
الیاس شاهیان	=-šāhiyān
الیس	ollays
الیسع	alyasa'
الیسع بن محمد*	=-e-bn-e mohammad
الیگودرز	alīgūdarz
الام	al-'omm
امارات متحدهٔ عربی	emārāt-e mottahede(a)-ye arabī
اماره	amāre(a)
اماله	emāle(a)
امالی	amālī

امامان دوازدهگانه	emāmān-e davāzdah-gāne(a)
امامباره	emāmbāre(a)
امامت	emāmat
امام جواد(ع)*	emām-e javād
امام الحرمین جوینی*	=-ol-harame(a)yn-e jove(a)ynī
امام خمینی*	= xome(a)ynī
امام خوانی*	= xānī
امامزاده*	=-zāde(a)
امام زمان*	=-e zamān
امامقلی خان	=-qolī xān
الامامة و السیاسة	al-'emāmat-o va-s-siyāsa
امامی*	emāmī
امامی، مدرسه	=, madrase(a)
امامیه	emāmiyye(a)
امامی هروی	emāmī-ye haravī
امان افغان	amān-e afqān
امان‌الله خان	=-ol-lāh xān
امانت‌خان	amānat xān
ام ایمن	omm-e ayman
امباله	ambāle(a)
امبن	ambon
ام‌البنین	omm-ol-banīn
امپدکلس	empedokles
امت	ommat
امتناع*	emtenā'
امثال و حکم	amsāl-o (va) hekam
ام حبیبه	omm-e habībe(a)
ام درمان	=-e dormān
امر*	amr
امر به معروف و نهی از منکر	=-e be ma'rūf va nahy az monkar
امرٌ بین الامرین*	=-on be(a)yn-al-'amre(a)yn
امرؤ القیس	emra'-ol-qe(a)ys
امر و نهی	amr-o (va) nahy
امروهه	amrūhe(a)
امریتسار	amrītsār
ام سعید*	omm-e sa'īd
ام سلمه	=-e salame(a)
ام صبیان	=-e sebyān
امضاء*	emzā'
ام عقیل*	omm-e aqīl
ام عماره	=-e omāra

ام الفحم	=-ol-fahm
ام القریٰ*	=-=-qorā
ام القیوین	=-=-qayvayn
امکان*	emkān
امکان اشرف	emkān-e ašraf
امکان و وجوب، برهان*	= va vojūb, borhān
ام الکتاب	omm-ol-ketāb
املش	amlaš
ام المؤمنین	omm-ol-mo'menīn
ام نعسان	=-e na'sān
اموال	amvāl
امور حسبی*	omūr-e hesbī
امور عامه*	=-e āmme(a)
اموی، جامع*	omavī, jāme'
اموی، عزالدین	=, ezz-od-dīn
اموی، یعیش	=, ya'īš
امویان*	omaviyān
امهات سفلی*	ommahāt-e soflī
امید همدانی	omīd-e hamadānī
امیدی تهرانی	omīdī-ye tehrānī
امیدیه	omīdiyye(a)
امیر	amīr
امیرآباد	amīr-ābād
امیرآخور*	= āxor
امیر ارسلان	= arsalān
امیر الامرا	=-ol-'omarā
امیر پازواری	=-e pāzavarī
امیر تیمور*	= te(a)ymūr
امیرالجیوش بدرالجمالی*	=-ol-joyūš badr-ol-jamālī
امیر چقماق	= čaqmāq
امیر الحاج	=-ol-hāj
امیر حسینی	= hose(a)ynī
امیرخان	= xān
امیر خسرو دهلوی*	= xosro-ve dehlavī
امیرخیزی	=xīzī
امیر سلاح	=-e selāh
امیرشاهی سبزواری	= šāhī-ye sabzevārī
امیرعلی، سید*	= alī, sa(e)yyed
امیرعلیشیر نوایی*	= =-šīr-e navāyī
امیرالکبیر*	=-ol-kabīr
امیر کبیر	= kabīr
امیرک بیهقی	amīrak-e be(a)yhaqī
امیرکلا	amīrkalā
امیر مجلس	amīr-e majles
امیرالمسلمین	=-ol-moslemīn
امیر معزی*	= mo'ezzī
امیرالمؤمنین(ع)*	=-ol-mo'menīn
امیرنظام گروسی*	= nezām-e garrūsī
امیری فیروزکوهی	amīrī-ye fīrūzkūhī
امین	amīn
امین، ابوموسیٰ	=, abū mūsā
امین، محسن	=, mohsen
امین احمد رازی*	= ahmad-e rāzī
امین استرابادی	=-e estarābādī
امینجی	amīnjī
امین الحسینی	amīn-ol-hose(a)ynī
امین الدوله	=-od-dowle(a)
امین الدولهٔ سامری	=-=-=-ye sāmerī
امین الدولهٔ غفاری*	=-=-=-= qaffārī
امین ریحانی*	=-e re(a)yhānī
امین السلطان*	=-os-soltān
امین الضرب	=-oz-zarb
امینیه	amīniyye(a)
امیة بن ابی الصلت	omayyat-e-bn-e ab-es-salt
امیة بن اسکر	=-e-=-e askar
امیة بن خلف	=-e-=-e xalaf
ان، برهان*	enn, borhān
اناپه	anāpe(a)
انار	anār
انارک	anārak
اناذقلس*	anbāzoqlos
انبار	anbār
انباری، ابومحمد	anbārī, abū mohammad
انباری، عبدالرحمان*	=, abd-or-rahmān
انبیاء	anbiyā'
انبیا خوانی*	anbiyā-xānī
انبیق*	anbīq
انتحال*	entehāl
انتزاع*	entezā'
انتظار*	entezār
انتفاضه*	entefāze(a)
انجدان	anjedān

انجمن آثار ملی	anjoman-e āsār-e mellī
انجمن ادبی ایران *	=-e adabī-ye īrān
انجمن حکمت و فلسفه *	=-e hekmat-o(va) falsafe(a)
انجمن معارف	=-e ma'āref
انجمنهای ادبی	=-hā-ye adabī
انجیل	enjīl
اندخوی	andxoy
اندراب	andarāb
اندرابی	andarābī
اندرزنامه‌ها *	andarz-nāme(a)-hā
اندلس	andalos
اندونزی	andonezī
اندی	andī
اندیجان	andījān
اندیمشک	andīmešk
انزال *	enzāl
انزلی	anzalī
انساب، علم *	ansāb, elm
انساب الاشراف	ansāb-ol-'ašrāf
انسان *	ensān
انسان کامل	=-e kāmel
انس بن مالک	anas-e-bn-e mālek
انشاء *	enšā'
انشاء، دیوان *	=, dīvān
انشراح	enšerāh
انشقاق	enšeqāq
انصار	ansār
انصاری *	ansārī
انصاری دمشقی *	=-ye demašqī
انصاری هروی *	=-= haravī
انصنا	ansenā
انطاکی، ابوعبدالله	antākī, abū abd-o(e)l-lāh
انطاکی، ابوالفرج	=, ab-ol-faraj
انطاکی، ابوالقاسم	=, =-=-qāsem
انطاکی، داوود	=, dāvūd
انطاکیه	antākiyye(a)
انطالیه	antāliye(a)
انعام	an'ām
انفاق	enfāq
انفال	anfāl
انفال (سوره)	=

انفطار	enfetār
انفعال *	enfe'āl
انقروی	anqaravī
انقره *	anqore(a)
انقلاب اسلامی ایران *	enqelāb-e eslāmī-ye īrān
انکشاریه *	enkešāriyye(a)
اننت ناگ *	anantnāg
انواء	anvā'
انور پاشا	anvar pāšā
انور شیرازی	=-e šīrāzī
انوری، اوحدالدین	anvarī, owhad-od-dīn
انوری، سعدالله	=, sa'd-ol-lāh
انوشتگین	anūštagīn
انوشتگین شیرگیر	=-e šīrgīr
انوشیروان بن خالد	anūšīrvan-e-bn-e xāled
انوشیروان بن منوچهر *	=-e-=-e manūčehr
انیسی شاملو	anīsī-ye šāmlū
اوال *	avāl
اوانا	avānā
اوائل	avā'el
اوتاد	owtād
اوتارپرادش	ūtārperādeš
اوتوکیوس	otokiyūs
اوتولوکس *	otolūkos
اوجی نطنزی	owjī-ye natanzī
اوحدالدین بلیانی *	owhad-od-dīn-e balayānī
اوحدالدین کرمانی	=-=-=-e kermānī
اوحدی بلیانی	owhadī-ye balayānī
اوحدی مراغه‌ای	=-= marāqe(a)'ī
اودغست	awdaqost
اوده	avadh
اوراس	ūrās
اورالسک	ūrālsk
اورامان	ūrāmān
اورخان	ūrxān
اورشلیم *	ūršalīm
اورفا *	ūrfā
اورگنج *	ūrganj
اورمیه (دریاچه)	ūrmiye(a)
اورمیه (شهرستان)	=
اورنبورگ	ūrenbūrg

ایطاء*	ītā'	اینگوش	īngūš
ایغار*	īqār	ایوان مداین	e(a)yvān-e madāyen
ایقاع (در فقه)	īqā'	ایوانف	īvānof
ایقاع (در موسیقی)	=	ایوب	ayyūb
ایکه*	ayke(a)	ایوبیان	ayyūbiyān
ایل	īl	ایهام	īhām
ایلات خمسه	īlāt-e xamse(a)	ب	be
ایل ارسلان	īl arsalān	باب	bāb
ایلاف*	īlāf	بابا	bābā
ایلام	īlām	بابا احمدی*	= ahmadī
ایلخانیان	īl-xāniyān	بابا اسحاق*	= eshāq
ایلدگز، بنی*	īldogoz, banī	بابا افضل کاشانی	= afzal-e kāšānī
ایلسون*	īlsavan	بابا الیاس خراسانی	= elyās-e xorāsānī
ایلغازی*	īlqāzī	باب الابواب*	bāb-ol-'abvāb
ایلک خانیان*	īlak-xānīyān	بابا تنبکتی	bābā tonboktī
ایلول	e(a)ylūl	باباجان حافظ تربتی	= jān hāfez-e torbatī
ایله	ayle(a)	باباحاتم، مقبره	= hata(e)m, maqbare(a)
ایلی	īlī	باباخان چاپوشلو	= xān-e čāpūšlū
ایلیا*	īliyā	بابا داغی	= dāqī
ایمان	īmān	بابا رتن*	= ratan
ایمان ابی طالب*	=-o abī tāleb	بابا رکن‌الدین، مقبره	= rokn-od-dīn, maqbare(a)
ایمن بن خریم	ayman-e-bn-e xoraym	بابا رکن‌الدین شیرازی	==-=-=-e šīrāzī
ائمهٔ اثنا عشر*	a'emme(a)-ye esnā ašar	بابا سماسی	= sammāsī
این*	ayn	بابا سنکو	= sankū
اینالجق	īnāljoq	باباسودایی*	= sowdāyī
اینالو	īnāllū	باباشاه اصفهانی	= šāh-e esfahānī
اینانج	īnānj	بابا شمل	= šamal
اینجو	īnjū	بابا شهیدی*	= šahīdī
اینجو (دودمان)	=	بابا طاهر	= tāher

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

الف ـ نشانه‌های فارسی:

بـ:	به بعد
بش:	بی‌شمارهٔ صفحه
ج	جلد و جلدها
جم	جاهای مختلف
چ	چاپ
ح	حدود
حک	حکومت
د	درگذشته، متوفیٰ
ز	زاده، متولد
س	سال
سل	سلطنت
ش	هجری شمسی
شم	شماره
ص	صفحه و صفحات
(ص)	صلی‌الله علیه و آله
(ع)	علیه‌السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
ق	هجری قمری
قس:	قیاس کنید با
ق م	قبل از میلاد
کتابخانهٔ مرکز	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
کمـ	کیلومتر
کمـ۲	کیلومتر مربع
کمـ۳	کیلومتر مکعب
گ	برگ، برگها
م	میلادی
مـ۲	متر مربع
مـ۳	متر مکعب
مق	مقتول
مل	مآخذ لاتین
نک:	نگاه کنید به
هـ د	همین دائرة المعارف، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
هم	همین مآخذ
هـ م	همین ماده، مدخل *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همان	مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)
همانجا	همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه
همانجاها	همان مآخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات
هـ م م	همین ماده‌ها، مدخلهای *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*
همو	مؤلف پیشین

ب ـ نشانه‌های لاتین

ed., eds.	به کوشش
et al.	و دیگران
ff.	به بعد
ibid	همان
id	همو
introd.	مقدمه بر
no.	شماره
nos.	شماره‌ها
npn.	بی‌شمارهٔ صفحه
p.	صفحه
PB	مآخذ فارسی و عربی همین مقاله
pp.	صفحات
S.	سری
tr.	ترجمهٔ
vide:	نگاه کنید به
vol.	جلد
vols.	جلدها

فهرست ۱
اختصارات فارسی مآخذ

آربری = *Arberry* (نک: فهرست ۲).
آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکتائی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولائی، مشهد، ۱۳۶۴ش.
آستان قدس ف، فهرست = فهرست *الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ش.
آسیاتیکا = *Asiatica* (نک: فهرست ۲).
آصفیه، خطی = فهرست *مشروح بعض کتب نفیسهٔ قلمیهٔ مخزونهٔ کتبخانهٔ آصفیه*، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق، ۲ ج.
آقابزرگ، *الذریعة* = آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، ۱۹۸۳م، ۲۶ ج.
آلوارت = *Ahlwardt* (نک: فهرست ۲).
آمبروزیانا = *Ambrosiana* (نک: فهرست ۲).
آمریکانا = *Americana* (نک: فهرست ۲).
ابن اثیر، *الکامل* = ابن اثیر، علی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م.
ابن تغری بردی، *النجوم* = ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م به بعد.
ابن خلدون، *العبر* = ابن خلدون، عبدالرحمان، *کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر*، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰م.
ابن خلکان، *وفیات* = ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲م.
ابن کثیر، *البدایة* = ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۸ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹م.
ابن منظور، *لسان* = ابن منظور، محمد، *لسان العرب*.
ابن ندیم، *الفهرست* = ابن ندیم، محمد، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ش.
ازهریه، فهرست = *فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة*، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ق/ ۱۹۴۶-۱۹۵۰م.
الٰهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۸ش، ۲ ج.
ایرانیکا = *Iranica* (نک: فهرست ۲).
اینترنشنال = *International* (نک: فهرست ۲).
بانکیپور = *Bankipore* (نک: فهرست ۲).
براون = *Browne* (نک: فهرست ۲).
براون، ذیل = *Browne, S* (نک: فهرست ۲).
بروکهاوس = *Brockhaus* (نک: فهرست ۲).
بریتانیکا = *Britannica* (نک: فهرست ۲).
بستانی = بستانی، فؤاد افرام، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۹۵۶م به بعد.
بغدادی، *ایضاح* = بغدادی، اسماعیل، *ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون*، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷م.
بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، *هدیة العارفین*، استانبول، ۱۹۵۱-۱۹۵۵م.
بلوشه = *Blochet* (نک: فهرست ۲).
پاولی = *Pauly* (نک: فهرست ۲).
پرچ = *Pertsch* (نک: فهرست ۲).
تاج العروس = زبیدی، محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*.
تیموریه، فهرست = *فهرس الخزانة التیموریة*، قاهره، ۱۹۴۸م.
جودائیکا = *Judaica* (نک: فهرست ۲).
حاجی خلیفه، *کشف* = حاجی خلیفه، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳م.
حقوق، خطی = دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق*، تهران، ۱۳۳۹ش.
خالدوف = *Khalidov* (نک: فهرست ۲).
خدیویه، فهرست = *فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانة الخدیویة*، قاهره، ۱۳۱۰ق، ۷ ج.
دارالکتب، خطی فارسی = *فهرس المخطوطات الفارسیة*، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م، ۲ ج.
دارالکتب، فهرست = *فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار*، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲م، ۸ ج.
داک = *دائرة المعارف الاسلامیة الکبریٰ* (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.
دانشنامه = *دانشنامهٔ ایران و اسلام*، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۵۴ش به بعد.
دایرة المعارف فارسی = *دایرة المعارف فارسی*، به کوشش غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ش.
دبا = دبا ۱ = *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.
دبا ۲ = *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دف = *دائرة المعارف فلسطین*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دوسلان = *De Slane* (نک: فهرست ۲).
ذیل = *ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
زرکلی، *اعلام* = زرکلی، خیر الدین، *الاعلام*، بیروت، ۱۹۸۶م، ۸ ج.
سید، خطی = *فهرست المخطوطات*، دار الکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۳ق/۱۹۶۱-۱۹۶۳م، ۳ ج.
شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی*، تهران، ۱۳۰۵ش به بعد.
صنعا، خطی = رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، *فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر*، صنعا، ۱۹۸۴م.
طبری، *تاریخ* = طبری، محمد، *تاریخ الامم و الملوک*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.
طبری، *تفسیر* = طبری، محمد، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بولاق، ۱۳۲۳ق به بعد.
ظاهریه، خطی = *فهرس مخطوطات دار الکتب الظاهریة* (تصوف)، به کوشش محمد ریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳م، ۳ ج؛ همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳م، ۲ ج؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴م، ۳ ج؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳م؛...
قاموس = فیروزآبادی، محمد، *القاموس المحیط*.
کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات مکتبة کوپریلی*، استانبول، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ۳ ج.
لاروس بزرگ = *Grand Larousse* (نک: فهرست ۲).
لغت‌نامهٔ دهخدا = *لغت‌نامه*، به کوشش علی‌اکبر دهخدا و دیگران، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۷ش.
مایر = *Meyer* (نک: فهرست ۲).
مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیة‌الله العظمیٰ نجفی مرعشی*، قم، ۱۳۵۴ش به بعد.
مرکزی، خطی = *فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ش.
مرکزی، *میکروفیلمها* = دانش‌پژوه، محمدتقی، *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ش، ۳ ج.
ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، *فهرست کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی ملک*، تهران، ۱۳۵۲ش به بعد.
ملی، خطی = انوار، عبدالله، *فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ ملی*، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ش، ۱۰ ج.
ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، *فهرست کتابخانهٔ ملی تبریز*، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.
منزوی، خطی = منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ش، ۶ ج.
منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ش به بعد.
موسوعهٔ خاص = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ۶ ج.
موسوعهٔ عام = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ۴ ج.
ورهووه = *Voorhoeve* (نک: فهرست ۲).
یاقوت، *ادبا* = یاقوت، *معجم الادباء*، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ق/۱۹۳۶-۱۹۳۸م.
یاقوت، *بلدان* = یاقوت، *معجم البلدان*، به کوشش فردیناند ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰م.

فهرست ۲
اختصارات لاتین مآخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899,10 vols.
Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.
Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.
Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.
Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.
Bankipore =Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.
Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.
Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.
Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts,* including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = Browne, Supplement.

BSE² = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya,* second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE³ = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya,* third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1883-1895.

EI¹ = *The Encyclopaedia of Islam,* first edition, Leiden, 1913-1938.

EI² = *The Encyclopaedia of Islam,* new edition, Leiden, 1960 -.

EI¹, S = EI¹, *Supplement.*

EI², S = EI², *Supplement.*

ER = *The Encyclopedia of Religion,* ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC¹ = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis,* Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC² = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escurial,* Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Encyclopedia Universal Ilustrade, Europeo-Americana,* Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA = *Encyclopedia of World Art,* New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, *Supplement.*

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique,* Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia,* tr. BSE³, New York, 1973-1983, 32 vols.

IA = *İslâm Ansiklopedisi,* Istanbul, 1978 – .

International = *Encyclopedia International,* New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica,* New York, 1982 – .

JA = *Journal Asiatique,* Paris, 1822 – .

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland,* London, 1986 – .

Judaica = *Encyclopaedia Judaica,* 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk,* Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon,* Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplememts, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha,* Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Revista degli Studi Orientali,* Rome, 1907 – .

SI = *Studia Islamica,* Paris, 1953 – .

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu,* Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands,* Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary,* Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi,* Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Leipzig / Wiesbaden.

* * *

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

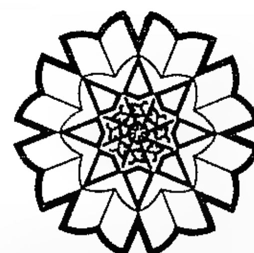
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120

Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.

P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The GREAT ISLAMIC ENCYCLOPAEDIA

VOLUME X

ELBĪRĪ – BĀBĀ TĀHER

Editor-in-Chief
Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition

TEHRAN
2001

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful

